شركت صحافيهٔ عثمانيه

حاشية الفاضل الازميرى على المرآت

شركتمزك بدايت تشكلندبرو كتب ورسائل عربيه و تركيه غايت مصحح واهون فياتله نشر اولنديغى كبى لله الحمد اشبو بيك اوچيوز سكز سنه سى دخى مذكور كتابك تصحيحنه اهتمام ايله طبعنه موفق اولنوب بيوك دپو زيتونى حكاكلر ارقه زقاغنده (٢ و ٤) نومرولى مغازه اولوب برنجى شعبه سى حكاكلرده (٣) نومرولى دكانده وايكنجى شعبه سى ازميرده كاغدجيلر ايچنده بكرلى زاده حافظ احمد طلعت افنديك (١٦) نومرولى دكاننده واوچنجى شعبه سى قونيه ده صوفى زاده محمد رضا افنديك دكاننده ودردنجى شعبه سى طربزون سپاهى بازارنده كائن صحاف موسى افنديك دكاننده وبشنجى شعبه سى ارضرومده كليسا قپوسنده ملاداود زاده شمس الدين افنديك وكورجى قپوسنده شيخ افندى يكنى سليمان رفيق افنديك دكانلرنده والتنجى شعبه سى بارطينده قره قاش زاده ابراهيم افنديك دكاننده كمرك ومصارفات نقليه سى ضميله استانبول فياتنه صاتلقده در
وسلانيكده استانبول چارشوسنده مصطفى صدقى افنديك
دكاننده دخى صاتلقده در

(ناشرى)
شركت صحافيهٔ عثمانيه مديرى الحاج (احمد خلوصى)

١٧ محرم الحرام سنه ٣٠٩ تاريخيله (مطبعهٔ عامره) ده
معارف نظارت جليله سنك رخصتيله
طبع اولنمشدر



فهرست المجلد الاول



دیباجة الکتاب

بسم الله الرحمن الرحیم

(الحمد) جمع بين الحمد والتسمية امتثالا لحديثى الابتداء واقتداء باسلوب الكتاب المجيد على ماسيأتى بيانه نقل عنه فى الحاشية لما كان المقام مقام الحمد قدم الحمد على اسم الله تعالى رعاية للمقام انتهى يعنى ان الاهتمام بشان ماهو اهم بالنسبة الى المقام اولى من الاهتمام بشان ماهو أهم فى نفسه وهو ذكر المحمود اقول فيه نظر لان المقام انما يقتضى تقديم قضية الحمد اعنى الحمد لله على مايبدأ به لاتقديم لفظ الحمد فلو قيل لله الحمد يحصل رعاية المقام ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان مقتضى المقام وان كان ذلك لكن تقديم الجزء الصادق على تلك القضية وغيرها من افراد الحمد اولى من تقديم الجزء الغير الصادق على فرد من افراد الحمد فلذا قدم لفظ الحمد على ذكر الله تعالى بقى هنا اشكال وهو ان المقام مقام من تحمد لاماتفعل لان مقام التصنيف يعين فعل الحمد وانما الاشتباه فى تعيين المحمود أهو الله تعالى او غيره من الاستاذ وغيره ممن يعينه فى التصنيف

(فكان)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد

فكان اللائق بالمقام ان يقول لله احمد ثم اللام فيه للجنس على ما اختاره الزمخشرى لانه المتبادر الى الفهم الشائع فى الاستعمال خصوصا فى المصادر الدالة على الحقيقة نفسها ولان اللام لاتفيد سوى التعريف والاسم لايدل على غير المسمى والمسمى هو الجنس لاالافراد ولان الجنس مما يدل عليه اللام بدون استعانة القرائن والاستغراق من موجبات القرائن والعهد لايساعده المقام لان المقام مقام اختصاص جميع افراد الحمد لله تعالى لا اختصاص الفرد الواحد الكامل بادعاء ان جميع ماعداه كالعدم بالنسبة اليه فلم يبق للحمل سوى الجنس مجال فان قيل لما كان المقام مقام اختصاص جميع الافراد فالحمل على الاستغراق اولى من الحمل على الجنس وان احتاج الاستغراق الى القرائن لانه يدل على المقصود صريحا والجنس يدل عليه فى ضمن اختصاصه والصريح اولى من الضمنى اجيب عنه بان اختصاص الجنس سواء قصد اليه من حيث هو او فى ضمن جميع الافراد او فى ضمن الفرد الكامل يستلزم اختصاص جميع الافراد لله تعالى اذ لو ثبت فرد على تقدير اختصاص الجنس من افراد ذلك الجنس لغيره تعالى لكان الجنس ثابتا فى ضمنه ايضا فلا يكون الجنس مختصا لله تعالى وهو خلاف الفرض فلا حاجة هنا فى تأدية ماهو المقصود الى ان يزاد على الجنس معنى زائد يستعان فيه بالقرائن وهذا اختيار طريقة البرهان حيث انتقل فيه من الملزوم الى اللازم وهو فن من البلاغة (لله) هو علم لذات الواجب الوجود لا اسم لمفهوم الواجب الوجود كما زعم بعضهم والالما افاد لااله الاالله التوحيد لان هذا المفهوم كلى والكلى من حيث هو كلى يحتمل الكثرة والتعدد وان انحصر فى فرد بحسب الخارج ولانه لابد له من اسم يجرى عليه صفاته وذلك يقتضى عدم جواز اطلاق ذلك الاسم على غيره فيكون علما وماقيل ان ذلك يجوز ان يكون بالاختصاص الحاصل بالغلبة الاسمية بدون كونه علما وضعا مدفوع بان الغلبة الاسمية لاتتمشى فى حقه تعالى فان قيل ان وضع العلم يقتضى علم الواضع بذات المعلم بكنهه والعلم بكنه الواجب ممتنع للبشر او ممكن متعذر الوصول اليه للبشر على الخلاف المعروف وعلى التقديرين لايمكن وضع العلم له تعالى اجيب بان العلم لذات المعلم بوجهه واوصافه كاف فى وضع العلم له ولا حاجة فيه الى العلم بكنهه وذات الواجب معلوم للبشر باوصافه قلت هذا بناء على قول من قال ان واضع الالفاظ هو البشر واما على قول من قال ان الواضع هو الله تعالى فلا حاجة الى الجواب المذكور ثم قيل انه عربى

لله

الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم ❊ وهداهم بنور توفيقه

وقيل انه معرب (الذى كرم بنى آدم) فيه اشارة الى ماشتهر من ان المحمود عليه لابد وان يكون اختياريا لان التكريم اختيارى ولا يرد عليه النقض بالحمد على صفاته تعالى الذاتية لانا نقول الحمد على صفاته الذاتية اما متنزلها منزلة الاختيارى واما لجعل الاختيارى المعتبر فى المحمود عليه اعم مما صدر بالاختيار وما صدر عن المختار وتلك الصفات وان لم تكن اختيارية بالمعنى الاول فهى اختيارية بالمعنى الثانى واما لجعله اعم من معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء ومن معنى يصح منه الفعل والترك وتلك الصفات اختيارية بالمعنى الاول واما لجعل سبق الاختيار على تلك الصفات سبقا ذاتيا كسبق الوجوب على الوجود لازمانيا حتى يلزم الحدوث (بالعقل القويم) قد تقرر ان للعقل اربع مراتب الاولى * مرتبة العقل الهيولانى كما للاطفال * والثانية مرتبة العقل بالملكة اعنى مرتبة العلم ببعض الضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات من تلك الضروريات وهى مناط التكليف * والثالثة مرتبة العقل بالفعل وهى ملكة استنباط النظريات من الضروريات * والرابعة مرتبة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث لاتغيب عنه والانسان مكرم باعتبار كل من هذه المراتب لكن توصيفه بالقويم لايناسب المرتبة الاولى تأمل (وهداهم) قد تطلق الهداية ويراد بها الدلالة على مايوصل الى المطلوب كما فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى وقد تطلق ويراد بها الدلالة الموصلة الى المطلوب كما فى قوله تعالى انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى وقال التفتازانى فى حاشية الكشاف ان ما يتعدى الى المفعول بنفسه معناه الايصال الى المطلوب ولايكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا الى الله تعالى كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا وما يتعدى بالحرف معناه الدلاله على مايوصل الى المطلوب فيسند تارة الى القرآن كقوله تعالى يهدى للتى هى اقوم وتارة الى النبى عليه السلام كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم انتهى فعلى هذا تكون الهداية فى كلام المصنف بمعنى الدلالة على مايوصل الى المطلوب لانه تعدى بالحرف الى الصراط المستقيم (بنور توفيقه) الباء سببية واضافة النور الى التوفيق يجوز ان تكون بمعنى اللام وان تكون اضافة المشبه به الى المشبه وان تكون لادنى ملابسة وذلك بان يكون المراد بالنور هو العقل لانهم عرفوا العقل بانه نور يضىء به طريق المطلوب للنفس الناطقة بتوفيق الله تعالى فيكون المعنى على هذا التقدير وهداهم بنور حصل فيهم بتوفيقه تعالى وفيه

الى الصراط المستقيم ❋ شرع لهم الاحكام بطوله العميم ❋ ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم ❋ ليخلوا عن المرديات فينجوا من عذاب الجحيم ❋ ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم ❋ واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له

اشارة الى رد المعتزلة من ان حصول الهداية فيهم بطريق الوجوب على الله تعالى لا بطريق الاختيار (الى الصراط المستقيم) اى ملة الاسلام والجار متعلق بالهداية او بالتوفيق (شرع) اى اظهر واوضح (لهم الاحكام) اى الاحكام الاعتقادية والعملية على ما نقل عنه فى الحاشية وانما فصل اشارة الى ان المقام مقام الفصل لا الوصل كأنه قيل كيف هداهم الى الصراط المستقيم فاجاب بانه هداهم بان شرع لهم الاحكام الشرعية (بطوله العميم) بفتح الطاء بمعنى الفضل والاحسان فى المصباح طال على القوم يطول طولا اذا افضل عليه وطول الحرة مصدر من ذلك انتهى يعنى هداهم الى الملة الاسلامية بان اوضح لهم الطريقة الموصلة اليها وهى الاحكام الشرعية بفضله الشامل ففيه ايضا رد لمذهب المعتزلة يعنى ان شرع الاحكام ليس بطريق الوجوب بل بفضله (ووفق بعضهم لاستنباطها) راجع الى الاحكام بطريق الاستخدام لان المراد بلفظ الاحكام اعم من الاعتقادية والعملية على ما تقدم وبضميرها العملية بقرينة الاستنباط لان الاجتهادية هى العملية لا الاعتقادية والمراد بالبعض هم المجتهدون ومعنى توفيقهم جعله موفقا لهم اسباب الاجتهاد (بفضله الفخيم) الجار متعلق بوفق وفيه ايضا ما تقدم (ليخلوا) بالخاء المعجمة من التخلية لا من الخلو يعرف بالتأمل (عن المرديات) اى المهلكات (فينجوا من عذاب الجحيم) فان التخلية عن المرديات وان لم توجب النجاة لكنها تترتب عليها بوعده الكريم وفضله العظيم ولذلك فرع عليها بالفاء التفريعية (ويحلوا) بالحاء المهملة من التحلية وفيه اشارة الى ان التخلية مقدمة على التحلية (بالمنجيات) اى الملكات المرضية (فيحلوا) بالحاء المهملة من الحلول (بالنعيم المقيم) اى ينزلوا به وفى المصباح حللت بالبلد حلولا نزلت به (واشهد ان لا اله الا الله) عطف على جملة الحمد على معنى احمد الله واشهد ان لا اله الا الله واشهد بمعنى اعلم لما فى المصباح قولهم اشهد ان لا اله الا الله تعدى بنفسه لانه بمعنى اعلم انتهى والمراد بالعلم هنا بمعنى التصديق اليقينى على وجه الاذعان والقبول كما هو المعتبر فى الايمان (وحده لا شريك له) فيه اشارة الى ما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى فى الفقه الاكبر الله تعالى واحد لا من طريق العدد بل من طريق انه لا شريك له قيل مراد ابى حنيفة نفى الارادة لا نفى المراد والا فالوحدة العددية لازمة لكل جزئى حقيقى غير مختصة به تعالى فلا يصح نفيها اقول ان الوحدة على ما حققه اهل التحقيق

اربعة اقسام*الاول الوحدة الاحدية وهى وحدة الواجب تعالى التى سمى بها نفسه بالاحد وهى عين ذاته مطلقا *والثانى وحدة الواحدية وهى وحدة الواجب تعالى ايضا التى سمى بها نفسه بالواحد وهذه الوحدة عين ذاته من حيث كونها تجليا من تجليات وجوده الذى هو عين ذاته وغير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة الى ذاته كسائر صفاته*والثالث الوحدة العددية وهى وحدة الاعداد كوحدة الاثنين والثلاثة مثلا لان الاثنين مركب من الوحدتين والثلاثة من الوحدات وهكذا الى غير النهاية من مراتب الاعداد وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية العددية بمعنى الداخلة فى العدد ولذا سميت بالوحدة العددية *والرابع الوحدة الكونية وهى الوحدة العارضة للموجودات الكونية وهى منقسمة الى وحدة جنسية ونوعية وشخصية وكل واحد من الوحدة العددية والكونية لايجوز اتصافه تعالى بها وان كان جزئيا حقيقيا لان كلا منهما غير الواحد مطلقا ووحدة الواجب ليست غيره كذلك بل عينه مطلقا اومن وجه كما ترى فالقول بان الوحدة العددية غير مختص به تعالى ليس قولا تحقيقيا فمراد الامام نفى الوحدة العددية مطلقا فان قيل يجوز ان يراد بالوحدة العددية نفى التعدد والتكثر فحينئذ يصح اتصافه تعالى بها ويكون مراد الامام بالنفى المذكور نفى الارادة لانفى المراد كما زعمه ذلك القائل قلنا ان هذا المعنى عدمى والوحدة وجودية فلا يصح ان يجعل تفسيرا لها وبيان التوحيد ونفى الشركة مذكور فى شرحنا على مارتبناه فى الكلام (شهادة عن الضمير) ضمير الانسان قلبه وباطنه على مافى المصباح (الصميم) اى الخالص على مافى المصباح (وتنفع) عطف على المقدر اى شهادة تصدر عن الضمير وتنفع (يوم لاينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم) خالص عن المرديات (والصلاة والسلام) لما كان فيضان النعم الالهية من الواهب الرفيع بالعظمة والكبرياء على العبد المتصف بالاحتقار والذلة بواسطة جامعة بين جهتى العلوية والسفلية اردف التحميد بالتصلية عليها وبهذا يندفع مايتوهم انه عليه السلام لما كان مأمونا ومعصوما لاحاجة له الى الدعاء له عليه السلام (على من ايد) بصيغة المجهول (من عنده) راجع الى الله تعالى (بالكتاب الحكيم) اى ذى الحكمة البالغة وهو وصف بصفة المتكلم به اوالكتاب الصادر من الحكيم ووجه كونه مؤيدا انه من اقوى معجزاته عليه السلام والكلام فى وجه دلالة المعجزة

شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لاينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم* والصلاة والسلام على من أيد من عنده بالكتاب الحكيم *

(على)

على صدقه عليه السلام مذكور فى شرحنا على مار تبناه فى الكلام (وسدد) مجهول ايضا فى القاموس سدده تسديدا قومه (مناهج) جمع المنهج بمعنى الطريق (الحق بسننه) جمع السنة بمعنى الطريق (الجريم) اى العظيم (محمد وآله وصحبه الجمعين) اى المتفقين فيه وفيما قبله من ذكر الاحكام والاستنباط والكتاب والسنة مالايخفى من براعة الاستهلال لان فى هذا الكتاب بحث عن احوال هذه الاشياء (على تميم العصيم) فى القاموس عصيم بالمهملتين على وزن كريم بقية كل شئ واثره وفيه اشارة الى ان الاحكام الثابتة بالاجماع هى الاحكام الباقية من المنصوص بالكتاب والسنة (والقاشعين) اى الكاشفين (بانوار الآراء) اى الانظار والافكار جمع رأى شبه افكارهم بالشمس واضاف لازمها الى المشبه تخييلا (ظلم) جمع ظلمة (شبه) جمع شبهة (كالطريم) هو السحاب الكثيف على مانقل عنه فى الحاشية (ماجاد الغمام بدمعه) الغمام السحاب ودمعه المطر يقال جاد الرجل بالمال بذله وفيه اشارة الى انه لايخلو عن الصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وسلم مادام حيا (على الغميم) اى الكلاء (ونبت القضيم) بالمعجمتين هو شعير الدابة على مانقل عنه فى الحاشية (فى مهامه) جمع مهمه بمعنى المفازة فى القاموس المهمه والمهمهة المفازة البعيدة (القصيم) بالمعجمة ثم المهملة جمع قصيمة وهى الرملة كذا نقل عنه فى الحاشية (امابعد) اى بعد الحمد والصلاة (فان اولى مانقترحه القرائح القوارح واعلى ماتجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح) فى الحاشية الاقتراح الاكتساب والقرائح جمع قريحة والقوارح جمع قارحة اى صافية وتجنح اى تميل والجوارح الاولى جمع جارحة بمعنى العضو والثانية جمع جارحة بمعنى الكاسبة انتهى (ما) اى علم (يتوسل به الى وسيلة الغفران ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول) يريد به اصول الفقه لعله اراد انه اعلى بعد علم الكلام والافقد ثبت فى محله ان علم الكلام اعلى منه رتبة لانه اصول الدين (الذى يعتلى به ذرى) جمع ذروة والمراد بها الدلائل على مانقل عنه فى الحاشية (الحقائق الاسلامية) اى الاحكام الثابتة فى الاسلام (ومنه) اى من علم الاصول (يجتلى) اى ينكشف (عرى) جمع عروة عروة الكوز معروفة والمراد بها انواع الدلائل الاربعة ووجوهها من العام والخاص والنص والمحكم والظاهر والمتواتر والمشهور وغيرها على ماسيأتى فى ابوابها لانها مالم يعرف هذه الوجوه لايعمل بالدلائل فصارت كأنها عروة للدلائل (الدقائق الاحكامية)

وسدد مناهج الحق بسننه الجريم ❋ محمد وآله وصحبه الجمعين على تميم العصيم ❋ والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم ❋ ماجاد الغمام بدمعه على الغميم ❋ ونبت القضيم فى مهامه القصيم (امابعد) فان اولى مانقترحه القرائح القوارح ❋ واعلى ماتجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح مايتوسل به الى وسيلة الغفران ويتوصل به الى ذريعة الرضوان ❋ وهو علم الاصول الذى به يعتلى ذرى الحقائق الاسلامية ❋ ومنه يجتلى عرى الدقائق الاحكامية

وقدصنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام ❊ بوأهم الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة ❊ مطولة ومختصرة ❊ كل منها يشفى ذا العلة ❊ ويسق ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانها قلاعة فى بيداء الاصول ❊ لا ادرع هين الحصول ❊ شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول ❊ وزهدت فى تنقيص شانه اسنة السنة الفسول ❊ فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول ❊ وترصيف ابواب وفصول ❊ كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة باليم ❊ والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم ❊ نعم ان قصد احد تهذيب الكلام ❊ وتقريبه الى الافهام ❊ واستطلاع رأى رائس قمقام ❊ والذب عنه بكشف المرام ❊ وتحقيق المقام ❊ لساغ له العزم والاقدام ❊ وان لم يعجب الحسدة اللئام

❊ ومن يقف آثار الهزبر ينل به ❊

والمراد بالدقائق الدلائل عبر عنها اولا بالحقائق لثبوتها فى نفسها مثل سائر الحقائق وثانيا بالدقائق لدقتها (وقدصنف فيه) اى فى علم الاصول (العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم) اسكنهم (الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفى ذا العلة) اى المرض (ويسق ذا الغلة) اى العطش شبه طالب العلم بالمريض (لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانها قلاعة) بضم القاف صخرة عظيمة فى فضاء سهل كذا نقل عنه (فى بيداء الاصول) البيداء المفازة واضافتها الى الاصول من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه شبه علم الاصول بالمفازة واصول فخر الاسلام بالصخرة العظيمة الموضوعة فى الصحراء المتعذر تحريكها (لا ادرع هين الحصول) من درع الحديد وهو ثوب الحرب يعنى انه اصعب من الحديد (شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة) بفتحتين جمع الكامل وفى المصباح اعطيته المال كملا بفتحتين اى كاملا وافيا قال الليث هكذا يتكلم به وهو سواء فى الجمع والوحدان وليس بمصدر ولا نعت انما هو كقولك اعطيته المال اجمع انتهى ولا يخفى مافيه من الجناس (الفحول) جمع فحل وهو الذكر من كل حيوان اى الغالب فى العلم (وزهدت فى تنقيص شأنه) اى اعرضت عنه فان الزهد اذا عدى بعن يكون بمعنى الاعراض كذا نقل عنه (اسنة) جمع سنان وهو نصل الرمح (ألسنة) جمع لسان واضافة الاسنة اليه من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه (الفسول) بالفاء جمع فسل وهو من الرجال الرذل كذا نقل عنه يعنى اعرض عن تنقيص شانه السنة الرذل التى هى كالسنان فى الجرح (فالاقدام بعدها) اى بعد اصول فخر الاسلام (على تصنيف فى الاصول وترصيف ابواب وفصول) الترصيف ضم البعض الى البعض (كالاعانة بالغرفة) بفتح الغين المرة من الغرف (حين الاستعانة باليم) اى البحر (والاغاثة) اى الاعانة يقال اغاثه اذا اعانه (بالقطرة عند الاستغاثة) اى طلب الاغاثة (بالديم) جمع ديمة وهى المطر الدائم (نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأى رائس قمقام) القمقام السيد والبحر وهو صفة رائس والمراد به فخر الاسلام ونحوه من الائمة فى الفن (والذب) اى الدفع (عنه) اى عن اصول فخر الاسلام (بكشف المرام وتحقيق المقام لساغ له العزم والاقدام وان) وصلية (لم يعجب الحسدة اللئام) اى دنىء النفس ثم اوضح جواز ذلك العزم والاقدام بشعر فقال (ومن يقف) اى يتبع (آثار الهزبر)

(ينل)

هو الاسد القوى (ينل به) اى بسبب اتباعه باثره (طرائح) جمع طريحة بمعنى القطعة المطروحة من (جرالوحش اذهو) اى الهزبر (راتع) اى آكل يقال رتعت الماشية اكلت ماشاءت يعنى كما ان من يتبع آثار الهزبر ينال مافضل من مأكولاته كذلك فكل من يتبع آثار ائمة الاسلام ينال شيأ من بقاياهم (ثم انى) بكسر الهمزة (مع انى) بفتح الهمزة (بالقصور معترف ومن بحور) جمع بحر (نحور) جمع نحر بمعنى الصدر او موضع القلادة من الصدر واضافة البحور اليه من اضافة المشبه به الى المشبه (النحارير) جمع نحرير (مغترف) من الغرف (قداستهوانى) اى جعلنى ذاهوى واشتياق على ما نقل عنه (الشعور بمكنونات) يقال كن الشئ ستره (ضمائر الاحبار) بالحاء المهملة جمع حبر اى المتبحر فى العلم (واستهامنى) الاستهامة من الهيام بمعنى اشد العطش وايضا الجنون من العشق كذا نقل عنه (العثور) اى الاطلاع (على مخزونات سرائر الاخيار ولم أر اليه) اى الى الشعور والعثور (سبيلا غير الجمع والترتيب) اى جعل كل شئ فى مرتبته (ولم اجد عليه دليلا سوى النقد) يقال نقدت الدراهم اذا نظرتها لتعرف جيدها من زيفها (والتهذيب) بيان للنقد (فرتبت اولا عجالة) فى القاموس العجالة بالضم والكسر ما تعجلته من شئ (انيق النظام) انيق على وزن كريم حسن معجب هو من قبيل مررت برجل منيع جاره (بل مجلة) عطف على عجالة هو بفتح الميم صحيفة فيها الحكمة ومنه ظهر وجه الترقى (ريق الانتظام) ريق كل شئ احسنه (منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين مع زوائد) متعلق بكل من الانطواء والاحتواء (من فوائد) بيان للزوائد (اقتنصها) اى اصطادها (سهام النظر الصائب وقلائد) جمع قلادة (من فرائد) جمع فريدة بمعنى اللؤلؤ لايخفى عليك مناسبة تعلق الفوائد بالزوائد والفرائد بالقلائد (نظمها) اى القلائد (ايدى الفكر الثاقب) تشبيه الفكر بناظم اللآلى كناية وذكر الايدى تخييل والنظم ترشيح (ثم ألقيتها فى زوايا الهجران ونسجت عليها عنا كب النسيان) كناية عن الترك حتى صار نسيا منسيا (لما انى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد افضل ديدنهم) اى عادتهم ودأبهم (الجور) اى الميل (عن سبيل السداد) اى الصواب من القول والفعل (ومنهج الرشاد) الرشد الصلاح والرشاد اسم منه (وامثل هجيراهم) بكسر الهاء والجيم المشددة

*طرائح جرالوحش اذهو راتع * ثم انى مع انى بالقصور معترف * ومن بحور نحور النحارير مغترف * قداستهوانى الشعور بمكنونات ضمائر الاحبار * واستهامنى العثور على مخزونات سرائر الاخيار * ولم أر اليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم أجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب * فرتبت اولا عجالة انيق النظام * بل مجلة ريق الانتظام * منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين * مع زوائد من فوائد اقتنصها سهام النظر الصائب * وقلائد من فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب * ثم القيتها فى زوايا الهجران * ونسجت عليها عنا كب النسيان * لما انى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد * افضل ديدنهم الجور عن سبيل السداد ومنهج الرشاد * وامثل هجيراهم

بعدها ياء اى دأبهم وشأنهم (تمزيق) اى تفريق (الادم) بفتحتين جمع اديم وهو الجلد المدبوغ لفظ ضرب به المثل فى مقام الذم (قد سلكوا ترهات الضلال) جمع ترهة بتشديد الراء بمعنى الباطل و الضلال ضد الهدى (من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا ام) بمعنى بل (تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون) اى الحق (ان) نافية (هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا) اى سبيل الخير (حتى) متعلق بالقيتها (امرت بلسان الالهام لاكوهم من الاوهام) اشارة الى ماتقل عنه فى الحاشية من انه امر فى منامه بتحشية متنه (ان اميط) يقال اماط الاذى عن الطريق نحاه وازاله (عن وجهها) اى وجه المجلة (اللثام) وهو ماعلى فم المرأة من النقاب كأنه شبه المجلة بالمرأة المحجوبة فيكون ذكر الوجه تخييلا و اللثام ترشيحا (واظهرها بين ظهر انى) مقحم (الانام فشمرت) يقال شمر ثوبه رفعه (عن ساق الجد فى الانتقاد) اى شمرت ذيل المنع عن ساق الجد فى التهذيب و التنقيح يقال انتقد الدراهم اخرج زيوفها (وامسيت) اى دخلت فى المساء وهو خلاف الصباح على مافى المصباح (سهدا) بضم السين والهاء القليل النوم (فى الاجتهاد وسهرة) كهمزة كثير السهر (فى الارتياد) اى فى الطلب * فجاءت) من البحر الطويل وزنها فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن عروضه وضربه مقبوض (بحمد الله ذى الفضل والندا*) اى الجود (وتوفيقه) عطف على حمد الله (كالبدر) مرتبط بجاءت (من) متعلق ببدا (مشرق بدا*) اى ظهر وطلع (اضاءت بها) اى بالمجلة اى صارت بها مضيئة ومنكشفة (سبل الفروع) اى المسائل الشرعية الفرعية و المراد بالسبل دلائلها الجزئية (قويمة*) حال من السبل (وامسى بها) اى صار بالمجلة (نهج الاصول) ونقل المراد بالاصول الادلة الاربعة وبالنهج انواعها ووجوهها من العام والخاص والظاهر والنص والمشهور والمتواتر وغيرها (مسددا*) التسديد التوفيق بالصواب و المراد هنا الانكشاف التام والاستحكام (بها) اى بالمجلة (نال اغصان الفروع نضارة*) والمراد باغصان الفروع مايتشعب منها (بها صار بنيان الاصول مشيدا*) اى مستحكما (اذا راءت) بالمد للوزن من باب فاعل بمعنى رأى من الثلاثى لعدم استقامة معنى فاعل (الحذاق غرة وجهها*) اى وجه المجلة و الغرة فى جبهة الفرس بياض فوق الدرهم شبهها بالفرس فذكر الغرة تخييل (تجلت لهم عقدا) بالكسر القلادة

تمزيق الادم قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا * ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا * حتى امرت بلسان الالهام لاكوهم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام * واظهرها بين ظهر انى الانام * فشمرت عن ساق الجد فى الانتقاد وامسيت سهدا فى الاجتهاد وسهرة فى الارتياد

* فجاءت بحمد الله ذى الفضل والندا *
وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا
اضاءت بها سبل الفروع قويمة
وامسى بها نهج الاصول مسددا
*بها نال اغصان الفروع نضارة *
بها صار بنيان الاصول مشيدا
اذا راءت الحذاق غرة وجهها
تجلت لهم عقدا ودرا منضدا

(ودرا منضدا) نضد متاعه وضع بعضه فوق بعض (لئن نظروا) بمعنى الفكر (فيها) اى فى الجملة (بعقل مؤيد *) اى مستقيم (يروا كل مافيها بنقل مؤكدا *) الجار متعلق بمؤكدا (ومن جد فى تحصيلها حج خصمه *) اى غلب عليه بالحجة (ولو) وصلية (كان عون الخصم سيفا مهندا *) اى السيف المصنوع فى الهند مشهور بغاية الحدة (الهى كما وفقت للجمع) اى جمع الجملة (أعطها *) اى الجملة (قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا * لعل لسانا صانه الله) اى اللسان (عن اذى *) اى بالاطالة (يقول) خبر لعل (ويدعو لى) عطف على يقول (الها) مفعول يدعو (ممجدا * جزى الله) مقول القول (فى اولاه) بضم الهمزة (خيرا بما سعى * وأولاه) بفتح الهمزة اى جعله وليا (فى اخراه عيشا مرغدا *) اى موسعا طيبا (ثم لما احسست فيها الايجاز وان) وصلية (لم يبلغ مرتبة الالغاز) الغز فى كلامه اذا عمى مراده (وآنست) بالمد ابصرت (فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها) فى المصباح اعضل الامر اشتبه (وتفصيل اجمالها مع تحقيق للمرام وفق مايراد وتدقيق فى المقام فوق مايعتاد بمعان يتلذذ بدركها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلألأ خلال السطور كأنها نور على نور) الاول عبارة عن الفاظ الشرح والثانى عن الفاظ المتن (شعر * كان الثريا) هى كوكب معروف (علقت فى جبينه * وفى انفه الشعرى) بكسر الشين كوكب معروف (وفى خده القمر * وسميته) اى الشرح (مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا) اى عاديا اذ لا ايجاب ولا وجوب على الله تعالى (لنجاتى فى يوم الدين ثم المأمول) اى المرجو (من المأمون من الاعتساف والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر) اى لا يسارع (الى الرد والانكار ويقبل) عطف على لا يبادر (على اعمال الروية والافتكار لعله) راجع الى المأمون من الاعتساف (يؤنس) اى يبصر (من جانب الطور) بضم الطاء جبل معروف فيه اشارة الى قصة موسى عليه السلام (جذوة نار) اى شعلة نار (وفى ظلمة الليل البهيم) اى شديد السواد (غرة نهار) اى وقع لموسى عليه السلام كذلك فى ليلة مظلمة (وان وقع فيه) اى فى الشرح (عثرة) اى زلة (وزلل او وجد فيه هفوة) اى زلة (وخلل فعلى الواقف) على تلك الزلة (ذى المروءة) صفة الواقف (ان يصلح

* لئن نظروا فيها بعقل مؤيد *

* يروا كل مافيها بنقل مؤكدا *

* ومن جد فى تحصيلها حج خصمه *

* ولو كان عون الخصم سيفا مهندا *

* الهى كما وفقت للجمع اعطها *

* قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا *

* لعل لسانا صانه الله عن اذى *

* يقول ويدعو لى الها ممجدا *

* جزى الله فى اولاه خيرا بما سعى *

* واولاه فى اخراه عيشا مرغدا *

ثم لما احسست فيها الايجاز * وان لم يبلغ مرتبة الالغاز * وآنست فيها الاشكال * وان لم يصل حد الاخلال * شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها * بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها مع تحقيق للمرام وفق مايراد * وتدقيق فى المقام فوق مايعتاد * بمعان يتلذذ بدركها القلوب وينشرح الصدور * والفاظ تتلألأ خلال السطور كانها نور على نور (شعر) كأن الثريا علقت فى جبينه *

* وفى انفه الشعرى وفى خده القمر *

وسميته مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا لنجاتى فى يوم الدين ثم المأمول من المأمون من الاعتساف والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار * ويقبل على اعمال الروية والافتكار * لعله يؤنس من جانب الطور جذوة نار * وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل * او وجد فيه هفوة وخلل * فعلى الواقف ذى المروءة ان يصلح

مايرى من الخطل) اى الخطأ الفاحش (او يصفح) اى يعرض (عمايستوجبه من اللوم والعذل) اى الملامة (فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ماتمنى عندهم من الاحسان *شعر*

لئن ادركت فى نظمى فتورا ❊ ووهنا فى بيانى للمعانى

فلاتنسب بنقصى ان رقصى ❊ على مقدار تنشيط الزمان)

فيه شكاية من زمانه (وها انا اشرع فى شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو الملجأ فى كل باب واليه المرجع والمآب)

م

مايرى من الخطل ❊ او يصفح عما يستوجبه من اللوم والعذل ❊ فان ترك الاساءة من اخوان الزمان ❊ نهاية ماتمنى عندهم من الاحسان

(شعر)

* لئن ادركت فى نظمى فتورا *
* ووهنا فى بيانى للمعانى *
*فلاتنسب بنقصى ان رقصى *
* على مقدار تنشيط الزمان *

وها انا اشرع فى شرح الكتاب ❊ مستعينا بالملك الوهاب ❊ وهو الملجأ فى كل باب واليه المرجع والمآب



الجلد الاول من حاشية مرآة الاصول للفاضل محمد الازميرى

بسم الله الرحمن الرحيم

يارب لك الحمد كما ينبغى لجلال وجهك وعظيم سلطانك ❊ وصل وسلم على محمد وآله كما يليق بكمال فضلك وتمام احسانك وجزيل نعمك (امابعد) فيقول المفتقر الى الله تعالى محمد بن ولى بن رسول القرشهرى ثم الازميرى ان علم اصول الفقه قد حاز من مراتب جهات شرف العلم اسناها ❊ فصار عند ائمة الدين من ذوى التحقيق والتدقيق من اعلى المطالب واسماها ❊ وان مختصر الفاضل الشهير بمنلا خسرو قد احتوى من قواعده على اهمها واولاها ❊ ومن فرائد فوائده على الطفها واحسنها كما انطوى شرحه من دلائله العقلية على اوثقها واتمها ❊ ومن النقلية على اوضحها واجلاها ❊ وقد الجأنى طلبتنا الكرام حين اردت الاشتغال بتدريسه ان اكتب ما يزيل مغلقاته ويكشف معضلاته واعتذرت عن ذلك لقلة البضاعة واشتغالى بما هو اهم منه اعنى الفتوى ولم يقبل ❊ فعزمت عليه مستعينا بالله تعالى لا لجهل منى بقصر الباع ولا لزعمى كونه عجب العجاب ❊ ولا لادعائى ان ما اوردته اصابة منى وخطأ من يناقشنى من ذوى الفضل الانجاب ❊ معاذ الله تعالى بل ليكون عونا لى عند العود والحساب ❊ ولمثلى من الاخلاء والاحباب ❊ فالمأمول من جنابهم الجليل ان لا ينسونى من الدعاء

بسم الله الرحمن الرحيم
الباء للملابسة

ولا يبادروا الى الرد والانكار * ويقبلوا على اعمال الروية والافكار * وها انا اشرع فيما اردت تحريره مستعينا بالملك الوهاب * واليه المرجع والمآب (قوله الباء للملابسة) اختلفوا فى هذه الباء ذهبت فرقة الى انها للاستعانة وصاحب الكشاف الى انها للملابسة والمصاحبة واختاره المصنف واستدلوا عليه بوجوه * الاول ان باء المصاحبة اكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسيما فى المعانى وما يجرى مجراها من الاقوال * الثانى ان التبرك باسم الله تعالى تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانها مبتذلة وغير مقصودة بذاتها * الثالث ان ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك بها فينبغى ان يرد عليهم فى ذلك * الرابع ان الباء اذا حملت على المصاحبة والملابسة كانت ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل المبتدأ به باسم الله تعالى من باء الاستعانة التى تدخل على الآلة * الخامس ان التبرك باسم الله تعالى معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدئ به فى اموره بخلاف جعله آلة فانه يحتاج الى تأويل لا يهتدى اليه الا نظر دقيق وهو ان المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يجئ معتدا به فى الشرع حتى يصدر بذكر اسم الله تعالى جعل فعله مفعولا باسم الله كما يفعل الكتب بالقلم والآكان فعله كأن لم يكن فى الشرع كما انه لو لم يكن القلم لم يحصل الكتب فى الخارج * السادس ان كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالآخرة الى التبرك وليس فى اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به * اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان باء الملابسة اكثر من باء الاستعانة فمن ادعى فعليه البيان والاستقراء لا يصلح دليلا فى امثاله * وعن الثانى بان كونه مبتذلا وغير مقصود غير ملحوظ ههنا بل الملحوظ كون الفعل غير معتد به شرعا بدون التصدير به وهذا ارجح من جهة التبرك * وعن الثالث بانا لا نسلم ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم كان على وجه التبرك به لجواز كون مرادهم الاستعانة * وعن الرابع ان باء الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه فى جميع اجزاء الفعل اذ ليس التقدير ابتدئ القراءة بل اقرأ باستعانة اسم الله تعالى ففى باء الاستعانة * دلالة على تلك الملابسة مع زيادة * وعن الخامس ان العبرة للخواص لا العوام فالدقة من اسباب الترجيح لا الرد * وعن السادس انا لا نسلم انه ليس فى اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به فان جعله آلة يشعر بان له زيادة مدخل فى الفعل ويشتمل على جعل الموجود لفوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعد من محسنات الكلام اقول كل ما ذكر وان كان لا يخلو من التكلف الا ان المعتمد عندى ترجيح الاستعانة لان

والظرف حال من ضمير ابتدئ

المقام مقام الاستعانة باسم الله تعالى لشروعه فى فعل لا بد له فيه من الاستعانة من الله تعالى لا الاخبار بان فعله ملتبس باسم الله تعالى وبه يندفع ماقيل انه للتعدية على معنى اجعل اسم الله مبتدأ به اولا كما فى ذهبت بزيد اى جعلته ذاهبا لان المقام ليس مقام الاخبار بانه جعل اسم الله تعالى اولا ومبتدأ به (قوله والظرف حال من ضمير ابتدئ) اشارة الى ان الباء ليست متعلقة بابتدئ لانها لوكانت متعلقة به يكون الظرف لغوا منه لا حالا من ضميره فيكون صلة له واقعا موقع المفعول او للاستعانة كما فى كتبت بالقلم وكلاهما ليس بمراد ههنا اما كونها صلة فلانه يفيد ايقاع الابتداء على اسم الله تعالى لكونه واقعا موقع المفعول وهو ليس بمقصود بل المقصود ايقاع الابتداء على الكتاب ولانه صرح فيما بعد ان مفعول ابتدئ هو الكتاب فلا يكون اسم الله تعالى مفعولا له اذ لا يكون له الا مفعول واحد واما كونها للاستعانة فلتصريحه من قبل بانها للملابسة فاذا لم يكن ظرفا لغوا متعلقا بابتدئ يكون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف نسيا منسيا اعنى متلبسا حالا من ضمير ابتدئ على ما صرح فى التلويح وفى تعليقاته وههنا بحث وهو انهم صرحوا بان المقدر فى مقام الشروع فى امر بالتسمية لفظ ما جعلت التسمية مبدأ له كاقرأ للقارئ واذبح للذابح واشرب للشارب الى غير ذلك من خصوصيات الافعال وقالوا ان من ادلة تعيين المحذوف الشروع فى فعل بالتسمية فانه يفيد ان المحذوف لفظ ذلك الفعل الذى شرع فيه فعلى هذا ينبغى ان يقدر ههنا اصنف او اؤلف لان المقام مقام الشروع فى التصنيف فتقدير ابتدئ مما لا دليل عليه فان قيل ان تقدير الابتداء اولى لانه اعم من خصوصيات تلك الافعال فانه يقال بسم الله ابتدئ التصنيف والقراءة والشرب والاكل الى غير ذلك فكان بالتقدير اولى ولهذا كان النحاة يقدرون متعلق الظرف المستقر عاما كالحصول والكون ولان فعل الابتداء مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبدأ بها فتقديره اوقع فى المعنى قلنا ان الابتداء وان كان عاما لخصوصيات الافعال الا ان تقدير تلك الخصوصيات امس بالمقام واوفى بتأدية المرام فانك اذا قدرت اصنف فى مقام التصنيف يدل على تلبس التصنيف كله بالتسمية على وجه التبرك او الاستعانة واذا قدرت ابتدئ التصنيف يفيد تلبس ابتداء التصنيف بها لا غير والاستشهاد بقول النحاة لا يجديه نفعا فان ماذكروه تمثيل وتقريب لاطراده لا نفى للخصوصيات فانك اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او فى البصرة كان المقدر راكب او معدود او مقيم واما قوله ان الابتداء مستقل

(فى المقصود)

وحامدا حال اخرى امامن ذى الحال الاول اوضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق

فى المقصود بالتسمية فسلم لكن هذا المقصود حاصل بأن يبتدأ بها فى اوائل الافعال سواء قدر لفظ الابتداء او الفاظ خصوصيات تلك الافعال والتحقيق ان الظرف المستقر ماحذف عامله واستقر معناه فيه وفهم منه وامر العموم والخصوص فيه مفوض الى القرينة فان كان المقام مقام العموم بان لم يفهم منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان كان المقام مقام الخصوص بان فهم منه مع العامة شئ من الخصوصيات بحسب القرينة كان المقدر تلك الخصوصيات بحسب المقام كما فى الامثلة السابقة من نحو زيد على الفرس او من العلماء وذلك لايخرجها عن كونها ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام ايضا لتوجيه الاعراب فقط ولما كان تقدير الافعال العامة ضابطا مطردا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف وعام كذا حققه الشريف العلامة وقد يقال ان الدليل على تقدير ابتدئ اقتران التسمية بالابتداء كما ان الشروع فى الفعل قرينة دالة على تقدير ذلك الفعل فتعارضا فيرجح دليل تقدير الابتداء بعمومه (قوله اوضميرها) اى ضمير الحال الاولى المنتقل من عامله المحذوف الى الظرف فانه لما حذف متلبسا انتقل ضميره الى الظرف (قوله على الترادف او التداخل) على ترتيب اللف والنشر (قوله والاول اوفق) اى جعل حامدا حالا من ضمير ابتدئ اوفق للمقام من جعله حالا من ضمير الحال الاولى لان المقام مقام جعل كل منهما قيدا للابتداء حالا منه تسوية ورعاية للتناسب بينهما وذلك يحصل بجعله حالا من ضمير ابتدئ وانما كان المقام هكذا لان مقصوده من اختيار طريقة الحال التوفيق بين حديثى الابتداء على ماسيأتى وذلك لايكون الا بجعلهما قيدا للابتداء هذا وههنا بحث وهو ان قوله اوفق يشعر بان جعله حالا من ضمير الحال الاولى موافق للمقام وليس كذلك من وجوه * اما اولا فلانه صرح فى حاشيته على التلويح ان جعل حامدا حالا متداخلة من ضمير الحال الاولى لايجوز لكونه مخلا بالتسوية بينه وبين التسمية اكثر من اخلال العطف * واما ثانيا فلان التوفيق بين الحديثين لايتأتى الا بجعله حالا من ضمير ابتدئ لامن ضمير الحال الاولى لانه مبنى على جعل الابتداء ابتداء عرفيا ممتدا وذلك لايكون الا بجعله حالا من ابتدئ * واما ثالثا فلما سيأتى من قوله فلما قيده بالاحوال فان ضمير قيده راجع الى الابتداء المطلق * واما رابعا فلما سيأتى ايضا من قوله وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية فان اخلال جعله حالا من ضمير الحال الاولى بالتسوية اكثر من اخلال

والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطريقة المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذى بال لايبدؤ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهوا جذم وما اخرجه النسائى ابو داود كل كلام لايبدؤ فيه بحمد الله فهوا جذم

هذا العطف على ماصرح به نفسه فى حاشيته على التلويح (قوله والمعنى) اى المعنى على تقدير كون الباء للملابسة وكون كل من الظرف وحامدا حالا من ضمير ابتدئ متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا فان قيل فعلى هذا ينبغى ان يقال متلبسا باسم الله لان التبرك غير الملابسة قلنا نعم الا انه قصد تصوير المعنى وبيان ان المراد بالملابسة ههنا هى الملابسة بطريق التبرك لامطلقا فقال متبركا ولم يرد ان الباء متعلق بالتبرك حتى يرد عليه لزوم كون الظرف على مذهب من خصص المستقر بالافعال العامة ولان التبرك من معانى الباء حتى يرد عليه ان الباء ههنا للملابسة لاللتبرك وان التبرك لم يعد من معانى الباء اصلا فكيف يجعل ههنا من معناه واما مايقال من ان الباء موضوعة لجزئيات الملابسة ومنها التبرك فحملت ههنا على بعض معانيها بقرينة المقام فيكون المراد بالملابسة السابقة هى الملابسة الصادقة على هذا الجزئى من جزئياتها فليس بشئ لانه لايلزم من اتصاف بعض جزئياتها بالتبرك كون التبرك معنى موضوعا له لانه انما وضع لذوات الجزئيات لالصفاتها فان قيل لم اخر ابتدئ مع كونه عاملا اجيب بان الاهم ذكر اسم الله تعالى لاالفعل نفسه لان المشركين يبتدؤن باسم آلهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى (قوله آثر هذه الطريقة) اى طريقة الحال فى التحميد والتصلية من ضمير ابتدئ لان المشعر بوجه التوفيق الآتى بيان جعله حالا من ضمير ابتدئ لاجعله حالا من ضمير الظرف على ماسيظهر لك (قوله على الطريقة المتعارفة) اى فى مقام الحمد وهى ايراد جملة يكون عنوان الحمد والصلاة فيها عمدة لاقيدا سواء كانت جملة فعلية او اسمية (قوله اشعارا بالتوفيق) يعنى ان المصنف لمارأى ان حديثى الابتداء متعارضان بناء على ان المتبادر من الابتداء هو الآنى ومن المعلوم انه لايمكن الابتداء بامرين فى آن واحد فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر فتعارضا وكلام الشارع عليه السلام عار عن امثاله وان ماذكره القوم فى وجه التوفيق لايخلو عن شوب ضعف اراد ان يوفق بينهما بأدق وجه واحسنه بحيث تكون عبارته مشعرة بذلك الوجه وهو حمل الابتداء فى الحديثين على العرفى الممتد فاختار فى الحمد طريقة كونه حالا من ضمير ابتدئ على الطريقة المتعارفة اشعارا بذلك الوجه وتسوية بينه وبين البسملة ورعاية للتناسب بينهما فى جعلهما قيدا من الابتداء وحالا منه فان كونهما حالا منه يدل على انه اراد بالابتداء ابتداء عرفيا يمتد من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث وهو المعتبر فى العرف فى ابتداء الكتاب لان الاحوال قيود

(وشروط)

وشروط والمقيد لايوجد بدون القيد والمشروط بدون الشرط فالابتداء لايوجد بدون البسملة والحمدلة بل يقارن كلامنهما على السواء والطريقة المتعارفة وان امكن حملها على هذا الوجه من التوفيق الاانها خالية عن الاشعار به والتسوية المذكورة فالابتداء على هذا التوجيه معنى بسيط يمتد من حين الشروع فى التصنيف الى الشروع فى المقصود ويقترن بقيود مذكورة من البسملة والحمدلة والتصلية والابتداء بالبسملة لايفوت الابتداء بالحمدلة على هذا المعنى لانه زمانى لاآنى وكون الباء للملابسة او للاستعانة غير ملاحظ فيه بل يصلح على كل منهما لكن الشارح لما حمله على الملابسة صور المعنى على الملابسة ايضا ومعنى الحديثين على هذا التقدير ان كل امر ذى بال لابد ان يذكر قبل الشروع فى المقصود منه البسملة والحمدلة من حين الشروع فى التصنيف الى الشروع فى المقصود والقوم ذكروا فى التوفيق وجوها* منها حمل الابتداء فى احد الحديثين على الابتداء الحقيقى وفى الآخر على الاضافى ثم جعلوا الابتداء بالبسملة حقيقيا وبالحمدلة اضافيا عملا بالكتاب والاجماع على قياس القصر الحقيقى والاضافى فالابتداء الحقيقى بالنسبة الى جميع ماعداه والاضافى بالنسبة الى بعض ماعداه اعنى مابعده فلا يردان الابتداء الحقيقى انما يكون باول اجزاء التسمية لابالتسمية نفسها لان الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لاينافى ان يكون بعض اجزاء المقدم مقدما على بعض آخر منها فحاصل هذا التوجيه سلمنا ان المراد من الابتداء فى الحديثين هو الآنى لكن التعارض مندفع بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى لامكان اجتماعهما فى آن واحد بأن تكون نهاية البسملة بداية الحمدلة فكان الابتداء بهما فى آن واحد* ومنها حمل الباء على الاستعانة يعنى سلمنا ان المراد بالابتداء فيهما هو الابتداء الآنى الحقيقى لكن التعارض مندفع ايضا بحمل الباء فيهما على الاستعانة لاعلى الصلة ومن المعلوم انه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فى آن واحد فيجوز ان يستعان فى الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بأمور أخر ايضا فى آن واحد لان الاستعانة بامر لاتنافى الاستعانة بامر آخر فى آن واحد كالاستعانة بالقلم والقرطاس وغيرهما فى آن واحد واعترض عليه بوجهين* احدهما لزوم كون كل من البسملة والحمدلة خارجا من الكتاب اذلا يجوز الاستعانة فى الشئ بجزئه لعدم جواز كون جزء الشئ آلة له * والثانى ان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية

يوجد فى آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس واجيب
عن الاول بالتزام خروجهما ومنع بطلان اللازم ومن ادعى الجزئية فعليه
البيان وقد يجاب عنه بمنع الملازمة وقوله اذ لا يجوز الاستعانة فى الشئ بجزئه
ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء الشئ مقصودا اصليا له وبعض اجزائه غير
مقصود بل جعله آلة للمقصود منه فان قيل فعلى هذا يلزم كون اسم الله تعالى
آلة ووسيلة وفيه ترك التأدب قلنا قال الشريف العلامة فى حاشية الكشاف ان
كون اسم الله تعالى آلة ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع الى معنى
التبرك وعن الثانى بانا لا نسلم ان ابتداء شئ باستعانة التسمية يوجد فى آن التلفظ
بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال
فى التحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق
من اول المشروع فيه الى آخره ولو كانت الاستعانة فى آن التلفظ بها فقط يلزم
ان لا يكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود
التلفظ بالتسمية فى وقت الشروع فى ذلك الامر ولعل منشأ الاعتراض توهم
ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها
عند تركها اقول معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء بالشئ حال
كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك فى ان الابتداء بهذا
المعنى يكون فى آن واحد وان كانت الاستعانة بهما فى زمان مستمر ولا تنافى بين
كون الابتداء بالشئ آنيا وبين كون الاستعانة بهما زمانيا بل لا تنافى بين كون
الاستعانة بهما والابتداء بالشئ آنيا بان تكون نهاية الاستعانة بداية الابتداء * ومنها
حمل الباء على الملابسة فى الحديثين والابتداء فيهما على الابتداء الآنى الحقيقى
ايضا ومن المعلوم انه يمكن الملابسة بامرين فى آن واحد وذلك لان معنى الملابسة
الملاصقة والاتصال وهو اعم من الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون
ذلك الشئ جزأ لذلك الامر ومن الملاصقة بالشئ على وجه المجاورة بان يذكر
الشئ قبيل ذلك الامر بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدئ
او المبتدأ بهما اما التلبس بالحمد فظاهر لان آن الابتداء بالكتاب آن التلبس بالحمد
بعينه لكونه جزأ منه واما التلبس بالبسملة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان
بينهما فلا وجه لما يتوهم من ان التلبس بهما آن الابتداء محال لان التلبس بهما
لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ بالتلبس بالبسملة
لا يكون متلبسا بالحمدلة ولو عكس لا يكون متلبسا بالبسملة فان قيل سلمنا ان معنى

الملابسة ماذكرت وانه لامنافاة بين الملابستين بهذا المعنى لكن الكلام ليس فى الملابستين بل فى ان الابتداء ملابسا بامرينا فى الابتداء ملابسا بامر آخر فى آن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملابسا بالتسمية ينافى الابتداء ملابسا بالتحميد فى آن واحد اجيب عنه بمثل مامر فى الاستعانة وهو ان يقال معنى الابتداء ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء (قوله ووجهه) اى وجه الاشعار او وجه التوفيق (قوله فيقارنه) اى يقارن ابتداء الكتاب بالمعنى العرفى الممتد فحينئذ تحمل المقارنة على معنى المصاحبة والمجاورة واما لوكان المراد بالابتداء هو الابتداء الآنى فتحمل المقارنة على المعنى الاعم من المصاحبة ومن مقارنة الجزء للكل على ماذكرناه (قوله والحمد) الظاهر انه بالرفع عطف على قوله التبرك انما عطف لفظ الصلاة عليه مع انها لم تذكر فى الحديث لانه عطف فى المتن لفظة مصليا على حامدا ولان قضية العدول عن الطريقة المتعارفة الى طريقة الحال قدكانت فيهما تأمل (قوله فلما قيده بالاحوال) هذا وما قبله على ان الحمد حال من ضمير ابتدئ كالتسمية تسوية بينهما الا من ضمير الظرف تأمل تعرفه (قوله ابتداء ممتدا لايوجد بدون شئ منها) نقل عنه فى الحاشية اى لايتحقق ولا يتم بحيث ينقطع وينتهى وهو لاينافى ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية والتحميد فيتأتى التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين فانها لاتوجد ولاتتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم فى كل جزء من اجزاء المسافة فتأمل انتهى وبهذا يندفع مايتوهم من ان الظاهر من قوله ابتداء ممتدا لايوجد بدون شئ منها ان المراد ههنا هو الابتداء الحاصل بمجموع الاحوال المذكورة فلايكون عاملا بواحد من الحديثين فان مقتضاه هو الابتداء بواحد من التسمية والتحميد لا الابتداء المتحقق بمجموع الاحوال ووجه الاندفاع ان الابتداء المتحقق بواحد منهما حاصل قبل الابتداء المتحقق بمجموع الاحوال الثلاثة فيكون عاملا بكل من الحديثين فان قيل نعم لانه يلزم حصول الابتداء المتحقق بواحد منها ضمنا لا اصالة والمطلوب هو الثانى لا الاول قلنا ممنوع الاترى ان الحركة الحاصلة فى اى جزء من اجزاء المسافة حركة مستقلة مع انها حاصلة قبل حصول مجموع الحركة (قوله لكنه قدم) وجه الاستدراك على ماذكره فى حاشية التلويح بيان وجه تقديم التسمية على التحميد مشيرا الى جواب سؤال ورد على التوفيق السابق حيث قال فيها ولما ورد ان التوفيق

ووجهه ان ابتداء الكتاب يعتبر فى العرف ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلاة فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لايوجد بدون شئ منها اذلا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة

لان التعارض الظاهرى بين النصين بناء على حمل الابتداء على الآنى باق بعدو الجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى فتأسى بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر وأشاده وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتى مايبتنى عليه غيره

المذكور انما يتأتى اذا حمل الابتداء فى الحديثين على العرفى الممتد وهو خلاف الظاهر اذلا يطلع عليه الا الآحاد من المدققين واما اذا حمل على الظاهر المتبادر الى الاذهان وهو كونه آنيا فلا يتأتى ذلك التوفيق بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهرى الخ وقال فى تعليقاته على تلك الحاشية وانما قال مشيرا الى الايراد وجوابه لان هذا القول انما يفيد هذا الايراد مع جوابه بطريق الاشارة حيث لم يكن سوقه له بل لبيان وجه تقديم التسمية على التحميد صورة فان بيانه لما كان موقوفا على ذلك اورده بالاستتباع فيكون عبارة فى ذلك واشارة فى هذا فليتأمل انتهى فحق العبارة على هذا ان يقال لكنه قدم التسمية صورة تأسيا بالكتاب الخ لكنه ادرج بينهما الايراد المذكور مع جوابه لما ذكره من التوفيق وفيه اشارة الى انه وفق بين الحديثين بتوفيقين احدهما بعبارته والآخر باشارته (قوله باق بعد) علله فى حاشيته على التلويح بقوله اذ الابتداء باحد الامرين على تقدير حمله على الآنى مفوت للابتداء بالآخر بلا مرية واما اذا حمل على العرفى الممتد فلا يتصور التعدد فيه والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن حينئذ ايضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى فلم نكتف بالتوفيق السابق بل صرنا الى هذا التوفيق فقدمنا التسمية تأسيا بالكتاب وعملا بالاجماع (قوله وترك العاطف) دفع لما يتوهم ان الترتيب لما اعتبر بين البسملة والحمدلة كان الظاهر عطف الثانى على الاول ووجه الدفع ان العطف لما كان مخلا بالتسوية المقصودة ههنا لم يعطف فان قيل من اين علم ان التسوية مقصودة ههنا قلت علم من الحديثين المذكورين ولهذا ذكر مصليا بالعطف لعدم قصد التسوية فيه اذ لا حديث فيه (قوله آثر الموصول للتفخيم) فان فى هذا الابهام من التفخيم مالا يخفى كأنه لفخامته صار بحيث لا يدرك او صار كأنه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى عن التعيين ونقل عنه فى الحاشية او لان ذاته تعالى مبهم لا يدرك كنهه وآثر الموصول المبهم ليناسب اللفظ معناه انتهى تأمل (قوله اى احكم من الشيد وهو الجص) قال فى المصباح الشيد بالكسر الجص يقال شدت الباب اشيده من باب باع بنيته بالشيد فهو مشيد وشيدته تشييدا بالتشديد اطلته ورفعته انتهى فعلى هذا الاولى ان يقول فى المتن لمن شاد من الثلاثى بمعنى بنى على وجه الاحكام وهو المناسب لقوله من الشيد وهو الجص فيكون قوله اى احكم تفسيرا بلازم

(معناه)

والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ماهو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ماينبنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق اوالواضح الاعجاز (ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم

معناه لان الاحكام من لوازم البناء بالجص وقوله من الشيد ليس بيان الاشتقاق لان الفعل لايشتق من الجامد بل بيان للمعنى المراد ههنا تأمل وعلى مانقل من الاساس شادوأ شاده وشيده بمعنى رفعه فالاولى حينئذ ان يفسر برفع (قوله لغة الطاعة) وله معان اخر ذكرها فى القاموس (قوله وعرفا وضع الهى سائق آلخ) خرج بقوله الهى الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية والاوضاع الصناعية وبقوله سائق خرج الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وامطار السماء وبقوله لذوى العقول خرج الاوضاع الالهية الطبيعية التى لاتختص بذى العقول كالطباع التى تهتدى بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وبقوله باختيارهم خرج الاوضاع الاتفاقية والقسرية كالوجدانيات (قوله المحمود) مفعول الاختيار خرج به الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى ان الوضع الالهى سائق بذاته الى الخير لانه ماوضع الالذلك كذا قال بعض المحققين لكنه قال العبادى فى حاشية جمع الجوامع وقوله الى ماهو خير بالذات احتراز عن نحو صناعتى الطب والفلاحة فانهماوان تعلقتا بالوضع الالهى اعنى تأثير الاجرام العلوية والسفلية وكانتا سائقتين لذوى الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليستا تؤديانهم الى الخير المطلق الذاتى اعنى مايكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهو السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية انتهى فالظاهر منه ان المحمود صفة الاختيار وان قوله بالذات متعلق بالخير (قوله العقائد الكلامية) والمراد بالعقائد هى المسائل المعتقدات وبالكلامية هى المنسوبة الى علم الكلام وهو علم بامور يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه عنها فتكون العقائد منسوبة الى الكلام من حيث الاثبات (قوله من الاحكام الفرعية العملية) فيه رد على من قال ان المراد بالفروع اصول الفقه (قوله متعلق بايد) ويجوز تعلقه بشيد ايضا فليتأمل ثم لايخفى عليك ان الكتاب مثبت للاحكام لامؤيد (قوله المبين) من أبان يستعمل لازما ومتعديا فالتفسير الاول على انه متعد والثانى على انه لازم (قوله الواضح الاعجاز) انماوصفه بالاعجاز لانه مالم يكن معجزا لايكون مؤيدا (قوله عطف على حامدا) يريد انه حال من ضمير ابتدئ مثل حامدا كما صرح به فيماسبق فاذا كان حالا منه فالاولى ان يترك العاطف كما فى حامد لان العطف مخل بالتسوية المقصودة ههنا ويمكن ان يقال التسوية انما قصدت بين التسمية والتحميد لان حديث الابتداء انما ورد فى حقهما لافى

ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) اى المتفقين (على استحسان استصحابه) اى عد ايثار صحبته حسنا (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قدذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر لامثبت

حق التصلية تأمل (قوله ابهمه للتعظيم) اى كأنه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى عن التعيين (قوله قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات) قالوا المراد بالبعض المرفوع فى هذا النظم الكريم هو محمد عليه السلام فانه خص بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمعجزات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلمية والعملية الفائتة للحصر وانما ابهم لتفخيم شأنه كأنه العلم المتعين بهذا الوصف فعلى هذا يكون تأييدا لماقبله (قوله حال من مجموع المعطوف الخ) انما جعله حالا دون تأكيد مع انه من الفاظ التأكيد لان اجمعين لايؤكد به المثنى بل يختص بالجمع على ماصرح به فى الكافية والمتعاطفان ههنا ليسا بجمع فلايصح التأكيد باجمعين فان قيل قد صرح اهل التفسير بان اجمعين فى قوله تعالى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين تأكيد مع ان المتعاطفين تثنية قلنا نعم الا ان كلا من المتعاطفين ههنا ذو افراد كثيرة كالجمع فيكون اجمعين تأكيدا فى الحقيقة للجمع لاللتثنية وقاعدتهم المذكورة مختصة بما اذا لم يكن طرفا التثنية جمعا لفظا اومعنى على ماصرح به الشيخ شهاب الدين فى تفسير سورة هود وما نحن فيه ليس كذلك لان المعطوف ههنا وان كان جمعا والمعطوف عليه مفردا لفظا ومعنى فلايصح التأكيد باجمعين والاجماع الحاصل من العطف بالواو لايفيد صحة التأكيد والايخرج الكلام من التأكيد الى التأسيس يعرف بالتأمل فان قيل يجوز ان يكون لفظ اجمعين على صيغة التثنية كما نقل عن الكوفيين والاخفش انه يقال فى المثنى المذكر لأجمع اجمعان رفعا واجمعين نصبا وجرا فعلى هذا يجوز ان يكون تأكيدا للمتعاطفين قلنا نعم الا ان الشيخ الرضى قال ان هذا غير مسموع فلم يلتفت الشارح اليه ثم مراده بالحال ههنا الحال المؤكدة لصاحبها كما فى قوله تعالى ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا على ماذكره فى المغنى لاالمؤكدة لعاملها كما فى قوله تعالى ولى مدبرا ولالمضمون الجملة كما فى قوله زيد ابوك عطوفا (قوله واصول مطلقة) اى مستقلة فى اثبات الاحكام بخلاف القياس فانه ليس بمستقل بل مستند الى الكتاب اوالى السنة والاجماع ولانه اصل من حيث استناد الحكم اليه وفرع من حيث استناده الى الكتاب والسنة بخلاف الثلاثة الاول فانها اصل من كل وجه (قوله لانه مظهر لامثبت) يعنى ان القياس يبتنى على علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلة مستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع والحكم فى الحقيقة مستند الى هذه الثلاثة وأثر القياس

(فى)

فى اظهار الحكم فى الفرع و تغيير وصفه من الخصوص الى العموم بتكرر العلة فيه ومن هنا قيل ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب و السنة و الاجماع و الاصل الرابع هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض عليه بوجوه * الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر اولم يكن والقياس كذلك فلا يضر كونه فرعا لشئ آخر فى كونه اصلا مطلقا * الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر فالقياس اولى بالاصل من تلك الثلاثة بالنسبة الى ذلك لكونه سببا قريبا له * الثالث ان اولوية بعض الاقسام فى معنى المقسم لازمة فى كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث الحرف * الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره فى صورة الفرع وهو معنى الاصالة المطلقة فيكون القياس اصلا مطلقا ايضا * الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لا يكون اصلا مطلقا واجيب عن الاول بانا لا ندعى ان عدم الفرعية معتبر فى مفهوم الاصل حتى يرد عليه ان كونه فرعا لشئ لا ينافى كونه اصلا مطلقا بعد ابتناء الغير عليه بل نقول ان الاصل مقول بالتشكيك والاصل الذى يستقل فى معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرع ذلك الاصل فى الحقيقة مبتنى على ذلك الشئ الآخر كالقياس والاضعف غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصالة * وعن الثانى بان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه والمفضى اليه واثر البعيد انما هو فى الواسطة التى هى السبب القريب لا فى فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد فى معنى السببية والاصالة كذلك الفرع وفيما نحن فيه ليس كذلك لان القياس ليس سببا لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصل له بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع فى الحقيقة * وعن الثالث بانا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام فى كل تقسيم وكيف يتصور ذلك فى تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها او افرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما فى الباب انه يجوز * وعن الرابع بانه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع مثل النص فلا نسلم عدم امكان التغيير بدون التقرير وان اريد

ولانه فرع للثلاثة الاول وذكر اثنين من
المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى
الاستحسان والاستصحاب لان النفى امامنا
او منهم فلابد من امرين وقدم الاستحسان
لثبوته عندنا او لتضمنه القياس المتفق عليه
لا يقال ماذكرته مبنى على ان يكون المراد
بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا
نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى
الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق
فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله تعالى
والصلاة على النبى عليه السلام واله
(فهذه) الفاء اما على توهم اما او على
تقديرها فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار
الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد
اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على
غرر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة
يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة
كل شئ اوله واكرمه (ودرر بحار
المعقول والمنقول) الدرر جمع درة
والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة
فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة
بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة)
اى المعيبة والدخل العيب (حالية)
اى متزينة (بالاشارات) الى الدقائق
والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار
(تقويم) اى مقوم ومعدل (بميزان
برهان الاصول نافع) صفة تقويم
ولهذا ذكره (فى الوصول الى مستصفى
حقائق المحصول) المراد بالمحصول

بحسب علمنا فهو لا يقتضى استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا * وعن الخامس انه بعد تسليم افتقار الاجماع الى السند انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد اجيب عنه بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنى (قوله ولانه فرع للثلاثة الاول) الاولى ان يقول ولانه اصل بالنسبة الى الحكم المستند اليه وفرع للثلاثة الاول فلم يكن اصلا من كل وجه حتى يحسن مقابلته لما سبق من قوله واصول مطلقة (قوله لان النفى امامنا او منهم) فنفى الاستحسان منهم ونفى الاستصحاب منا (قوله فلابد من امرين) احدهما للنفى الذى كان منا والآخر للنفى الذى كان منهم فالاستحسان لما منهم والاستصحاب لما منا (قوله كما تحقق فى موضعه) من ان الارادة ليست بشرط فى دلالة اللفظ على معناه بل الوضع كاف فيها وفيه خلاف مذكور فى محله (قوله فهذه) اشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا حضور للالفاظ ولا لمعانيها فى حس البصر حتى يشار اليها باسم الاشارة بل هى موجودة فى الذهن والنقوش الكتابية وان كانت موجودة فى الخارج الا ان الاشارة اليها لا تناسب الاخبار عنها بقوله مجلة الى آخره ولان الحاضر فى الحس من النقوش لا يكون الا شخصا معينا وهو ما كتبه المصنف وليس المقصود وصف ذلك الشخص من النقوش ولا تسميته بالاسم المذكور بل المقصود وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو النقش الكتابى الدال على الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعانى المخصوصة سواء كانت ما كتبه المصنف او غيره مما يشاركه فى ذلك الكلى ولا شك انه لا حضور للكلى الطبيعى فى الحس فالاشارة الى الحاضر فى الذهن على جميع التقادير لكنه لا باعتبار تعيين المجلة والا ورد عليه ما ذكره ايضا من ان المقصود وصف نوعه لا شخصه وانما اختار اسم الاشارة اشارة الى ان الحاضر فى ذهنه مثل المحسوس فى التعين لا يقال حمل المجلة على هذه باطل لاتحادهما لانا نقول ان اراد انهما متحدان ذاتا فسلم ولا ضرر فيه وان اراد متحدان مفهوما فممنوع لان عنوان الموضوع ومفهومه هو الهذية وعنوان المحمول هو المجلة فتغايرا مفهوما وشرط الحمل هو الاتحاد

خارجا والتغاير مفهوما وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وكذا فى قوله الاتى هذه مقدمة (قوله اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام) والفرق بينهما ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة فى النظم بسبب انه كثيرا ما ادركها فى امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا غير مطابق ومعنى التقدير حكم العقل انها مقدرة فى نظم الكلام ومرادة فى المعنى فتكون فى حكم المذكورة فهو حكم مطابق هكذا ذكره السيد الشريف فى تصانيفه ولكنه صرح الشيخ الرضى فى شرحه ان تقدير اما مشروط بكون مابعد الفاء امرا او نهيا وماقبلها منصوبا حيث قال وقد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحو قوله تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وانما يطرد ذلك اذا كان مابعد الفاء امرا اونهيا وماقبلها منصوبابه او بمفسر به فلا يقال زيدا فضربت ولا زيدا فضربته بتقدير اما واما قولك زيد فوجد فالفاء فيه زائدة انتهى فعلى هذا لايصح تقدير اما ههنا فالاولى ان تجعل الفاء زائدة كما فى قوله زيد فوجد او يجعل الظرف جاريا مجرى الشرط كاذكروه فى اذلم يهتدوا به فسيقولون ويمكن ان يقال ان ماذكر فى الرضى من الشرط فى تقدير اما انما هو شرط الاطراد حيث قال وانما يطرد ذلك الخ اذ لايشترط فى صحة الاستعمال فيجوز فى صحة الاستعمال بدون ذلك الشرط تأمل فان قيل مامعنى الواو على التقديرين قالوا انها للعوض عن اما على تقدير كونها مقدرة حتى لايجوز جمعهما وللعطف على تقدير كونها موهومة اما بتأويل عطف القصة على القصة او بجعل هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر فيكون عطف انشاء على انشاء او يجعل جملة الحمد والصلاة للاخبار فيكون عطف اخبار على اخبار (قوله صحيفة فيها الحكمة) ففيه اشارة الى تشبيه الحاضر فى الذهن بهذه الصحيفة فى كمال ارتباط اجزائه بعضها مع بعض وحسن انضمامه كالصحيفة الواحدة (قوله اى سيدهم) ففيه تشبيه الحاضر فى الذهن بسيد القوم فى كونه مرجعا للكل واشرفهم (قوله بحار المعقول) من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه (قوله نظمها الخ) النظم جمع اللؤلؤ فى سلك شبه الجملة باللؤلؤ استعارة بالكناية واضافة النظم اليها استعارة تخييلية لانه من لوازم المشبه به (قوله رتبتها الخ) الترتيب فى اللغة جعل الشئ ثابتا وفى الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر والمراد ههنا معناه الاصطلاحى بقرينة قوله وسميتها (قوله فمن يبغ اسباب العلى) اى يطلبها (قوله فتلك) مبتدأ

علم الاصول وبالحقائق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام وكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها اى الجملة (بتهذيبه) اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اى مع كونه محكما متينا (مغن عن التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لأدى الى تعمية وألغاز (وفحواها بغاية تبيينه) اى بسبب كمال توضيحه (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق (كشف الاسرار) يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النيل والوصول (رتبتها) اى الجملة (معولا) اى معتمدا (فى تقدير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه
شعر فمن يبغ اسباب العلى فليصل بها
فتلك الى نيل العلى خير سلم

(اسأل الله تعالى) حال من فاعل رتبتها (كفاية من كنز الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسأل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل والفهم (من الزلل) العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو او الاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لا تحقيق (مجيب) اى سميع كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهود (عليه) لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) لا الى غيره (انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقائق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة فى تبيين حد العلم

وقوله خير سلم خبره (قوله كفاية من كنز الهداية) كلمة من ليست صلة للكفاية على ان يكون ظرفا لغوا بل هى ظرف مستقر متعلق بمقدر تقديره كفاية حاصلة من كنز الهداية واضافة الكنز الى الهداية من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه اى هدايته التى كالكنز (قوله لاقدام) جمع قدم (قوله بمعارضة من الوهم) فان قيل ان ما يسأل فيه الوقاية هو القواعد الكلية التى هى مسائل الفن والوهم لا يدركها لان مدركاته هى المعانى الجزئية لا غير فكيف يعارض الوهم العقل فى الكليات فالجواب عنه على ما فى حواشى المطالع ان الوهم وان كان لا يدرك الا المعانى الجزئية الا ان النفس هى المدركة فى الحقيقة فتدرك المعانى الجزئية بآلة الوهم والمعانى الكلية بالقوة العقلية ولما كانت مألوفة بآلة الوهم صارت قد تحكم على المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم باحكام المعانى الجزئية المأخوذة من الحواس فيقع الغلط فى احكامها وهذا هو معنى معارضة العقل والوهم واستيلائه على العقل لا كونهما متعارضين فى مدرك واحد واستيلائه فيه (قوله حتى اثبت) اى اكون ثابتا ومستقرا (قوله على اللغو او الاستقرار) على طريق اللف والنشر (قوله تمثيل لا تحقيق) يعنى انه تمثيل لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم (قوله اى سميع) قال القاضى ان المراد بالاجابة فى قوله تعالى فانى قريب اجيب دعوة الداع تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة والسؤال المشهور كما يندفع بالتفسير بالسميع كذلك يندفع بما ذكرناه والمراد بالسؤال المشهور ان الدعاء قد لا يجاب (قوله لا على غيره) يريد ان التقديم للاختصاص على معنى قصر القلب لا قصر التعيين او الافراد (قوله واربعة عشر من كتب الفروع) بل خمسة عشر لان الغرر اسم كتاب المصنف وهو المشهور (قوله بحيث لا يشوبها الخ) متعلق باورد (قوله اى هذه مقدمة فى تبيين حد العلم الخ) اعلم انه قد وقع فى اوائل الكتب فى هذا المقام هكذا مقدمة فى تعريف العلم وموضوعه وغايته وفى بعضها المقدمة فى كذا وكذا معرفا باللام واعترض عليه بان هذه الامور المذكورة عين المقدمة فاذا جعلت ظرفا للمقدمة يلزم كون الشئ ظرفا لنفسه واجاب عنه العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص بما حاصله ان الاعتراض انما يرد ان لو انحصرت المقدمة فى مقدمة العلم لكنها على نوعين مقدمة العلم وهى ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب وهى طائفة مخصوصة من كلامه قدمت

(امام)

امام المقصود لارتباطه بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا فاجعل ظرفا هو مقدمة العلم وماجعل مظروفا هو مقدمة الكتاب وهكذا ذكره فى شرح الرسالة الشمسية فانه جعل فيه معرفة الحد والموضوع والغاية مقدمة العلم وجعل الالفاظ الدالة على هذه الامور الثلاثة مقدمة الكتاب حيث عرف فيه مقدمة الكتاب بما عرفه فى شرح التلخيص ثم قال وهى ههنا امور ثلاثة الاول بيان الحاجة الى المنطق والثانى بيان ماهية المنطق والثالث بيان موضوعه اى مبين هذه الثلاثة وهو الالفاظ الدالة عليها على ماحققه بعض المحققين ورده الشريف العلامة بانه اصطلاح جديد لانقل عليه فى كلامهم ولاهو مفهوم من اطلاقهم ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بان اسماء العلوم المدونة كالنحو والصرف وغيرهما قدتطلق على معلومات مخصوصة وقدتطلق على ادراكاتها وان كل علم منها بالمعنى الاول عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وتصورية والشروع فى تحصيل تلك المعانى وادراكها على بصيرة يتوقف على ادراك معان أخر تصورية وتصديقية فاذا اريد ان يعبر بالالفاظ عن المعانى الاول والثانية تعليما وتفهيما وجب تقديم الالفاظ الدالة على المعانى الثانية الموقوف عليها على الالفاظ الداله على المعانى الاول المقصودة ليفهم الموقوف عليها اولا ويشرع فى ادراك المقاصد ثانيا وكذا اذا اريد الدلالة عليها بالنقوش الدالة على المعانى بتوسط العبارات اعنى الكتابة كان تقديم مابازاء الموقوف عليها واجبا اذا تمهد هذا فاعلم ان الكتاب المؤلف كالمفتاح مثلا ومايذكر فيه من المقدمة والمقصود والفصول والابواب امان يكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على تلك المعانى المخصوصة وهو الظاهر واماعن النقوش الدالة عليها بواسطة تلك الالفاظ واما عن المعانى المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارات والنقوش واماعن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة عن الالفاظ او النقوش او المركب منهما فلا اشكال فى قولهم المقدمة فى حد العلم وموضوعه وغايته ولافى قولهم الفصل فى كذا لان معناه حينئذ هذه العبارات المخصوصة فى بيان هذه المعانى لان المقدمة التى هى جزؤ الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا على هذا التقديم وانما استحقت تلك الالفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة لكونها فى بيان ماهو مقدمة العلم تسمية للشئ باسم مدلوله من غير حاجة الى اصطلاح جديد وان كان عبارة عن المعانى المخصوصة فقد يوجد قولهم المقدمة فى كذا بان المقدمة مايتوقف عليه الشروع العلم على البصيرة وهذا المفهوم كلى منحصر فيماذكر

من الامور المذكورة فكأنه قبل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد يوجه ايضا بان مقدمة العلم هي تصوره بحده والتصديق بموضوعه وغايته والمذكور في المقدمة ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى تلك الادراكات فكأنه قيل هذه المعاني في تحصيل تلك الادراكات وان كان عبارة عما يتركب من المعاني والالفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين آنفا هذا ما ذكره الشريف العلامة والفرق بين المسلكين ظاهر فالشارح اشار بلفظ التبيين الى دفع الاعتراض المذكور وهو يصلح الحمل على كل من المسلكين اما على مسلك التفتازاني فظاهر واما على مسلك الشريف العلامة فيجعل الكتاب واجزاؤه من المقدمة والمقصود عبارة عن الالفاظ فيكون تبيين المعاني المذكورة ظرفا للالفاظ المخصوصة المسماة بالمقدمة حقيقة اصطلاحية على مسلك التفتازاني او مجازا على مسلك الشريف فان بيان المعاني قد يكون بالالفاظ وقد يكون بغيرها من النقوش والاشارة فصار بيان المعاني كظرف يحيط بالالفاظ كان الالفاظ نفسها كظرف يحيط بالمعاني نفسها لكنه لو قال اي المقدمة في بيان حد العلم الخ بحذف اسم الاشارة وجعل المقدمة مبتدأ محذوف الخبر لكان اولى لان اسم الاشارة انما يشار به حقيقة الى المحسوس بحس البصر والالفاظ محسوس بحس السمع ولان المقصود الاخبار عن ان هذه المقدمة في بيان اي شيء وكلام الشارح وان افاد هذا المعنى ايضا الا انه انما افاده بطريق التقييد لا بطريق كونه خبرا ثم المراد بحد العلم تعريفه الجامع المانع لا حده الحقيقي وذلك لان حقيقة كل علم مسائله او التصديق بمسائله وعلى التقديرين لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المسائل او التصديقات بها وتصورها باسرها اذلا معنى لتحديد الشيء الا تصوره بجميع اجزائه ولما كان تصور تلك المسائل والتصديقات المتعلقة بها باسرها متعذرا كان تحديد العلم ايضا متعذرا اذ ليس تلك المسائل والتصديق بها امورا اعتبارية محضة حتى يتيسر التحديد بها فعلى هذا تكون المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم رسوما لا حدودا (قوله وتعيين موضوعه) اي التصديق بموضوعية موضوعه اعني التصديق بان الشيء الفلاني موضوعه بمعنى الهيئة المركبة لان ما يجعل من مقدمات الشروع هو هذا التصديق ولهذا اتى بلفظ التعيين واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهيئة البسيطة فمن المبادي التصديقية على ما اختاره الشيخ وتبعه الشريف العلامة ومن اجزاء العلوم على حدة على ما اختاره التفتازاني كما ان تصور موضوع كل علم

وتعيين موضوعه

(بتعريفه)

وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى

بتعريفه كتصور الكلمة مثلا بلفظ موضوع من المبادى التصورية واما تصور مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فكونه معتبرا فى التصديق بموضوعية الموضوع فان قيل فعلى هذا يكون من مقدمات الشروع وليس كذلك قلنا ممنوع لانه انما يكون كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه لا يتوقف عليه لانه يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكنه فيجوز ان يتصور مفهوم الموضوع بوجه ما ويحكم به على الشئ الفلانى (قوله وغايته) اى غايته المخصوصة المعتد بها المترتبة عليه لا مطلق الغاية ولا غير المعتد بها لانه على الاول يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا يترجح شئ مما يؤدى الى فائدة ما على غيره لحصول مطلق الفائدة من كل شئ وعلى الثانى يعد سعيه عبثا عرفا والمقصود من تعيين الفائدة ان لا يعد عبثا فى سعيه على ما سيصرح به واعلم انه جعل الاشياء الثلاثة المذكورة مقدمة العلم وقد عرفوها بما يتوقف عليه الشروع فى العلم ومن المعلوم ان الشروع فى العلم لا يتوقف على هذه الاشياء بل انما يتوقف على تصور العلم بوجه ما والتصديق بان له فائدة ما مطلوبة للشارع لان بهذين العلمين يمكن له الشروع فيه بلا حاجة له الى امر آخر ولهذا زاد بعضهم قيد البصيرة وقالوا ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة والاشياء المذكورة مما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة فيصدق عليها التعريف وليس مقصودهم حصر ما يتوقف عليه الشروع على بصيرة فى الاشياء الثلاثة بل مقصودهم توجيه ما صدروا به الكتب والا فالبصيرة ليس امرا مضبوطا حتى ينحصر فى الاشياء الثلاثة (قوله فان طالب كل كثرة الخ) يعنى ان الامور المذكورة مقدمة الاصول لانه علم من العلوم المدونة وكل علم من العلوم المدونة كثرة مضبوطة بجهة وحدة فالاصول كثرة مضبوطة بجهة وحدة وكل كثرة مضبوطة بجهة وحدة من حق طالبها ان يعرفها بتلك الجهة فالاصول من حق طالبه ان يعرفه بجهة وحدته وجهة وحدته حده وتعيين موضوعه فلا بد ان يعرفه بهما واما تعيين غايته فلان لا يكون سعيه عبثا (قوله كثرة) بيان للواقع لا للاحتراز عن الوحدة اذ لا علم من العلوم المدونة الا كثرة اذ لم يدونوا مسئلة واحدة ولم يسموها اسما واحدا (قوله حقه ان يعرفها بها) اى بتلك الجهة احترز به عن معرفة تلك الكثرة بوجه عام وعن معرفتها بوجه خاص لكن لا بتلك الجهة بل بتصور كل واحد منها بخصوصه فان فى هاتين الصورتين لا يحصل للطالب وقوف اجمالى على جميع المسائل بحيث يعلم ان ما يورد عليه من العلم المطلوب له ان من غيره فيأمن من فوات شئ

عمايعنيه وصرف الهمة الى مالايعنيه وهو المقصود من معرفة المطلوب قبل الشروع فيه بجهة وحدته بل فى الصورة الاولى لايمكن الطلب لانه فعل اختيارى يتوقف على ارادة جزئية للمطلوب وذالايكون الابعلم جزئى يتعلق بذلك المطلوب ويتميز به عن غيره والعلم الكلى الشامل له ولغيره لايكفى فى ذلك التمييز ولئن امكن الشروع بذلك العلم الكلى والارادة الكلية وذهب الى طلبه فعسى ان يؤدى الطلب الى غيره فيفوت مايعنيه واما فى الصورة الثانية فيتعسر بل يتعذر لكثرتها فلايتصور الفراغ منه الى تحصيل المطلوب فيفوت مايعنيه ايضافمدار الامن فوات مايعنيه هو العلم بتلك الجهة ولهذا قال ليأمن من فوات مايعنى وضياع وقته فيما لايعنى* بيانه ان من تصور اصول الفقه مثلا بانه علم يعرف به احوال الادلة والاحكام الشرعيتين حصل عنده مقدمة كلية من عكسه وهى ان كل مسئلة من الاصول لها دخل فى تلك المعرفة ومقدمة كلية اخرى من طرده وهى ان كل مسئلة لها دخل فى تلك المعرفة فهى من الاصول وظاهر ان المقدمة الاولى لادخل لها فى الوقوف الاجمالى والمقدمة الثانية نجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول هكذا هذه مسئلة لها دخل فى تلك المعرفة وكل مسئلة كذلك فهى من الاصول فهذه المسئلة من الاصول ولايخفى عليك ان تلك المقدمة الكلية التى نجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول تحصل من التصديق بموضوعية الموضوع ايضافيحصل الوقوف الاجمالى بها ايضا على جميع مسائله فلاحاجة له فى حصول الوقوف الاجمالى والامن من فوات شئ مما يعنيه الى تعريفه الجامع المانع فلو قال ليكون فى شروعه على بصيرة وليأمن فوات مايعنى وضياع وقته فيما لايعنى لكان اولى (قوله يحصل بتعريفه الذى الخ) اشاربه الى ان المراد بالحد المضاف الى العلم فيما سبق بمعنى التعريف الجامع المانع وانما قال عند الطالب مع انه يحصل الامتياز به فى نفس الامر ايضا وقال فيما بعد فى نفسه مع انه يحصل الامتياز به عند الطالب ايضا اظهارا لماخفى واخفاء لماظهر فى الموضعين او المقصود هو التفنن فى الموضعين بناء على ظهور الامر عند الطالب او الاشارة الى الاحتباك (قوله وموضوعه) مجرور معطوف على تعريفه (قوله يمتاز به فى نفسه عن سائر المطالب) يعنى ان تمايز العلوم بعضها عن بعض تمايزا ذاتيا يحصل بتمايز موضوعاتها بمعنى الهيئة المركبة اعنى ان الشئ الفلانى موضوعه بيان ذلك ان كمال النفوس البشرية فى قوتها النظرية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها على ماهو عليه فى نفس الامر

ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير عليها ههنا لان المشهور عند الجمهور

(بقدر)

بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق والاحوال متكثرة متنوعة جدا وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مستحسنة تصدى الاوائل لضبطها وتسهيل تعليمها فافردوا الاحول الذاتية المتعلقة بشئ واحد مطلق كالعدد للحساب اومقيد بجهة وحدة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعى اوباشياء متعددة متناسبة فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى المتشاركة فى المقدار لعلم الهندسة اوفى عرضى كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة فى الايصال الى الاحكام الشرعية لعلم الاصول ودونوها على حدة وعدوها علما واحدا وسموا ذلك الشئ او تلك الاشياء موضوع ذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه على ماسيأتى بيانه فصارت كل طائفة من الاحوال بسبب تشاركها فى الموضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى مشاركة فى موضوع آخر فتمايزت العلوم فى انفسها بموضوعاتها فصار هذا التمايز ممالابد منه وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة فى علومهم وهو امر استحسانى لاوجوبى اذ يجوز تمايزها بتمايز المحمولات ايضا الاانهم يستحسنونه لامرين احدهما ان الموضوع هو الذى يقصد فى الفن اثبات المحمول له والمحمول انما يطلب لاجله فلذا لم يعتبروه والثانى انالو اعتبرنا اختلاف المحمولات وتمايزها جهة التمايز لاختل اتحاد كل علم بل كان كل علم علوما جمة بحسب تعدد محمولاته ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون النحو علوما متعددة بتعدد محمولات مسائله من المرفوع والمنصوب والمجرور والمعرب والمبنى وكذا سائر العلوم كالحساب يكون علوما متعددة بتعدد محمولاته من الزوج والفرد وزوج الزوج والتمييز بين علم وعلم باعتبار المحمول انما يتصور فى العلم بمعنى حصول الصورة لافى العلوم المدونة فان العلم بان العالم حادث ممتاز عن العلم بان الله تعالى قديم باعتبار المحمول والى ماذكرنا من جواز التمايز بالمحمولات اشار رحمه الله تعالى بقوله والعوارض الذاتية يجوز اسناد التمييز اليها ايضا ثم علل وجه اختيار الموضوع عليها بامرين كما ترى (قوله ولانه اختلف فى تعيينه) اى تعيين موضوعه كما سيأتى مصرحا (قوله ولما اقتضى المقام تقديم الاول) لانه من مطلب ما الحقيقية والثانى اعنى تعيين موضوعه من مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية مقدم على مطلب هل المركبة (قوله وهو لقب لهذا العلم) يعنى انهم لما احتاجوا الى نقل لفظ اصول الفقه عن معناه الاضافى لانه لولم ينقل عنه لم يشمل جميع مسائل علم الاصول لان معنى

ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ماهو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم

مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به تنال السـعادة الدينية والدنيـوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف

لفظ الاصول الادلة وعلم اصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلقة بالادلة السمعية والترجيح والاجتهاد والاحكام فلو اريد به معناه الاضافى الذى هو عبارة عن بحث الادلة فقط خرج مباحث الترجيح والاجتهاد والاحكام عنه مع انها داخلة فيه جعلوه علما لهذا العلم رعاية لما عهد فى اللغة من ان المركب الاضافى اذا نقل عن معناه الاضافى ينبغى ان ينقل الى المعنى العلمى ليبقى عهديته التى يدل عليها قبل النقل وذلك لان الاعلام محفوظة عن التصرف فتبقى دلالته على ما كان قبله وقالوا انه علم جنسى لا شخصى لان علم اصول الفقه كلى يتناول افرادا متعددة اذ القـائم بزيد منه غير ما قام منه بعمر وشخصا ولو كان معلوماهما متحدين والفرق بين علم الجنس واسم الجنس ذكرناه فى حاشيتنا على حاشية شرح المختصر الحاجى وجعلوا لقبا لا اسما لان اللقب هو الذى يلاحظ فيه المعنى الاصلى قال الفاضل الابهرى ان الالقاب يلاحظ فيها المعنى الاصلى وبهذا يمتـاز عن الاسم فان الاسم انما قصـد بدلالته الذات المعينة واللقب قصد بدلالته الذات المعينة مع الوصف ولذلك يختار اللقب عند ارادة التعظيم او الاهانة واما التركيب الاضافى الذى لم يجعل علما فلم يقصد به ذات معينة هذا ما ذكروه واقول جعل مسميات اسماء العلوم كليا باعتبار ان القائم بزيد غير ما قام بعمرو بجعلها اعلاما جنسيا مبنى على ما ذكروه ان تشخص الاعراض بمحالها لا لذاتها ولا لما يحل فيها ولا لمنفصل عنها واستدلوا عليه بوجوه ذكره فى المقصد الخامس من المواقف فان تم هذا فيها والا فلا يتم ما ذكروه وقد تقرر فى ذلك المقصد ان الوجوه المذكورة غير تامة فعلى هذا تكون اسماء العلوم اعلاما شخصية لا جنسية على ان الاعلام الجنسية اعلام ضرورية التزمها النحاة ضرورة انهم لما وجدوها لا تنصرف ولا تدخل عليها اللام ويجئ منها الحال وتوصف بمعارف قدروا انها اعلام وهذه الضرورة مفقودة فى اسماء الكتب لدخول اللام عليها كقولهم تبين فى الفقه والنحو والصرف كذا ولاضافتها ايضا كقولهم نحو البصريين ادق من نحـو الكوفيين وحكمة الاشراقيين ادق من حكمة المشائين فالحق اما جعلها اعلام اشخاص او اسماء اجناس على ما ذهب الى كل منهما بعض العلماء (قوله مشـعر بكونه مبنى الفقه) اى باعتبار معنـاه الاضافى فان ذلك قد يقصد تبعا فى الاعلام المنقولة عن الاضافى على ما ذكرنا (قوله منقول عن مركب اضافى) قد ذكرنا وجه احتياجهم الى هذا النقل (قوله فله بكل اعتبار تعريف) الفرق بين الاعتبارين انه باعتبار اللقبية لفظ

قدم ابن الحاجب اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل (علم)

مفرد لايلاحظ فيه حال الاجزاء كما في لفظ زيد وباعتبار الاضافة مركب معتبر فيه حال الاجزاء وايضا ان معناه لقبا معلوم مخصوص ومعناه مضافا معلوم آخر اعني مباحث الادلة فقط ثم المقصود تعريف لفظ اصول الفقه لقبا لا تعريف ذات العلم المسمى بهذا اللفظ فعلى هذا يكون الضمير المجرور في له راجعا الى لفظ اصول الفقه بلا حاجة الى تكلف الاستخدام على ماظن بان يراد من المرجع اللفظ ومن الضمير المدلول (قوله قدم ابن الحاجب اللقبي الخ) مراده بيان سبب اختيار طريقة ابن الحاجب في تعريف هذا اللفظ وبيان سبب تغيير تعريفه وعدوله عنه يعني انه لما كان للفظ اصول الفقه تعريف بكل اعتبار قدم ابن الحاجب ومن تبعه تعريفه باعتبار اللقب نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب في ملاحظة احوال الاجزاء وعدم ملاحظتها وقدم صاحب التنقيح ومن تبعه تعريفه باعتبار الاضافة نظرا الى ان المنقول عنه مقدم وجودا والى ان تعريفه اللقبي الذي ذكره ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لامن حيث كونه مدلول لفظ الفقه فلو قدم التعريف اللقبي يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في مقام تعريف الاضافي ايضا ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه اذلم يعرف في التعريف اللقبي ان هذا المعنى اعني استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية معنى لفظ الفقه وان كان لفظ الفقه جزأ من المعرف اعني لفظ اصول الفقه لان غاية مايعلم منه ان مجموع هذا اللفظ في ازاء مجموع هذا المعنى اما ان هذا الجزء من اللفظ في ازاء هذا الجزء من المعنى فلا فمست الحاجة بالضرورة في مقام التعريف باعتبار معناه الاضافي الى ذكر تعريف لفظ الفقه مرة اخرى ليعلم انه مدلوله ومعناه كما فعله ابن الحاجب حيث قال بعد ماعرف اصول الفقه باعتبار اللقب بالتعريف المذكور والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية فيلزم منه التكرار في تعريف الفقه حيث ذكر مرة في التعريف اللقبي ولو تبعا ومرة اخرى في مقام التعريف الاضافي بخلاف مااذا قدم الاضافي كما فعله صاحب التنقيح فان تعريف الفقه حينئذ يعرف بكلا الحيثيتين حيثية الذات وحيثية كونه مدلول لفظ الفقه فلا حاجة الى اعادة ذكره مرة بعد اخرى والمصنف رحمه الله تعالى لما نظر المقصود بالذات في الاعلام اختار طريقة ابن الحاجب في التقديم لكنه غير تعريفه الى ماترى بحيث لايلزم

منه التكرار الوارد على ابن الحاجب (قوله اى ملكة) اعلم ان لفظ العلم وكذا اسماء العلوم المدونة كالنحو والصرف قديطلق ويراد به الملكة الحاصلة من ادراك القواعد عن دليل مرة بعد اخرى وقديطلق ويراد به نفس القواعد المعلومة عن دليل وقديطلق ويراد به ادراك القواعد عن دليل فاذا اقترن بذكر المتعلق نحو علم بالاصول على ماوقع فى عبارة التنقيح فى تعريف اصول الفقه لقبا او كان المقام مقام تقدير المتعلق تعين المعنى الاخير والايجوز ارادة كل من المعانى الثلاثة على ماحققه الشارح فى حاشية التلويح ففى كلامه ههنا لما لم يقترن بذكر المتعلق وليس المقام مقام تقدير يجوز ان يراد كل من المعانى الثلاثة على ماصرح به ههنا وقدم الملكة لحصول الاستغناء به عن تكلف اخراج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل بعد الدخول فان قيل قد صرح الشريف العلامة فى حاشية المطول انه اذا اريد بالعلم الملكة او القواعد لم يحتج الى تقدير المتعلق وان اريد به الادراك لابد من تقديره انتهى ولما لم يعتبر ههنا بذكر المتعلق ولم يكن المقام مقام تقديره فكيف تصح ارادة معنى الادراك ههنا فالجواب عنه ان المراد بالادراك الذى يحتاج الى تقدير المتعلق هو مطلق الادراك بالمعنى المصدرى والمراد بالادراك ههنا وفى حاشية التلويح هو الادراك عن دليل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو لايحتاج الى تقدير المتعلق كالملكة والقواعد ويدل على هذا قول الشريف العلامة فى تلك الحاشية ان المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم اى القواعد وله تابع فى الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه فى البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منها اما حقيقة عرفية واصطلاحية او مجازا مشهورا انتهى فانه انما يكون حقيقة فى مطلق الادراك لا الادراك الحاصل عن دليل ثم اختلف عباراتهم فى تعيين المراد بالملكة ههنا هل هى ملكة الاستحصال بمعنى ان يكون عنده من المأخذ والشرائط مايكفى فى استحصال القواعد والاصول او ملكة الاستحضار التى يسمونها العقل بالفعل والذى ظهر من شرح المختصر ان المراد بها ملكة الاستحصال حيث قال المراد بالعلم بجميع الاحكام التهيؤ له وهو ان يكون عنده مايكفيه فى استعلامه بان يرجع اليه والذى ظهر من كلام التلويح ان المراد بها ملكة الاستحضار حيث قال ان اطلاق العلم على الملكة شائع ذائع فى العرف وقد قالوا ان الملكة التى كان اطلاق لفظ العلم عليها شائعا هو ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال قلت الحق ان يحمل ههنا على ملكة الاستحصال وان كان

(المشهور)

اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية

حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها اواصول وقواعد اوادراكها فتدخل العلوم المذكور وتخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيتين) اى المنسوبتين الى شريعة محمد عليه السلام

المشهور واطلاقه على ملكة الاستحضار لان الاحكام العملية لاتكاد تنحصر فى عدد فبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها بالمعنى الذى ذكره عضد الدين والذى ظهر من قول الشارح بقتدر ان يحمل على ملكة الاستحصال ومن حمل الباء على السببية فله ان يحمل على ملكة الاستحضار اذ المتبادر من السبب هو السبب القريب كما يخفى (قوله حاصلة من ادراك القواعد) صفة ملكة اى حاصلة من ادراك القواعد عن دليل (قوله فلا يدخل علم الله تعالى آه) اى اذا كان المراد بالعلم بمعنى الملكة المذكورة لم يدخل الثلاثة بل علم المقلد ايضا فى التعريف اما علم الله تعالى فظاهر لان المراد بحصول الملكة من ادراك القواعد حصولها من ادراكها عن دليل على ماذكرناه وبه صرح المحققون ومعنى حصولها من ادراكها عن دليل ان ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم بتجشم الاكتساب والله تعالى يعلم الحكم والدليل معا بلا تجشم كسب ولا استفادة احدهما من الآخر قطعا فان قيل فالله تعالى يعلم الاشياء على ماهى فى نفس الامر وكون الحكم مستفادا من الدليل مما كان عليه الحكم والدليل فى نفس الامر فالواجب ان يعلم الله تعالى كذلك قلنا ذلك بالنظر الينا لا بالنظر الى الله تعالى واما علم الرسول وجبرائيل فانه وان كان مستفادا من ادراك القواعد عن دليل لكنه بطريق الحدس وحيا لا بطريق تجشم الكسب واما علم المقلد فلانه ليس بحاصل عن ادراك القواعد عن دليل هذا ويجوز اسناد اخراج هذه العلوم الاربعة الى قوله بقتدر بها على ادراكات جزئية لان الاقتدار افتعال ينبئ عن اكتساب الجزئيات ولا اكتساب فى تلك العلوم (قوله وان شمل الملكات كلها) اى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد الاصولية والكلامية والمنطقية والعربية وغيرها (قوله فتدخل العلوم المذكورة) اقول قدمر ان لفظ العلم واسماء العلوم المدونة قد يراد بهما القواعد لكن لا مطلقا بل اذا علمت عن دليل وكذا يراد بهما ادراك القواعد عن دليل وبه صرح الفاضل عصام الدين فى الفن الاول من شرح التلخيص فعلى هذا لا يصح القول بدخول العلوم المذكورة فى العلم المذكور اذ لا يصدق على علم الله تعالى انه اصل معلوم عن دليل او ادراك عن دليل وعلم الرسول وجبرائيل وان كان عن دليل لكنه لا بتجشم الكسب والمتبادر من حصول العلم عن دليل ان يكون بتجشم الكسب فلا يدخل هو ايضا وكذا علم المقلد ولعل الشارح حمل الاصول والادراك على المطلق لا مايكون عن دليل فحكم بدخول العلوم المذكورة ولكنه ليس كذلك (قوله لان الباء للسببية) لا يخفى عليك ان المتبادر من الباء هو السببية الحقيقية

على ما صرح به فى شرح المواقف فى تعريف علم الكلام فيجب الحمل عليه فى التعريف فيرد عليه ان علم الفقه سواء كان بمعنى الملكة او الاصول او ادراك الاصول ليس سببا حقيقيا لحصول المعرفة باحوال الادلة و الاحكام و انما هو سبب عادى على ماهو المذهب عندنا معاشر اهل السنة لكن العلوم المذكورة يخرج به سواء كان السببية الحقيقية او العادية و لو حمل الباء على الاستعانة لخرج العلوم المذكور ايضا و لم يرد ذلك المحذور (قوله ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع) بيانه ان تحقق الشرع يتوقف على صدق المبلغ و صدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة و دلالة المعجزة على نفس المعجزة و من اقواها القرآن فلو توقف القرآن على الشرع لزم الدور اقول فيه بحث لان صدق المبلغ انما يتوقف على مطلق المعجزة لا على القرآن فيجوز تصديقه بمعجزة غير القرآن و لو سلم انه يتوقف على القرآن لكن المعجزة منه هو مقدار سورة و مادون ذلك ليس بمعجز حينئذ فالاحتجاج بما دونها يتوقف على صدق المبلغ و صدق المبلغ يتوقف مقدار المعجز منه فلا دور و يمكن ان يقال ان القرآن لما كان ابهر المعجزات فاللائق ان يثبت صدقه بها لا بغيرها و لهذا قال فلا يليق و حينئذ يلزم الدور (قوله فبمعنى استفادتها من تلك فى الادلة) فيه انه قد صرح آنفا ان المراد بتلك الادلة مايتوقف على الشرع فلو كان انتساب الاحكام الى الشرع بمعنى مايستفاد من تلك الادلة لزم ان لا يتوقف الاحكام على الشرع ايضا لكن المراد بالاحكام ههنا مايتوقف على الشرع كوجوب الصلاة و الزكاة فالاولى ان يجعل انتساب الاحكام الى الشرع بمعنى مايتوقف على الشرع (قوله من حيث ان لها) ولا يخفى عليك ان هذه الحيثية قيد للموضوع على ماسنبيه ان شاء الله تعالى (قوله علم كالجنس و الباقى كالفصل) بيانه ان متعلق العلم اما حكم او غيره من الذوات و الصفات و الحكم اما شرعى او لا و الشرعى اما ان يتعلق بكيفية العمل او بالاعتقاد و المتعلق بكيفية العمل اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلى الذى نيط به الحكم اولا و الاول علم الفقه و الثانى يشمل علم الله تعالى و علم الرسول و جبرائيل و علم المقلد فلفظ العلم شامل للكل فبقوله يعرف به يخرج علم الله تعالى و علما الرسول و جبرائيل على تقدير دخولها فى العلم على مامر و يخرج به ايضا علم المقلد و بالاحوال يخرج العلم المتعلق بالذات و الصفات و بالادلة و الاحكام يخرج العلم المتعلق باحوال الذت و الصفات و المتعلق بالاعتقاد و كيفية العمل ايضا و بالشرعية يخرج العلم بالاحكام الغير الشرعية

اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع و اما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها) اى لتلك الاحوال (دخلا فى اثبات الثانية) اى الاحكام (بالاولى) اى بالادلة قوله علم كالجنس و الباقى كالفصل و المعرفة تطلق على التصور

(كالاحكام)

كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بحدوث العالم او من الحس كالعلم بالاحراق بالنار او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وبقيد الحيثية يخرج العلم المتعلق باحوال الادلة والاحكام الشرعيتين لامن تلك الحيثية ككونها قديمة او حادثة وانما قال كالجنس اتباعا للمشهور من ان الجنس والفصل فى الحقيقة يختصان بالماهية الحقيقية الموجودة فى الخارج (قوله وادراك الجزئى والبسيط) ولهذا يقال عرفت الله دون علمته (قوله والمراد بها ههنا آه) فكأنه قال اصول الفقه علم يستنبط منه ادراكات جزئية هى معرفة كل فرد فرد من جزئيات احوال الادلة والاحكام الشرعيتين من الحيثية المذكورة لكنه بمعنى ان اى فرد يوجد من تلك الاحوال امكننا ان نعرفه بذلك العلم لانها جملة تحصل بالفعل بذلك العلم لان تلك الاحوال غير متناهية ووجود غير المتناهى جملة محال وبه يندفع ماقيل ان اريد معرفة جميع الاحوال المتعلقة بهما فهو محال لانها غير متناهية وان اريد معرفة البعض الغير المعين فهو تعريف بالمجهول وان اريد البعض المعين فلا دلالة عليه وكذا يندفع ماقيل ان اريد كل الاحوال فلايكون هذا العلم حاصلا لاحد او البعض فيكون حاصلا لكل من عرف مسئلة منه فيلزم ان يكون فقيها لكن بقى ههنا شئ وهو ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم القرينة المعينة للمراد غير مستحسن فى التعريفات ولاقرينة هنا ولا يرد هذا على لفظ العلم المحتمل بين المعانى الثلاثة المذكورة لانه يصلح ان يراد به كل من المعانى الثلاثة فلاحاجة الى تعيين واحد منها بخلاف المعرفة فان المراد بها واحد معين فلابد من قرينة تعينه (قوله والدليل مايمكن التوصل آه) قال الشريف العلامة انما قال مايمكن التوصل دون مايتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه فحينئذ لايخرج عن التعريف مالاينظر فيه اصلا ولكن لونظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل لخرج منه مع انه من افراد المعرف وانما قال من حيث هو دليل لان الدليل من حيث انه نظر فيه نظرا صحيحا يعتبر فيه التوصل بالفعل اما بطريق الدوام او بطريق الضرورة بالنظر الى تلك النظر الصحيح لابالنظر الى ذات الدليل ولابالنظر الى التوصل فى نفسه لكن الحق عند اصحاب التعريف معاشر اهل السنة انه بطريق الدوام لان العلم بحصول النتيجة عقيب النظر انما هو بطريق جرى العادة عندهم لابطريق اللزوم على ماهو كذلك عند الحكماء ولابطريق التوليد كما هو كذلك عند المعتزلة فيجوز

وادراك الجزئى والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد بها ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى

وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته

خلقه تعالى العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وان لايخلقه وان لم يوجد عدم خلقه اصلا والحاصل ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح دوامى لاضرورى عندهم ولو بالنسبة الى النظر الصحيح واما بالنسبة الى ذات الدليل لادوام ولاضرورة اصلا ومن ههنا يندفع مايقال ان النظر الصحيح يقتضى التوصل بالفعل ضرورة اودواما والامكان يقتضى تساوى طرفى التوصل فلايصح ذكرهما فى التعريف وجه الاندفاع ظاهر وحمل الشريف الامكان المذكور على الامكان العام الجامع للوجوب وفيه نظر وسنذكره ان شاء الله تعالى (قوله وهو اعم من النظر فيه نفسه آه) توضيحه ان الدليل عندهم يخص المفرد على المشهور ويعم المفرد والمركب على التحقيق فان اريد بالنظر فيه فى التعريف المذكور النظر فى نفسه على ماهو الظاهر منه فلاينطبق التعريف على المشهور ولا على التحقيق بل يخص المركب لان مايقع النظر فى نفسه هو المركب اعنى المقدمات المتفرقة او المقدمات المأخوذة مع الهيئة التركيبية على ان تكون الهيئة خارجة عنها وان اريد به النظر فى احواله ينطبق على المشهور لاعلى التحقيق الذى اعتمدوا عليه لان مايقع النظر فى احواله هو المفرد نحو العالم بالنسبة الى الصانع من حدوثه وامكانه وتغيره وان اريد ماهو اعم منهما على ماذكره الشارح ينطبق على المذهبين معا فحمله عليه فان قيل سلمنا ان النظر فى احوال المفرد وفى انفس المقدمات المتفرقة واقع واما فى المقدمات المعروضة للهيئة فممنوع لان معنى النظر فيها ترتيبها ترتيبا صحيحا والمقدمات المعروضة للهيئة قد رتبت وترتيب المرتب محال قلنا ان تلك المقدمات وان كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح وقوع النظر فيه بخلاف مالوكانت الهيئة داخلة فيها على ماهو كذلك عند المنطقيين فانه لايصح وقوع النظر فيه اصلا ولذلك لم يعرفوه بماعرف به الاصوليون اونقول ان المراد بالهيئة العارضة لها هى الهيئة العارضة بهذا النظر لابالنظر المقدم عليه فمعنى التعريف مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه اى فى المقدمات التى رتبت بهذا النظر كما قالوا الماهية موجودة اى الماهية من حيث هى ينضم اليها الوجود فصارت موجودة بهذا الوجود لابوجود قبله ومن ههنا ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصول مباين صدقا للدليل على اصطلاح المنطق على ماصرح به الشريف العلامة فى حاشية شرح المختصر وقال فى تلك الحاشية ايضا المراد بالامكان الامكان العام الجامع للفعل والوجوب ليندرج فى الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى يعنى ان تلك المقدمات لكونها معروضة

(للهيئة)

فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه انه اذا نظر فى احواله توصل اليه كالعالم للصانع والثانى هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس

للهيئة ومقارنة لها يجب التوصل بالفعل والامكان الخاص ينافيه فيحمل على الامكان العام الجامع للوجوب فيصدق التعريف على تلك المقدمات اقول حمل الامكان على الامكان العام الجامع للوجوب مخالف لمذهب اهل السنة لان حصول العلم عقيب النظر الصحيح ليس بضرورى عندهم اصلا لا بالنسبة الى ذات الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح ولا بالنسبة الى حصوله فى نفس الامر بل بجرى العادة غايته الدوام بالنسبة الى النظر الصحيح وحمل الوجوب المعتبر فى الامكان العام على الوجوب العادى الجامع للدوام بعيد فان قيل كيف يصح الامكان الخاص الذى يقتضى تساوى الطرفين فى تلك المقدمات المعروضة للهيئة قلنا يصح بالنسبة الى ذات الدليل مع قطع النظر عن الهيئة (قوله فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت) اى اذا كان النظر اعم يتناول التعريف المقدمات المتفرقة الغير المأخوذة مع الهيئة اصلا فان هذه المقدمات اذا رتبت ترتيبا صحيحا توصل الى المطلوب ولا يخفى عليك انه يندرج تحت هذا العموم المقدمات المعروضة للهيئة على ما ذكرناه فقصره على المقدمات المتفرقة على ما ظهر من قوله اذا رتبت قاصر (قوله والثانى هو المراد ههنا) اى المفرد هو المراد فى تعريف اصول الفقه فيكون كل من الادلة الاربعة مما ينظر فى احوالها الذاتية (قوله مطلقا) اى مع قطع النظر عن التعارض والاجتهاد (قوله او عند التعارض) اى تعارض الادلة وهى مباحث الترجيح (قوله او باعتبار استنباط الاحكام منها) يحتمل ان يكون عطفا على عند التعارض فحينئذ يكون اشارة الى ما قاله الشريف العلامة فى حاشية شرح المختصر ان احوال الاجتهاد والترجيح راجعة فى الحقيقة الى الادلة السمعية فالمقصود بالذات من العلم احوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها او استنباطها منها فتكون موضوع هذا العلم انتهى لكن ما ذكره الشريف العلامة بناء على ان موضوع العلم هو الادلة السمعية فقط وباقى الابحاث من بحث الاحكام والاجتهاد والترجيح راجعة اليها ومختار الشارح ان موضوعه هو الادلة السمعية والاحكام كما ترى فيلزم منه ارجاع احوال الاجتهاد والترجيح الى بحث الادلة والاحكام معا والظاهر ان يكون عطفا على قوله باعتبار دلالة الادلة فحينئذ يكون اشارة الى احوال الاحكام فان قيل ان الاستنباط ليس احوال الاحكام لان احوالها هو الثبوت والاستنباط احوال المجتهد قلنا انه قد يكون من احوال الاحكام بمعنى كونها مستنبطة من الادلة على كون المصدر بمعنى المفعول بناء

والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض اوباعتبار استنباط الاحكام منها

على ماقالوا ان المصدر المتعدى بحرف الجر يكون صفة للمجرور فيكون الاستنباط صفة للضمير المجرور (قوله والمراد باحوالهما) اى احوال الادلة والاحكام (قوله اعراضهما الذاتية) اعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها مايبحث عنه فى الفن وهى كونها مثبتة للاحكام ودالة عليها ومنها مالايبحث عنه فى الفن بالفعل ولكن له مدخل فى لحوق مايبحث عنه فى الفن بالادلة ككونها عامة او مشتركة او خبر واحدا ومشهورا او خفيا او محكما الى غير ذلك ومنها ماليس كذلك ككونها قديمة او حادثة مفردا او مركبة جملة فعلية او اسمية ثلاثية اورباعية الى غير ذلك فالقسم الاول يقع محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم القطعى مثلا والقسم الثانى يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذى يكون عاما يفيد الحكم القطعى والكتاب الذى خص منه البعض يفيد غلبة الظن وخبر الواحد يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم القطعى وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة فى موضع النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام الاول مايكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثانى مايكون له مدخل فى لحوق ماهو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبى ونحوه والثالث مالايكون كذلك فالاول منها يقع محمولا فى القضايا كقولنا الحكم ثابت بالكتاب والثانى يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد وقد يقع موضوعا كقولنا العقوبة لاتثبت بالقياس وقد يقع محمولا كقولنا زكاة الصبى عبادة واما القسم الثالث من كل من القسمين فلا يبحث فى هذا العلم عنها ولاهى من مسئلته على ماصرح به فى التوضيح وتحقيقه ماذكروه من ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للموضوع حملها على موضوع العلم او على نوعه او على اعراضه الذاتية او على نوع اعراضه الذاتية والحاصل ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فيهما فيكون موضوعه هو الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت الا انهم كانوا يذكرون اثبات الاجماع والقياس للاحكام من مسائل الفن ولم يذكروا اثبات الكتاب والسنة لها من مسائل الفن فى اكثر كتبهم لما رأوا ان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره وشهرته بخلاف الاجماع والقياس

(ولهذا)

وبالحكم ماثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد

ولهذا تعوضو المااليس اثباته للحكم بينا اظهارا لما خفى واخفاء لما ظهر فان قيل قد صرحو ان كون الاجماع حجة من مسائل الكلام فكيف يجعلونه من مسائل الاصول قلنا كون الاجماع حجة ليس عين اثباته حكما فرعيا فلا ينافى كون الاول من مسئلة الكلام كون الثانى من مسئلة الاصول ومرادهم بكون القياس مثبتا كونه مثبتا لغلبة الظن للحكم والا فهو مظهر للحكم فى الحقيقة على ماصرحوا به (قوله وبالحكم ماثبت بخطاب الشارع الخ) اعلم ان الحكم يطلق فى اصطلاح الفقهاء على ماثبت بخطاب الشارع من الفرض والوجوب والندب وغيرها وفى اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفى العرف العام على نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وفى اصطلاح المنطق على التصديق اعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالشارح رحمه الله اختار الاول لانه مختار الحنفية على ماصرح به فى بحث الاحكام ولان المراد بالحكم فى التعريف المذكور ماكان موضوعا للفن وليس شئ من المعانى الثلاثة الباقية موضوعا للفن اذلا يبحث فى هذا الفن عن احوال هذه المعانى من حيث الثبوت بالادلة الشرعية بل انما يبحث عن احوال ماثبت بخطاب الشارع على ماسيظهر فى باب الاحكام فلا يصح حمله على واحد من هذه المعانى ولانه سالم عما ورد على اصطلاح الاصول الذى اختاره اكثر الاشاعرة على ماسيأتى بيانه فان قيل يرد على هذا التعريف ايضا ماثبت بالسنة والاجماع والقياس لعدم كونه ثابتا بخطاب الشارع لان الشارع هو الله تعالى قلنا لاشك فى كون النبى صلى الله عليه وسلم شارعا وخطابه اعم من الوحى المتلو وغير المتلو والاجماع كاشف عن خطاب الشارع ومعرف له وهو معنى كون الاجماع دليلا وكذا القياس كاشف ومعرف لعلة مستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع وهو معنى كونه دليلا فماثبت بكل منهما فهو ثابت بخطاب الشارع ولكنه يرد عليه استدراك قيد الشرعية بعد حمل الحكم على المعنى المذكور ثم الخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى مايقع به التخاطب او الى الكلام المقصود منه افهام من هو متهئ لفهمه وليس شئ منهما مرادا ههنا بل المراد به ههنا هو الكلام الموجه نحو الغير للافهام لان الاحكام المذكورة انما تثبت به لا بالخطاب بالمعانى المذكورة لانها ازلية ولا مخاطب فى الازل حتى يخاطب الا ان يحمل الكلام على مذهب القائلين بجواز الخطاب للمعدوم ومعنى تعلقه بافعال العباد تعلقه بفعل من افعال

المكلف على ان تكون الاضافة واللام للجنس لاجميع افعالهم والالم يوجد حكم اصلا اذلاخطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل الخطاب المتعلق بفعل واحد لعبد واحد فدخل فى الحد خواص النبى عليه السلام كاباحة مافوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك ممالیس بفعل المكلف فان قيل اضافة الخطاب الى الشارع تدل على ان لاحكم الاخطاب الشارع وقد وجب طاعة اولى الامر منا والسيد فخطابهم ايضا حكم اجيب بانه انما وجبت طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها فلاحكم الاحكم الشارع فان قيل انه غير مانع لانه لايدخل فيه القصص المبينة لاحوال العباد وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وماتعملون مع انهـا ليست احكاما اجيب بان قيدالحيثية معتبر فى امثال هذه التعريفات ذكرت اولم تذكر فالمعنى ماثبت بخطـاب الشارع المتعلق بافعال العباد من حيث هى افعالهم وليس تعلق الخطـاب بالافعال فى مادة النقض من حيث انها افعالهم وهوظاهر واجاب بعضـهم بزيادة قيد بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير لان معنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجـاب اوبدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك لكن هذا جواب غير مرضى للشارح لانه جعل الحكم التكليفى شـاملا للصحة والفساد والبطلان والانعقاد ومابعده الى المانعية مع ان الاقتضـاء والتخيير لايصدقان عليها لمايرى من معناهما ولهذا لم يذكرهما فى التعريف بل تركهما ليشتمل التعريف على تلك الاحكام ولهذا قال فيما بعد من تعريف بعض الشافعية ولايجعلون غير الوجوب آه وانما قال افعال العباد دون افعال المكلفين وهو المشهور لئلا يخرج عنه الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان كتعلق الحكم بماله او ذمته (قوله كالفرضية الى قوله واللازم وعدمه) بيان لانواع الحكم الوضعى وبيان تعريف كل نوع واقسامه سيأتى فى المقصد الثانى من الكتاب ان شاء الله تعالى والمراد بلفظ الخطاب فى قوله وانواع الخطاب بمعنى ماخوطب به فيكون بمعنى الحكم فالمعنى وانواع الحكم الوضعى لكن فى صدق التعريف المذكور على انواع الخطاب الوضعى نظر لان الحكم الوضعى عبارة عما يثبت

(بالخطاب)

كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية

و بعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير

بالخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفي و حصول صفة لذلك الشئ باعتبار الحكم التكليفي على ما صرح به في المقصد الثاني كركنية القيام في المكتوبة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بفرضية الصلاة و كشرطية حضور الشهود للنكاح فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بصحة النكاح تعلق الشرط بالمشروط و كعلية البيع للملك فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بالملك تعلق التأثير و كسببية الوقت للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بفرضيتها تعلق السبب بالمسبب و كمانعية وجود النجاسة للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بصحتها تعلق المنافي فالخطاب في كلها لم يتعلق بافعال العباد بل انما تعلق بكون الشئ سببا للشئ او ركنا او شرطا له او مانعا منه وهذا ليس بافعال العباد اللهم الا ان يتكلف في التعريف ويقال المراد بالافعال اعم منها و مما يتعلق بها و يكون الشئ ركنا لشئ مما يتعلق بافعال العباد وان لم يكن افعالا لهم (قوله و بعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله الخ) و المراد بالخطاب ههنا بمعنى ما يقع به التخاطب وهو الكلام النفسي الازلي لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فيكون الخطاب ايضا قديما واعلم ان الشافعية عرفوا الحكم بالتعريف المذكور و اعترضوا عليه بوجوه * الاول انه غير جامع للاحكام الوضعية و اجاب عنه بعضهم بالتزامه فلا يضر خروجها و اليه اشار المصنف بقوله و لا يجعلون الخ و بعضهم زاد في التعريف قيد او الوضع فادرج الحكم الوضعي فيه بهذا القيد و بعضهم قال المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح و الضمني و خطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة وكذا معنى شرطية الشاهد في النكاح و معنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالتها حالة الصلاة و كذا في سائر الاسباب و الشروط و الموانع والشارح اشار الى هذه الاجوبة كلها كما ترى * و الثاني ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث فلا يصح تعريف احدهما بالآخر اجيب عنه بانا لا نسلم ان الحكم حادث و انما الحادث تعلقه لا نفسه * و الثالث ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب من الوجوب و غيره من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى فيكون تعريفا بالمباين و اجابوا عنه بوجوه * الاول لا نسلم انه تعريف بالمباين لجواز ان يراد بالخطاب ماخوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب الذي هو المراد بالحكم المعروف ليس نفس الكلام كما يراد بالحكم ما حكم به وهو ضعيف لانه من قبيل جعل

المعرف قرينة للتعريف * والثانى لانسلم ان المراد بالحكم المعرف هو الوجوب والحرمة وغيرهما من صفات فعل المكلف بل المراد به الايجاب والتحريم الذى هو من صفات الله تعالى وانما اطلق على الوجوب مسامحة * والثالث الحكم الذى هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير لغة ومايقع به التخاطب اصطلاحا فان اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شئ واحد فى نفسه يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان فى الموصوف الذى يقومان به فصار امتحدين ذاتا مختلفين اعتبارا فلذلك يجعلون تارة اقسام الحكم الوجوب والحرمة وتارة الايجاب والتحريم فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك فى الامور الحقيقية والكلام فى الاعتبارية فان قيل اذا كان الحكم المذكور عبارة عن الامر وهو افعل يلزم ان يكون الحكم متحدا مع دليله لان دليله هو نفس قوله افعل اجيب بان الحكم عبارة عن القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل عبارة عن القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول * والرابع انه يلزم خروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان لعدم كونهم مكلفين اجيب عنه بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق المالية من مال الصبى ورد بانه لايصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وبان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مرتب عليه * والخامس انه لايصدق على الحكم الثابت بالقياس والاجماع بل بالسنة والجواب عنه ماقدمناه فى التعريف الذى اختاره الشارح * والسادس انه لايصدق على الاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان المتبادر من الافعال افعال الجوارح اجيب بتعميم الافعال القلبية * والسابع انه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبنية لاحوال العباد والاخبار المتعلقة باعمالهم واجيب تارة باعتبار قيد الحيثية واخرى بزيادة قيد الاقتضاء او التخيير كما ذكرناه من قبل (قوله ولايجعلون غير الوجوب الخ) اى من الصحة ومابعدها مما ذكر الى المانعية لعدم صدق الاقتضاء والتخيير على هذه الاحكام على ماذكرناه (قوله من الحكم) اى من الحكم الشرعى بل جعلوها من الاحكام العقلية لما صرحوا بان الصحة عبارة عن كون

ولايجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم

(الفعل)

الفعل الآتى به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفاله وظاهر انهما مما بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلاة واذا لم تكن الصحة من احكام الشرعية لم يكن انعقاد البيع منها ايضا لان معنى انعقاده صحته وكذا معنى نفاذه صحته على وجه يترتب عليه الاثر وبطلانه عبارة عن عدم انعقاده والكل من الاحكام العقلية وكذا الحال فى انواع الحكم الوضعى فان الركنية والمشروطية وغيرها مما يدرك بالعقل واعلم انهم اختلفوا فى غير الوجوب والندب والاباحة والكراهية والحرمة من الاحكام المذكورة من الصحة والفساد الى قوله والمانعية فى انها من الاحكام الشرعية التكليفية او من الاحكام الشرعية الوضعية او من الاحكام العقلية فالشارح وجه الله تعالى جعلها كلها من الاحكام الشرعية التكليفية وترك فى التعريف المذكور قيد الاقتضاء او التخيير وبعض الشافعية جعلها من الاحكام العقلية واختاره ابن الحاجب من المالكية وذكر فى التعريف قيد الاقتضاء او التخيير ليخرجها وبعضهم جعلها من الاحكام الشرعية الوضعية وزاد فى التعريف قيد الوضع وبعضهم جعلها من الاحكام التكليفية وادرجها فى التعريف بتعميم الاقتضاء من الصريح والضمنى بلا حاجة الى قيد الوضع (قوله فى كبرى الاقترانى) اى اذا استدل على المطلوب الفقهى بالاقترانى او الاستثنائى هكذا وقع فى التوضيح حيث قال ونعنى بالقضية الكلية المذكورة ما تكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه اى اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت عليها بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا انتهى اقول فيه نظر لان الاقيسة المنتجة للمطلوب الفقهى ليست محمولات كبراها وتوالى ملازماتها تلك الاحوال اعنى احوال الادلة والاحكام التى لها دخل فى الاثبات ولا موضوعات كبراها ومقدمات ملازماتها تلك الادلة والاحكام بل محمولات كبراها وتوالى ملازماتها حكم من الاحكام المذكورة من الوجوب والحرمة وغيرهما وموضوعات كبراها مقدمات ملازماتها فعل من افعال العباد لان محمول مسئلة كل فن هو بعينه محمول جزئيات موضوع تلك المسئلة نحو هذا مرفوع

وبعضهم زاد فى التعريف قيد او الوضع فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال فى الاثبات كونها معتبرة فى كبرى الاقترانى او ملازمة الاستثناء المنتجين للمطلوب الفقهى

لانه فاعل وكل فاعل مرفوع فهذا مرفوع وهذا الان مسئلة كل فن قضية كلية تستنبط منها احكام جزئيات موضوعها فالمنتج للمطلوب الفقهى هكذا هذا الفعل واجب لانه متعلق بامر مطلق عن قرائن الندب والنسخ والمعارض الى غير ذلك من القيود والاوصاف المعتبرة وكل فعل يتعلق بامر هذا شأنه واجب فهذا واجب وقس عليه حال القياس الاستثنائى المنتج للمطلوب الفقهى والاقيسة التى جعلت محمولات كبراها وتوالى ملازماتها تلك الاحوال وموضوعات كبراها ومقدمات ملازماتها تلك الادلة ليست بمنتجة للمطلوب الفقهى بل هى منتجة لاحوال جزئيات موضوعاتها هكذا اقيموا الصلاة يثبت الوجوب لانه امر مطلق عن قرائن الندوب والنسخ والمعارض وكل امر هذا شانه يثبت الوجوب فهذا يثبت الوجوب او نقول كلما كان اقيموا الصلاة امرا شانه كذا فهو يثبت الوجوب لمتعلقه لكنه كذلك فهو يثبت الوجوب ففى القياسين موضوع الكبرى ومقدم الملازمة هى الادلة ومحمولها وتاليها هى الاحوال الادلة ونفس الكبرى والملازمة مسئلة الفن فنتيجتهما ليست بمطلوب فقهى بل قضية شخصية تستنبط من تلك القضية الكلية الاصولية خذ هذا فانه من خواص هذا الكتاب (قوله سواء كانت محمولات) بيان لكون تلك الاحوال معتبرة فى الكبرى والملازمة المنتجتين للمطلوب وذلك بان جعل محمولا او اوصافا لموضوعات الكبرى وتاليا او قيدا فى الشرطيات فقوله محمولات او اجزية بيان على ترتيب اللف والنشر واللام فى قوله لهما وفى فى قوله فيهما متعلقتان بما قبلهما على وجه التنازع اقول ههنا بحث وهو انه قد تقدم ان المراد بالاحوال المذكورة فى التعريف هى الاحوال الجزئية للادلة والاحكام الجزئيتين وما يقع محمولا فى الكبرى او اوصافا ليس تلك الاحوال الجزئية لان الكبرى هى هذه كل امر شانه كذا او كذا يفيد الوجوب والمراد بما فى التعريف هو اقيموا الصلاة يفيد الوجوب وهو غير الاول (قوله وسواء نشأت) تلك الاحوال الواقعة محمولات او اوصافا فى كبرى اقترانى وتوالى او قيودا فى ملازمة الاستثنائى نشأت من الادلة والمراد اعراضها الذاتية اللاحقة منها ما يبحث عنها فى الفن بالفعل ككونها مثبتة للاحكام فان اثبات الاحكام يبحث عنه فى الفن ويقع محمولات للادلة الاربعة لكن فى القياس بمعنى اثبات غلبة الظن ومنها ما لا يبحث عنه فى الفن ولكن له دخل فى لحوق المبحوث عنه لموضوعه ككونها قطعية وظنية الخ فان كون الدال قطعى الثبوت والدلالة كما فى الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر

سواء كانت محمولات واجزية لهما او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك

(يتوقف)

يتوقف عليه اثبات الحكم القطعى بحيث يكفر منكره وكونه ظنى الدلالة او الثبوت يتوقف عليه اثبات الحكم الظنى الذى لايكفر منكره وكونه خاصا يتوقف عليه اثباته الحكم فى مدلوله المخصوص مقصورا عليه قطعا بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل لغير ذلك المدلول وكونه عاما يتوقف عليه اثباته الحكم فى كل فرد قطعا بذلك المعنى وكونه مشتركا يتوقف عليه اثباته الحكم بعد ترجيح احد معانيه بالتأمل لاقبله وكونه راجحا عند التعارض يتوقف عليه اثباته الحكم على وجه الظن ايضا وقد تقدم ان القسم الثانى قد يكون اوصافا وقيودا لموضوع القضية الكلية وقد يكون موضوعا لها وقد يكون محمولا لها (قوله او نشأت الخ) اى سواء كانت تلك الاحوال الواقعة محمولات واجزية او اوصافا وقيودا نشأت من الاحكام المذكورة تكليفيا او وضعيا والمراد اعراضها الذاتية ايضا منها مايبحث عنها فى الفن كثبوتها بالادلة واليه اشار بقوله ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة ومنها مالايبحث عنها فى الفن ولكن لها مدخل فى عروض المبحوث عنها كاحوال المحكوم به وعليه فان احوالهما احوال للاحكام ايضا لكن لاباعتبار نفسها بل باعتبار متعلقها والايلزم ان يكون كل من المحكوم به وعليه موضوعا للفن واليه اشار بقوله وكاحوال المحكوم به وعليه فان عروض الثبوت بالادلة للاحكام يتوقف على احوالهما على ماسنبينه واذا كان احوالهما احوالا للاحكام كانت تلك الاحوال معتبرة فى كلية الكبرى والملازمة المذكورتين فيكون تركيب الدليل على المطلوب هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم شأنه هذا متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوته دليل هذا شأنه وهذا هو صغرى الدليل ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته دليل موصوف بكذا ثابت فهذا الحكم ثابت وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد دليل موصوف بالصفات المذكورة دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت هذا الحكم لكنه وجد دليل موصوف بها فيثبت هذا الحكم فكل من كبرى الاقترانى وملازمة الاستثنائى مسئلة الفن (قوله فان القياس مثلا لايثبت الفرضية والعلية) الاول مثال لعدم اثباته بعض الحكم التكليفى والثانى لبعض الحكم الوضعى فان علية القدر والجنس للربا لاتثبت بالقياس وانما لم يثبت الاول لكونه ظنى الدلالة وانما لم يثبت الثانى لئلا يفضى الى نصب الشرع بالرأى على مابين فى باب القياس

او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت بأى نوع من الادلة فان القياس مثلا لايثبت الفرضية والعلية

(قوله وكاحوال المحكوم به) والمراد بالمحكوم به هو فعل المكلف وباحواله
مايتوقف عليه ثبوت الحكم بالادلة مثلا ضرب الامام مائة جلدة للزنا وثمانين
سوطا للشرب او للقذف هو المحكوم به وثبوت وجوب هذا المقدار من الضرب
يتوقف على كونه حدا وعقوبة وكونه حدا لا يثبت الا بالنص لا بالقياس حتى
لم يجب على من لاط بامرأة بقياس اللواطة على الزنا لان الحدود تندرئ
بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة كخبر الواحد ولان الحدود عقوبة مقدرة
ولا مدخل للرأى فى المقدرات الشرعية واما كونه تعزيرا فيجوز ثبوته بالقياس
لان التعزير ليس عقوبة وحدا بل هو حق العبد حتى يجوز فيه الشهادة على
الشهادة وشهادة النساء مع الرجال كسائر حقوق العباد فيجوز ثبوته بدليل
فيه شبهة وعلى تقدير كونه عقوبة ليس بعقوبة مقدرة اذ لا تقدير فى الشرع
للتعزير نفسه فللرأى فيه مدخل روى ان النبى عليه السلام عزر رجلا قال لغيره
يا مخنث فقاسوا عليه من قال لغيره يا فاسق او يا خبيث او نحوهما للاشتراك
فى العلة وهى الاذى والحاق الشين ثم ثبوت وجوب ثلاث ضربات او تسع
وثلاثين على امام يتوقف على كون الضرب تعزيرا فكان بعض احوال المحكوم به
ثابتا بالقياس وبعضها لم يثبت وكلاهما مما يتوقف عليه ثبوت الوجوب وهو الحكم
(قوله وكاحوال المحكوم عليه) والمراد بها كون من حكم عليه بالوجوب ونحوه
مستجمعا لشرائط الاهلية سالما من العوارض وهو من احوال الحكم باعتبار
متعلقه ويتوقف عليه ثبوت الحكم بالادلة وقوله فانها تختلف باختلافه
كوجوب الزكاة فانها تجب على العاقل لا على المجنون (قوله وهو المعنى بكونه
معرفا للاحوال) اى كون تلك الكبريات والملازمات والمباحث مسائل
الاصول هو المقصود بكونه معرفا للاحوال فى التعريف المذكور وذلك
لان كل علم من العلم المدونة لا يعرف به الا مسائله ولهذا عرفه فى التنقيح بانه
العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولما كانت تلك الاحوال معتبرة فى تلك
الكبرى والملازمة بان تكون محمولات وتوالى واوصافا وقيودا على ما مر
كان العلم بها علما بالقضية المشتملة عليها فمعنى التعريف المذكور علم يعرف به
القضية الكلية التى اعتبرت فيها احوال الادلة والاحكام من حيث لها دخل
فى اثبات الاول للثانى فيرجع الى ما فى التنقيح (قوله وتلخيصه) اى وتلخيص
التعريف المذكور بعد شرح قيوده على ما ينبغى ان المسائل الفقهية مستندة الى
ادلة معينة كوجوب الصلاة بالنسبة الى اقيموا الصلاة تحتاج فى استنباطها

(منها)

وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التى لا تنحصر فى عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا

منهـا الى معرفة احوال الادلة والاحكام التى لاتنحصر فى عدد يمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عنـد قصد الاستنباط لان كثرتها علة محوجة الى المعرفة بوجه اجمالى والا يتعذر تحصيلها ويسمى العلم المتكفل بها اصول الفقه والتحقيق ههنا ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه لكنه نص على بعضه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم مايناسبه لتعذر الاحاطة بجميع جزئيات الاحكام لعدم تناهيها لتعلقها بالحوادث الفعلية التى لاتكاد تنحصر فى عدد فحصلت هنـا قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشـارع فالعلم بتلك القضايا الحاصل من تلك الادلة يسمى فقهـا ثم تتبعوا جزئيـات الادلة والاحكام وكلياتها ونظروا فيها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقيـاس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما وجزئياتهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتهـا التفصيلية فضبطوها ودونوها واضـافوا اليهـا من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات مايليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصـار عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بهـا الى الفقه (قوله والمشهور فى تعريفه العزالخ) هكذا عرفه فى اصول ابن الحـاجب ومراده بيان وجه عدوله عنـه وذكر له وجهين وله وجوه أخر على ماسيأتى بيانه (قوله ان اسم العلم) كلفظ اصول الفقه مثلا (قوله انما هو قواعد العلم على الاطلاق) اى سـواء كانت واقعة كبرى او متعلقة بالقيود والشرائط كما هو الظاهر او يقال سواء كانت محمولات تلك القواعد هى الاغراض الذاتية المبحوث عنها فى الفن كالاثبـات والثبوت فى الاصـول والايصال الى المجهول فى المنطق او الاعراض الذاتية التى يتوقف عليهـا الاثبات والثبوت ككون الادلة قطعية او ظنية وغيرهما على ماتقدم وكالحدية والرسمية فى المنطق (قوله الى ماذكر) اى الى الاحكام الشرعية الفرعية (قوله ضم القاعدة الكلية آه) ليس مرادهم ان التوصل المذكور فى التعريف مجاز عن الضم على مايدل عليه قوله الى استنباطها بل المراد

والمشهور فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بهـا الى اسـتنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين* الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ماتقرر عندهم ان اسم العلم لايطلق حقيقة الا على القواعد اوادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمسـتقيم ههنا اذلا يتوصل بها مطلقا الى ماذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى صغرى

بيان طريق التوصل يعني يتوصل بها الى الاستنباط المذكور لو ضمت الى صغرى سهلة الحصول فحينئذ يخرج الجواب عن القواعد المتعلقة بالقيود والشرائط فانها يتوصل بها الى الاستنباط المذكور على تقدير انضمامها الى صغرى سهلة الحصول وان لم يمكن انضمامها بالفعل كما يقال فى صدق تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه على مالم يقع النظر فيه اصلا انه دليل لانه لو نظر فيه نظرا صحيحا يتوصل به الى مطلوب خبرى قيل يمكن ان يجاب عنه بأن مرادهم به التوصل بالقواعد بضم نفسها او ضم مالها دخل فى ثبوته والقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط وان لم يتوصل بها بضم نفسها الى الصغرى لكن يتوصل بها بضم مالها دخل فى ثبوته من القضايا المشتملة على مايرجع الى نفس الاثبات او الثبوت (قوله سهلة الحصول) وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول لانه من قبيل حمل الكلى على ماهو جزئى له فان معرفة قولنا زيد فاعل اسهل من معرفة قولنا كل فاعل مرفوع كذا ذكره الشريف العلامة فى كتبه ورد بان حمل الكلى على جزئياته قد لايكون سهلا بل نظريا عريقا فيه واجيب عنه بان جميع قضايا جميع العلوم المدونة جزئيات موضوعاتها ظاهر كونها جزئيات لها لايحتاج الى نظر خارج عن ذلك العلم فان موضوع كل علم متصور بحده فى المبادى التصورية ومعلوم الوجود مفروغ عنه فى ضمن الاشخاص المعلومة ولو فى علم آخر وما من علم الا ويقسم فيه موضوعه الى اقسامها بحيث لايشذ منها واحد فتصور جزئيات موضوعه بحدودها فيكون كونها جزئيا له امرا معلوما فالمراد حمل الكلى على جزئيات علم كونها جزئيات له فقولهم ضم القاعدة الكلية الى صغرى سهلة الحصول معناه ضمها الى صغرى علم انطباق عنوان موضوع تلك القاعدة على جزئيات موضوعها فكانت بذلك سهلة الحصول (قوله لايمكن وقوعها كبرى) قد ذكرنا عند بيان المعنى الذى يدخل الاحوال فى الاثبات ان القواعد التى تكون محمولاتها الاثبات والثبوت لاتكون كبرى لماينتج المطلوب الفقهى ايضا (قوله مايصح ان يقع كبرى خاصة) اعنى القاعدة التى تكون محمولاتها الاثبات والثبوت (قوله واطلاق التوصل) عطف على الباء السببية (قوله اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة) كالعلم بقواعد العربية والكلام فانهما من مبادى اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لايمكن وقوعها كبرى لماينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد مايصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكليه يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول * الثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر فى الكتب الميزانية ان الوصل القريب بمجموع المقدمتين

وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامى وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب

المظنون واجب عقلا الا ان معنى وجوبه بالعقل عندنا كونه مدركا له ومعرفا وعند المعتزلة كونه حاكما بوجوبه والحق معنا اذ لا حاكم سوى الله تعالى (قوله وهذا الواجب مطلق) الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود مقدمته من حيث هو كذلك وانما قيدنا بالحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالقياس الى اخرى فان وجوب الصلاة والحج والزكاة مقيد بالعقل والبلوغ والاستطاعة والنصاب يقال ان بلغ عاقلا وقدر على الزاد والراحلة والنصاب تجب عليه الصلاة والحج والزكاة ومطلق بالقياس الى الطهارة فلا يقال اذا وجدت الطهارة تجب الصلاة وكذا معرفة الله تعالى لا يقيد وجوبها بوجود النظر فلا يقال اذا تحقق النظر تجب المعرفة وتقيد بعدمها فيقال اذا تحقق عدم المعرفة تجب المعرفة والا فلا فكان معنى قوله مطلق ان لا يقيد بتحقق النظر لان لا يقيد اصلا والا فالمعرفة مقيدة بعدمها (قوله وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب) اعترض عليه بانا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها لان الوجوب الشرعى اما خطاب الله تعالى او اثر خطاب الله على ما تقدم ويجوز ان يتعلق الخطاب بشئ ولا يتعلق بمقدمته ولا يجاب عنه بان ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه لان المستحيل وجود الشئ بدون وجود مقدمته ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشئ بدون وجوب مقدمته ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفأ فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال اجيب عنه بان عدم جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضى كونه واجبا بايجاب الشرع ومأمورا به بخطاب الشارع على ما هو المتنازع فيه بل يجاب عنه بتخصيص الدعوى بان المأمور به اذا كان شيئا ليس فى وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وقطع الرقبة مثلا لان القتل وهو ازهاق الروح غير مقدور له وههنا المعرفة نفسها ليس فعلا مقدورا له بل كيفية حاصلة من تحصيل المقدمات فلا معنى لايجابها الا ايجاب سببها الذى هو النظر (قوله يتوقف على معرفة احوال العالم) لان معرفتها ليست

بضرورية بل نظرية فلابد من النظر فى افعاله لينتقل منه اليها وذلك بالنظر فى احوال تلك الاشياء (قوله فيعتبر فى جميع مسائل الخ) فيه انه ان اراد بكون وجوب الاعتقاد معتبرا فى جميع هذه المسائل كون الوجوب محمولا فيها فحينئذ يكون موضوعاتها هو الاعتقاد فيكون معنى قولنا الله واحد اعتقاد وحدانيته تعالى واجب وكذا سائر المسائل الكلامية فيلزم ان يكون موضوع الكلام افعال العباد لان الاعتقاد من الافعال القلبية ولم يقل به احد ممن اختلف فى موضوع الكلام من انه ذات الله تعالى او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية او الموجود بما هو موجود على مابين فى محله وان اراد به مجرد ملاحظته فى جميع تلك المسائل لا بحيث كونه محمولا فيها بل بمعنى ان المتكلم يريد بكل مسئلة منها افادة السامع بأن هذا الاعتقاد واجب فهذا القدر لا يثبت كون البحث فى الكلام عن الاحكام الشرعية كثيرا غير نادر وكذا ان اراد ان موضوع الكلام ذات الله تعالى على المختار فمسائل الكلام كلها راجعة الى ان الله تعالى اوجب اعتقاد مضمون هذه المسائل ولا يثبت ايضا اكثرية البحث فى الكلام عن الاحكام على انا نقول ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى الكلام على القول بان موضوعه ذات الله تعالى على ثلاثة اقسام صفاته تعالى وافعاله فى الدنيا والآخرة واحكامه فيهما على مابين فى المواقف والمقاصد وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاعراض المبحوث عنها شيأ واحدا (قوله وهذا هو السر الخ) قال فى شرح المواقف لابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد فى علم الكلام كيلا يحتاج الى علم آخر فالمباحث المذكورة فى هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية انتهى والذى ظهر منه ان كون مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام ليس من حيث ان وجوب الاعتقاد معتبر فيها بل من حيث توقف العقائد عليها (قوله العلم كالجنس) اختلفوا فى مسمى لفظ الفقه سواء كان المسائل او التصديق بها او الملكة فقال بعضهم قطعى كله بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل وقال بعضهم ظنى كله بذلك المعنى وقال بعضهم قطعى بعضه

(ظنى)

فيعتبر فى جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر فى جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية فى تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات

ظنى بعضه بذلك المعنى بناء على الاختلاف فى ان الادلة النقلية هل تفيد القطع فى الكل او الظن فى الكل او القطع فى البعض والظن فى البعض ولفظ العلم قد يطلق ويراد به اليقينى سواء كان عبارة عن المسائل او التصديق بها او الملكة بمعنى عدم احتمال النقيض اصلا وقد يطلق ويراد به مطلق المسائل او الملكة او التصديق وقد يطلق ويراد به مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فلا يجوز ان يراد به ههنا اليقينى على كل من الاقوال الثلاثة فى لفظ الفقه اما على الثانى والثالث فظاهر واما على الاول فلأن الفقه وان كان عبارة عن القطعى على هذا القول لكن المراد بالقطعى بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل لا بمعنى عدم الاحتمال اصلا كما هو المراد باليقينى المعتبر فى العلم والقطعى بالمعنى الاول يصدق على مدلول الظاهر والنص والمفسر مع ان فيها احتمال النقيض على ماسيأتى فى محله فلا يكون يقينيا بمعنى عدم الاحتمال اصلا فاذا لم يجز ان يراد به اليقينى فاما ان يراد به مطلق التصديق او مطلق الادراك على طريق ذكر العام وارادة الخاص الذى اريد بلفظ الفقه سواء حمل لفظ الفقه على القول الاول او الثانى او الثالث لان مطلق التصديق يعم الاقوال الثلاثة لكنه بناء على القول الثانى يرد عليه لزوم اطلاق لفظ العلم حقيقة على خصوص الظن ولم يثبت ذلك ولهذا اعترضوا على التعريف المذكور بان الفقه من باب الظنون فلا يجوز ذكر العلم فى تعريفه واجاب عنه بعض المحققين فى شرح المختصر بان قال انما استعمل لفظ العلم فى تعريف الفقه مع كون الفقه من باب الظنون لان الظن واقع فى طريقه واما نفس الفقه فمجزوم به لحصوله للمجتهد من مقدمتين قطعيتين احداهما ان هذا الحكم مظنون المجتهد وهى ضرورية والثانية ان كل مظنون المجتهد يجب العمل به فى حقه بالاجماع ينتج من الشكل الاول ان هذا الحكم يجب العمل به قطعا عنده الا ان الظن وقع فى طريقه لانه وقع محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية ورد هذا الجواب بان المقدمة الثانية اجماعية ولا نسلم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبنى على الادلة الظنية ولو سلم ان ادلته قطعية لكنه انما يفيد القطع اذا كان متواترا وهو ممنوع ومنه ظهر ضعف القول بان الفقه كله ظنى ويلزم على القول بان كله قطعى خروج الحكم الذى يحتمل نقيضه احتمالا ناشئا من دليل مرجوح بالنسبة الى دليل الحكم على ما يظهر من باب الترجيح من الفقه مع انه من افراده فعلم منه قوة القول الثالث من ان بعضه قطعى وبعضه ظنى ولهذا حمل الشارح لفظ العلم فى تعريفه

على الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد لا على اليقين خاصة ليشمل قطعيات الفقه وظنياته اخذا القول الثالث لان الاعتقاد الراجح اعم من الظن والتقليد واليقين على ما صرح الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر المنتهى لا مختص بالظن على ماظن وحمل مراد الشارح على القول الثانى (قوله لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية) انما قال ههنا لان الحكم قد يراد به ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اعنى التصديق عند المنطقيين وقد يراد به خطاب الله تعالى او اثر خطابه عند الاصوليين والفقهاء على ماسبق ولما لم يكن الفقه عبارة عن العلم بالتصديق المذكور ولا بخطاب الله تعالى ولا باثر خطابه اعنى الاحكام الخمسة بل هو فى الحقيقة العلم بالنسبة بين الاحكام الخمسة وافعال المكلفين حمله على هذه النسبة اعنى الوقوع واللاوقوع لكن هذه النسبة يتعلق بها علوم ثلاثة الاول تصورها فى نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وهذا العلم تصور لا يحتمل النقيض والثانى تصورها باعتبار حصولها او لا حصولها فى نفس الامر فان تردد فيه فهو الشك وهذا ايضا تصور لا يحتمل النقيض والثالث ادراك ان هذه النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا تصديق وهو المراد ههنا بالمعنى الذى تقدم بيانه فان اراد ان العلم بتلك النسبة مطلق تصديق فممنوع والسند ظاهر على ماذكرناه وان اراد ان العلم بها بمعنى الادراك بوقوعها او لا وقوعها تصديق فسلم لكنه لابد من القرينة ومجرد تعلق العلم بها لا يصلح قرينة كما ترى اللهم الا ان يقال تعلقه بها من حيث وقوعها فى تعريف الفقه قرينة ثم العلوم التصورية اعم مما يتعلق بما لا نسبة فيه اصلا من الذات والصفات من اى مقولة كانت من مقولات الاعراض كالانسان والقيام او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية مشكوكة كما اذا تشككت فى زيد قائم فان العلم المتعلق بهذه الاشياء ليس بتصديق ثم اعترض على هذا التعريف بان المراد بالاحكام اما جميعها او كل واحد منها او بعض معين او بعض مطلق والكل باطل على ماذكرناه فى التعريف الذى قبله واجيب بالاختيار الجميع وحمل العلم على التهيؤ ورد بان البعيد يوجد فى غير الفقيه ايضا والقريب غير مضبوط واجيب عنه بان المراد بالتهيؤ كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الاحكام لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط ورده صاحب التوضيح باربعة وجوه ثبوت لا ادرى والخطأ فى الاجتهاد وبان حكم بعض الحوادث

لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية

(ربما)

ربمايكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وبأن لادلالة للفظ العلم على ذلك انتهى
واجاب عنه فى التلويح فارجع اليه (قوله اوغيرهما) اى غير الاشياء الخمسة
وافعال المكلفين مما يرجع اليهما كقولنا الوقت سبب لوجوب الصلاة فانه فى قوة
الصلاة تجب بسبب الوقت وكذا قولنا النية فى الوضوء مندوبة فى قوة الوضوء
يندب فيه النية (قوله بمعنى الاعتقاد الراجح الخ) قيل هذا القول من الشارح
دليل على ان حمل مسمى لفظ الفقه على الظنى كله اشهر قلت هذا ممنوع لما ذكره
الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر حيث قال والمراد بالعلم فى هذا التعريف
القدر المشترك من الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الراجح لااليقين خاصة
لانه لوكان كذلك لم يتناول العلم اعتقاد المستفتى فلم يحتج الى قيد يخرجه وكان
قيد الاستدلال ضائعا ولوردت الشبهة المشهورة وهى ان الفقه من باب الظنون
لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من الظنى ظنى فكيف يكون علما
انتهى (قوله اى الموقوفة الخ) لما جعل الحكم المذكور عبارة عن النسبة الحكمية
بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين ولم تعرف تلك النسبة عند اصحاب هذا
التعريف الا ببيان الشارع وخطابه اصلية وفرعية اعتقادية وعملية فسر الشرعية
هنا بما يتوقف على خطاب الشارع ولو فسر الحكم المذكور بخطاب الله
تعالى كما جوزه صاحب التوضيح لفسر الشرعية بذلك التفسير ايضا كما
فى التوضيح والتلويح حيث قالا اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع
لكن المراد بما يتوقف على الشرع حينئذ على ما فسره فى التلويح هو وجوب
الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من الاحكام لا النسبة الحكمية المذكورة
فى الشرح (قوله كالحكم بالتماثل والاختلاف) اى التماثل بين زيد وعمرو
والاختلاف بين زيد وفرس (قوله اى المتعلقة بكيفية العمل) والمراد بكيفية
العمل هى الصفة القائمة به من الاحكام الخمسة من الوجوب والحرمة وغيرهما
وانما جعل النسبة الحكمية المذكورة متعلقة بكيفية العمل مع انها متعلقة بالعمل
ايضا لكونها نسبة بينهما لوجوه منها ان تعلقها بالعمل ليس من حيث ذات العمل
بل من حيث كيفيته فلذا جعلها متعلقة بالكيفية ومنها ان النسبة وان كانت
متعلقة بالطرفين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضى ومستلزم
لها دون المحكوم عليه لانها معتبرة فى مفهوم المحكوم به لكونه فعلا اومعناه
دون المحكوم عليه فان قيل ان ما يقتضيه المحكوم به هو النسبة المعتبرة
فى مفهوم الفعل وما نحن فيه هى النسبة الحكمية بين طرفى القضية قلنا هما

سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال
المكلفين اوغيرها والعلم بها تصديق
بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن
والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة
على خطاب الشارع خرج به الاحكام
العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف
والحسية كالحكم بحرارة النار
والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
(العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل

خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه

متحدان بالذات ومنها ان تعلقها بالمحكوم به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا يقال للمحكوم به المنسوب وللمحكوم عليه المنسوب اليه ومنها ان النسبة التى هى الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل هو المحكوم به فاعتبار التعلق به كان اولى (قوله خرج به النظرية الخ) اى خرج بهذا القيد النسبة النظرية اعنى الغير المتعلقة بكيفية العمل (قوله غير المتعلقة بها) تفسير للنظرية لئلا يتوهم ان النظرية بمعنى مايقال الضرورية والالازم منه كون الفقه ضروريا وليس كذلك وانما وصف هذه النسبة بالنظرية ولم يقل خرج به النسبة الغير المتعلقة بها اشارة الى ماقالوا من ان علم الشريعة لاهل الاسلام فى مقابلة علم الحكمة لاهل الفلسفة فكما ان علمهم منقسم الى حكمه عملية يقصدبها استكمال النفس الانسانية باعتبار كونها مؤثرة فيما تحتها من الابدان بحسب قوتها العملية وذلك بارتكاب الاعمال السنية واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منها شرعا او عقلا والى حكمة نظرية يقصد بها استكمال النفس الناطقة باعتبار كونها متأثرة عمافوقها من المبادى العالية من العقل الفعال بحسب قوتها النظرية التى تنظر وتتفكر وتكتسب بها المعقولات ولها باعتبار هذه المرتبة اربع مراتب * الاولى مرتبة العقل الهيولانى وهى استعدادها للضروريات حالة الطفولية * الثانية مرتبة العقل بالملكة وهى استعدادها بعد حصول الضروريات لها للانتقال الى النظريات * الثالثة مرتبة العقل بالفعل وهى استعدادها بعد حصول النظريات وتكررها لاستحضارها متى شاء * الرابعة مرتبة العقل المستفاد وهى مطالعة المعقولات المكتسبة بالفعل وهذه المرتبة هى كمال النفس بحسب قوتها النظرية والثلاث الاول مراتب الاستعداد كما ترى فكذلك علم الشريعة منقسم الى عملية يقصدبها تكميل النفس بالاعمال الشاقة والى نظرية يقصدبها تكميل النفس باعتبار النظر المؤدى الى الادراكات الحقة وهى العلم بالنسبة الشرعية المتعلقة بنفس الاعتقاد كوجوب الواجب ووحدته وغيرهما من المسائل الاعتقادية فان قيل ان الاعتقاديات منها مايدرك بالعقل بلا توقف على الشرع كمسئلة الايمان بالله فيخرج بقيد الشرعية قلنا نعم الا ان الاعتقاديات وان استقل العقل باثباتها يجب اخذها من الشرع ليعتد بها فتكون كلها موقوفة على الشرع فتخرج بالعملية وقوله كوجوب الايمان فيه بحث من وجهين احدهما انه فسر الشرعية بما يتوقف على خطاب الشارع ووجوب الايمان بالله تعالى

(ورسوله)

والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة (من ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام وعلم المقلد وماعلم ضرورة كونه من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية)

ورسوله لايتوقف على خطاب الشارع بل يدرك عقلا على مابين فى محله اللهم الا ان يقال انه مبنى على مذهب اصحاب هذا التعريف من ان حسن الاشياء وقبحها بالشرع لابالعقل بناء على ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين عندهم وثانيهما ان الايمان من قبيل العمل لانه عقد قلبي والوجوب كيفية فكيف يخرج بالعملية اللهم الا ان يراد بالعمل عمل الجوارح (قوله والوجدانيات) اى خرج به الوجدانيات لان احكامها اى النسبة الحكمية الموقوفة على بيان الشارع وان كانت مقصودة للعمل بها بمعنى تحلية النفس بفضائلها وتخليتها عن رذائلها لاللنظر فيها ليؤدى الى الاعتقادات الحقة الا انها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة فخرجت بقيد العملية بهذا الاعتبار اى بالمباشرة (قوله متعلق بالعلم دون الاحكام) دفع لما يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فحينئذ لاتخرج العلوم المذكورة بهذا القيد لانها علوم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وحصول الاحكام من الادلة لايستلزم حصول العلم بها من الادلة ايضا حتى يقال ان العلوم المذكورة حاصلة من الادلة كالاحكام فتخرج بهذا القيد وان كان متعلقا بالاحكام فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لابالاحكام ووجه الدفع ان معنى حصول العلم من الادلة ان ينظر فيها نظرا صحيحا فيعلم منها الحكم والعلوم المذكورة ليست كذلك ولقائل ان يقول ان هذا فى علم المقلد ظاهر واما فى علم الله وعلى الرسول وجبريل فلا حاجة فى اخراجها الى تعلقها بالعلم بل تخرج عنه وان تعلق بالاحكام لان معنى حصول الاحكام من الادلة استنباطها من الدليل بان ينظر فيه نظرا صحيحا ويستخرج منه بطريق الاجتهاد فكما ان علم الله تعالى وعلى الرسول وجبريل لم يكن حاصلا من الدليل كذلك الاحكام الشرعية لم تحصل من الدليل بالنسبة اليهم بطريق الاجتهاد لان الله تعالى يعلم الحكم والدليل معا بدون حصول احدهما من الآخر والرسول وجبريل يعلمان بطريق الحدس والوحى لابطريق الاجتهاد اذلا اجتهاد فى حقهما على الاصح اللهم الا ان يقال ان الحاصل من الدليل هو العلم بالاحكام لانفس الاحكام فلا معنى لتعلقه بالاحكام فيتعلق بالعلم فتخرج العلوم المذكورة عنه ثم ههنا بحث وهو انه لما كان المراد بالعلم المذكور القدر المشترك الاعم من اليقين والظن اعنى الاعتقاد الراجح لم يدخل علم الله تعالى والرسول وجبريل فى التعريف حتى يحتاج الى اخراجها بهذا القيد (قوله وماعلم الخ) يعنى ان المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام الشرعية العملية انما يسمى فقها اذا كان

خرج به الاصول كالعلم بوجوب
المأمور به مثلا والخلاف كالعلم من
المقتضى والنافى مثلا ٭ لما فرغ من بيان الفقه
شرع فى بيان الاصول فقال (الاصل)
ههنا (ما يبتنى) على بناء المجهول يقال
ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء
حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا
كابتناء المعلول على العلة والمدلول
على الدليل ونحو ذلك (قيل) ماذكر
انما هو معناه اللغوى (ونقل)
فى الاصطلاح (الى الدليل) كانقل
الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب

حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم والزكاة مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا حتى ان الامام الرازى قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقال هذا القيد احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقها اى لا يدخل فى مسماه وهذا بناء على ان الفقه ظنى كله واما عند من قال ظنى بعضه قطعى بعضه فيكون داخلا فى مسماه (قوله خرج به الاصول آه) فيه انه ان اراد بالاصول المسائل المخصوصة او الملكة فلم يدخل فى التعريف حتى يخرج بهذا القيد وهو ظاهر وكذا لا يدخل فيه ان اريد به التصديق لان المراد هو التصديق بالمسائل الاصولية اعنى المسائل التى تكون موضوعاتها الادلة والاحكام ومحمولاتها لاثبات والثبوت على ما مر ولا يخفى عليك انه لا يصدق عليه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لان متعلق هذا العلم هو النسبة الحكمية التى طرفاها افعال المكلفين والاحكام الخمسة او ما يرجع اليهما كما عرفت فى قوله او غيرهما بخلاف المسائل الاصولية كما ترى (قوله كالعلم بوجوب آه) فيه ان قولنا المأمور به واجب ليس من مسائل الاصول حتى يكون العلم به من علم الاصول لان مسائل الاصول موضوعاتها الادلة والاحكام ومحمولاتها الاثبات والثبوت وهذه المسئلة ليست كذلك بل هى من مسئلة الفقه الا ترى انها تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول اذا استدلت على المطلوب الفقهى كقولنا هذا الفعل واجب لانه مأمور به وكل مأمور به واجب فهذا واجب (قوله كالعلم من المقتضى والنافى مثلا) اى كالعلم بحكم فعل مقتضى او النافى كوجوب صلاة الوتر ووجوب الزكاة فى حلى النساء من المقتضى وعدم وجوبها فى مال المديون لوجود النافى وفيه ايضا نظر لان قولنا الوتر يوجبه المقتضى والزكاة فى الحلى يوجبها المقتضى او ينفيها ليس من مسائل علم الخلاف حتى يكون العلم به من علم الخلاف لان علم الخلاف علم ينسب احد طرفيها الدليل الاجمالى من حيث الابرام او النقض وطرفها الآخر ما يرجع الى الابرام او النقض كأن يقول الخلافى المقتضى للحكم السالم عن المعارض يثبت به الحكم والنافى للحكم ينتفى به فيقول الحنفى مثلا زكاة الحلى لها مقتضى سالم عن المعارض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وعلم منه ان علم الخلاف لم يدخل فى التعريف المذكور كالاصول (قوله ابتناء حسيا او عقليا) فان قيل ان الابتناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم فى الخارج اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى

(قلنا)

(والمختار) عندالمحققين (عدمه)اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولاضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوى الشامل ويقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه

فلماذكره جمهور المتكلمين واكثر الحكماء فى مبحث الاعراض النسبية حتى انكروا على من استدل على وجود الاعراض النسبية بانانقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل او يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لااعتباريا عقليا بان القطع انماهو بصدق قولنا السماء فوقنا والارض تحتنا وزيد ابو عمرو . ولايستدعى ذلك القطع وجود نفس الفوقية والتحتية والابوة والبنوة فى الخارج وانما يستدعى وجودها فى انفسها فاذاكان الابتناء معدوما فى الخارج فكيف يصح تقسيمه الى الحسى والعقلى والحسى يقتضى وجوده فى الخارج اجيب عنه بان توصيفه بالحسى لايستلزم وجوده فى الخارج وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شئ الى الحسى كون ذلك الشئ محسوسا وليس كذلك لجواز ان تكون نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين فنسبة الابتناء الى الحسى تجوز لكون طرفيه اعنى المبتنى والمبتنى عليه محسوسين بالبصر كابتناء اعلى البناء على الاساس وابتناء السقف على الجدار او بالسمع كابتناء المشتق على المشتق منه اى الفعل والمصدر ولوسلم ان نسبة الشئ الى الحسى تقتضى وجوده فى الخارج فى التحقيق لكنه يجوز ان لايراد بالحسى ههنا التحقيق المبنى على اعتبار العقل بل يراد به ماهو المعتبر فى العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه ممايدرك بالحس عرفا وان كان مقتضى العقل انه معقول محض فحينئذ يخرج عنه ابتناء الفعل على المصدر اذلايعد ذلك محسوسا فى العرف ويدخل فى الابتناء العقلى وكذا يدخل فيه ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية لانه مثل الابتناء العقلى بمثالين ثم قال ونحو ذلك ولم يخصه بابتناء المدلول على دليله كما خصه صاحب التوضيح ولقائل ان يقول انه لاحاجة الى المثال الاول لان العلة قديستدل بها على معلولها التى هى الاحكام المبنية عليها فيكون من ابتناء المدلول على الدليل ويجاب عنه باعتبار الحيثية (قوله والمختار عدمه) رد على القائل المذكور بانه خلاف المختار ويحتمل ان يراد ان المختار عند المحققين عدم نقل لفظ الاصل مطلقا لافى هذه المادة اعنى اضافته الى الفقه ولاغيرها على ماهو الظاهر من الوجه الاول حيث علل بان النقل خلاف الاصل ولايعدل اليه الاعند الضرورة وهذا التعليل يقتضى عدم نقله مطلقا ثم دفع مايتوهم من ان للنقل فى هذه المادة ضرورة اعنى دفع محذور الشمول الغير المقصود وهو الابتناء الحسى بان هذا المحذور

الذى معنى عقلى فيكون اصول الفقه مايبتنى هو عليه ولامعنى لمبتنى العلم الا دليله اوما يتوقف عليه دليله الثانى ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لايكون فيه الانقل واحد وهو النقل الى العلم واما اذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريفى اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم

مندفع بالاضافة الى الفقه ويحتمل ان يراد ان المختار عندهم عدم نقله فى هذه المادة على ماهو الظاهر من الوجه الثانى قلت هذا الاحتمال هو الظاهر من المقام ومن قوله قيل ونقل الى الدليل واشار بعنوان المختار الى ان ماذهب اليه البعض من انه فى هذه المادة نقل الى الدليل على ما فى التلويح غير مختار فان قيل لاوجه للاحتمال الاول اصلا لان نقله الى الدليل مما لاشبهة فيه على ما فى عامة الكتب فلامعنى لانكاره مطلقا قلنا الذى تحقق ثبوته بلاشبهة هو ثبوت نقله واما كون النقل مطلقا مختارا عند المحققين على ماهو النزاع فلا (قوله الذى هو معنى عقلى) هذا هو مناط اخراج الاضافة لابتناء الحسى يعنى ان الاضافة الى امر عقلى قرينة تعين المراد من لفظ الاصول اعنى الدليل فلاحاجة الى العدول الى خلاف الاصل وهو النقل الى الدليل مع مافيه من المجاز اللغوى (قوله او يتوقف عليه دليله) قال فى الحاشية كمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبتنيات الفقه ومسائله وفيه رد على صاحب التوضيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط انتهى وفيه بحث امااولا فلان قوله ومسائله مما لاوجه له لان مبنى الشئ لايكون مسائله واما ثانيا فلان قوله ما يتوقف عليه شامل لاجزاء الدليل وشرائطه ومرادهم بالاصول فى قولهم اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله على الاول) وهو مايبتنى عليه غيره (قوله على الثانى) وهو الدليل (قوله من تعريفى اصول الفقه) اى تعريف هذا اللفظ باعتبار كونه لقبا وباعتبار كونه مضافا فتكون التثنية بالاعتبارين ويحتمل ان تكون باعتبار تعريفى لفظ الاصول ولفظ الفقه اى من تعريف هذين اللفظين والاول اظهر واوفق للمقام (قوله فى تعيين موضوعه) لم يقل فى معرفة موضوعه او تعريف موضوعه او تعيين وجود موضوعه اشارة الى ان المقصود بيان ماهو مقدمة الشروع فى العلم اعنى التصديق بموضوعية الموضوع وذلك بان يجعل عنوان الموضوع موضوع المسئلة وماصدق عليه عنوان الموضوع محمول المسئلة او بالعكس ولما كان الاول اشهر اختاره المصنف فقال وموضوعه الادلة والاحكام ولان المقصود هو الاخبار عن موضوع هذا الفن بانه الشئ الفلانى لا الاخبار عن الادلة والاحكام بكونهما موضوع هذا الفن لان المقام مقام ماهو موضوع هذا الفن بمعنى الهلية المركبة بعد التصديق بوجوده بمعنى الهلية البسيطة لامقام هل الكتاب والاحكام موضوع هذا

(الفن)

ان موضوع كل علم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية

الفن فعلم ان تعيين وجود الموضوع اى التصديق بوجوده بمعنى الهلية البسيطة ليس من مقدمات الشروع بل من المبادى التصديقية او من اجزاء العلوم على الاختلاف واما تعريف مفهوم الموضوع بمايبحث عنه فى العلم فلكونه معتبرا فى التصديق المذكور اعنى مايكون مقدمة الشروع لكنه موضوع لتلك القضية واما تعريف ماصدق عليه هذا العنوان اعنى الادلة والاحكام فى هذا العلم فلكونه من المبادى التصورية لامن مقدمات الشروع ولهذا لم ينقل فى تعيين وجود موضوعه ولا فى تعريف موضوعه (قوله اعلم ان موضوع كل علم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية) فيه بحث وهو ان المقصود من هذا الكلام بيان تعريف لفظ الموضوع المضاف الى الاصول لكونه جزأ من هذه القضية التى جعلت مقدمة الشروع فى العلم على ماذكرناه آنفا ولكنه لماكان هذا اللفظ مقيدا بالاضافة الى الاصول والعلم بالمقيد مسبوقا بالعلم بالمطلق اعنى موضوع العلم اى هذا اللفظ اراد ان يبين تعريف المطلق حتى يعلم منه تعريف المقيد فالاولى ان يحذف كل وضمير فيه ويقال ان موضوع العلم اى تعريف هذا اللفظ مايبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية اللهم الا ان يقال انه اراد بموضوع كل علم امرا يصدق على موضوع كل علم ومع هذا لايحسن ذكر ضمير فيه وانما يوجه به ذكر لفظة كل فعلم انه لامرجع لضمير فيه فى هذا الكلام واما ما اعترض عليه بانه لامرجع لضمير فيه غير لفظ كل وعلم فيكون المعنى موضوع كل علم مايبحث فى كل علم او فى علم وهو ظاهر البطلان وبان هذا التعريف لايطرد لصدقه على كل واحد من اشياء متعددة عدت شيئا واحدا فجعلت موضوع علم كالكتاب والسنة والاجماع والقياس فى هذا الفن بل يصدق على انواع كل منها واعراضها* واجيب عن الاول بان ضمير فيه راجع الى العلم المستفاد من كل علم على التوزيع* وعن الثانى بمفهوم اضافة العوارض الى الضمير اى يبحث فيه عن اعراضه لاعن اعراض غيره وانواع الموضوع وماذكر معها ليس كذلك انتهى. فكل من الاعتراض وجوابه ناشئ عن عدم فهم المقام فان المقام ليس مقام تعريف ماصدق عليه الموضوع بل مقام تعريف نفس الموضوع على ماترى وهذا الاعتراض وجوابه مبنى على الاول ثم جوابه عن الثانى ليس على ماينبغى. لان معنى التعريف المذكور على تقدير كونه تعريفا لماصدق عليه الموضوع لوكان ماذكره لزم ان لايصدق هذا التعريف على شئ من موضوعات العلوم فلاينعكس لانه يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية

لعرضه الذاتى ولنوع عرضه الذاتى بل مامن علم الا وهو كذلك بل معناه ما يرجع
البحث فى العلم الى الاعراض الذاتية لموضوعه على ما حققه العلامة الدوانى
فى شرح التهذيب حيث قال معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية انه يرجع البحث فى العلم اليها وذلك بان يجعل موضوع الفن بعينه
موضوع المسائل ويثبت له ماهو عرض ذاتى له كالجسم الطبيعى فى قولهم كل
جسم طبيعى فله حيز طبيعى فى الحكمة الطبيعية اوبان يجعل نوعه موضوع
المسئلة ويثبت له ماهو عرض ذاتى لذلك النوع كالحيوان فى قولهم كل حيوان
فله قوة اللمس فان الحيوان نوع للجسم الطبيعى او يثبت لذلك النوع مايعرض
لامر عم بشرط ان لايتجاوز فى العموم عن موضوع العلم كقولنا كل اكل مسكر
حرام فان موضوع العلم افعال المكلفين وا كل المسكر نوع منها اثبت له الحرمة
اللاحقة له لامر اعم منه وهو كونه منهيا عنه وهو لايتجاوز عن افعال المكلفين
او بان يجعل عرضه الذاتى او نوع عرضه الذاتى موضوع المسئلة ويثبت له العرض
الذاتى او مايلحقه لامر اعم بشرط ان لايتجاوز فى العموم عن موضوع العلم
كقولهم كل متحرك فله جهة وكقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين ساكن
بينهما فقولهم ما يبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه
اذ لاريب فى انه يبحث فى العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم على
مامر بل مامن علم الا وقد يوجد فيه ذلك كما يظهر لمن تتبع ويؤيد هذا التأويل
ماذكره الشيخ فى الشفاء فانه عرف فيه موضوع العلم بما يبحث فيه عن الاحوال
المنسوبة اليه والعوارض الذاتية له ثم قال ان مسائل العلم هى القضايا التى
محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او اعراضه وقال الشارحون
ان قوله فى تعريف الموضوع عن الاحوال المنسوبة اشارة الى المحمولات التى
ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم على مامر تفصيله فاذا كان معنى
التعريف ماذكرناه ظهر الجواب عن الاعتراض الثانى باعتبار قيد الحيثية اى
يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له لان اثبات الاعراض
الذاتية لتلك الامور اعنى انواع الموضوع وانواع انواعه واعراضه وان كان بحثا
عن الاعراض الذاتية لها لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراض ذاتية لها
بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم على التحقيق
ثم صدق التعريف المذكور على ماذكره ذلك المعترض انما هو على التأويل الذى
ذكرناه لان كلا منها يصدق عليه ان البحث عن اعراضه يرجع الى الاعراض

الذاتية لموضـوع العلم واما على ظاهر التعريف من انه لايبحث فيه الاعن اعراضه الذاتية للموضوع فقط على ماحمله عليه ذلك المعترض فلايصدق على الاشياء المذكورة حتى يحتاج الى الجواب لان عرض الموضوع لايكون عرضا لنوعه ولالنوع نوعه ولالعرض نوعه بل انمايصدق على هذا التقدير على العرض الذاتى لموضوع العلم فقط لان عرض الموضوع عرض لعرضه ايضا فيحتاج فى الجواب عنه الى اعتبار الحيثية المذكورة فى التعريف والحاصل ان تعريفهم المذكور لوحمل على الظاهر لانتقض عكسه وطرده ولوحمل على التأويل الذى ذكرناه لاستقام عكسه وينتقض طرده بما ذكره المعترض ويجاب بالحيثية المذكورة فان قيل فاذا انتقض تعريفهم هذا طردا وعكسا بناء على الظاهر فاوجه هذا التعريف اجيب عنه بوجهين احدهما انه محمول على المسامحة اعتمادا على التفصيل الذى ذكرناو الثانى انه مبنى على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما ليكون محمول العلم ماتنحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد مثلا الاعراب مع المحمولات الى مايقابله فى النحو من البناء وغيره اذا اخذ على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للكلمة فانها لاتخلو عن احدهما وكذا امتناع الخرق اذا اخذ مع مايقابله من المحمولات على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبيعى وهكذا فعنى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع فى التعريف المذكور جعلها محمولات للعلم سواء كانت عين محمولات المسائل اوغيرها والقضايا المذكورة فى النقض عكسا وان كان محمول المسئلة فيها عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم لكن محمول العلم فيها اعنى المفهوم المردد عرض ذاتى لنفس موضوع العلم (قوله اى احواله التى تلحقه لذاته) معرفة اللحوق لذاته تحتاج الى معرفة الواسطة فى العروض والواسطة فى الثبوت فعنى الاولى هى التى يعرض لها العارض اولا وبالذات ولايعرض لغيرها الابواسطتها بمعنى ان للعرض عروضا واحدا منسوبا الى الواسطه اولا وبالذات والى غيرها بواسطتها كالمشى للحيوان والانسان فانه عارض لهما عروضا واحدا الاانه للحيوان لذاته وللانسان بتوسطه فكان الحيوان واسطة فى عروض المشى للانسان ومعنى الثانية اعم من الاولى اى سواء عرض لها العرض اولا وبالذات اولم يعرض كالسطح للجسم فان عروضه له لذاته مع ان ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط بواسطة انتهائهما وكالالوان فانها تعرض للسطوح لذاتها مع ان فيضانها على محالها من

اى احواله التى تلحقه لذاته اوجزئه المساوى له او للخارج المساوى له فى الصدق اوفى الوجود

المبدأ الفياض كذا حققه فى حاشية المطالع وقال فيها ايضا لان المعتبر فى العرض الذاتى هو انتفاء الواسطة فى العروض دون الواسطة فى الثبوت والمعتبر فيما يقابل العرض الاولى اعنى سائر الاقسام ثبوت الواسطة فى العروض اذا عرفت هذا فمعنى قوله تلحقه لذاته ليس كون الذات علة للعروض لما عرفت من ان السطح للجسم والنقطة للخط والخط للسطح والالوان للسطوح اعراض ذاتية مع ان العلة فى عروضها لها ليس ذوات معروضاتها بل الانتهاء والمبدأ الفياض ولا انتهاء الواسطة بالكلية بل انتفاء الواسطة فى العروض لما عرفت ايضا ومعنى قوله او لجزئه المساوى او للخارج المساوى ان يكون ذلك المساوى واسطة فى عروضه فيعرض العارض له اولا وبالذات وبواسطته للكل والملزوم واعلم انهم اختلفوا فى الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم فذهب المتأخرون الى ان اللاحق للشئ بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها فى العلم وعرفوا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحقه الشئ لذاته او لجزئه او لخارج يساويه وذهب المتقدمون الى ان اللاحق للشئ بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته او لمساويه فالشارح رحمه الله تعالى اختار مذهب المتقدمين كما ترى لما قالوا ان الحق تعريف المتقدمين لوجهين • احدهما ان المبحوث عنه فى العلوم هو الآثار المطلوبة لموضوعاتها استحسانا وهى الاحوال التى تطلبها الاستعدادات المختصة بتلك الموضوعات ولا شك ان مطلوب الاستعدادات المختصة بالشئ لابد ان يكون مختصا به لا مشتركا بينه وبين غيره واللاحق للشئ بواسطة جزئه الاعم لا يكون مختصا به بل مشتركا بينه وبين غيره فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية المبحوث عنها كالحركة بالارادة للانسان فان عروضها له بواسطة استعداد لا اختصاص له به وهو كونه حيوانا فانه لا يختص بالانسان بل يوجد فى الفرس ايضا لكن لتلك الحيوانية اختصاص بالحيوان الذى هو الامر الاعم فهو بالحقيقة عرض ذاتى للحيوان الاعم لا الانسان فان دون علم له يبحث فيه عن ذلك العرض لا فى العلم المدون للانسان لا الاحوال التى تطلبها الاستعدادات التى لا تحصل لذلك الموضوع ما لم يصر نوعا معينا فان هذه الاحوال فى الحقيقة احوال للنوع الاخص الذى كان ذلك الاستعداد مختصا به كالتكلم فانه يعرض للحيوان بسبب استعداد لا اختصاص له به وهو الناطقية فانها لو اختصت به لتحقق فى جميع افراده من زيد وفرس وحمار وليس كذلك لكنه عارض للانسان الذى هو النوع

الاخص منه مختصابه فهو فى الحقيقة عرض ذاتى للانسان دون الحيوان وثانيهما ان اللاحق للشئ بواسطة جزئه الاعم اعم منه فلو جعل من الاعراض الذاتية له المبحوث عنها فى العلم يلزم خلط مسائل العلم الادنى الذى موضوعه اخص بمسائل العلم الاعلى الذى موضوعه اعم وكل من الوجهين منقوض بوجوه على مابين فى محله (قوله فان المباين للشئ) اى فى الصدق (قوله اذا قام به) اى اذا قام ذلك المباين بذلك الشئ (قوله فى الوجود الخ) لما كان الخارج المساوى للشئ فى الوجود اعم من ان يكون متعلقا بالشئ تعلقا يصلح ذلك المساوى بذلك التعلق ان يكون واسطة فى العروض لذلك الشئ ومن ان لايكون كذلك كالفلك الاعظم المساوى فى الوجود لسائر الافلاك لكنه لايكون واسطة فى عروض الحركة للافلاك لعدم التعلق بينه وبين سائر الافلاك بحيث يعرض له الحركة اولا وبالذات وبواسطته لسائر الافلاك اراد ان يقيد الخارج المساوى فى الوجود بالشق الاول فقال فان المباين للشئ اذا قام بذلك الشئ كقيام السطح بالجسم مساويا له فى الوجود ووجد لذلك المباين عارض كاللون العارض حقيقة لذلك السطح لكن الجسم يوصف بذلك اللون ايضا كان ذلك اللون من الاحوال المطلوبة فى العلم الذى كان الجسم موضوعا فيه (قوله الاول) اى مايلحقه لذاته (قوله فان لكل من جزأيه دخلا فيه) فيه انه ان اراد بالتكلم مايقابل الخرس لايكون من الاعراض الذاتية للانسان لعدم وجوده فى الاخرس والطفل ولوجوده فى بعض الطيور وان اراد به قوة التكلم فلا دخل فى عروضه له للحيوان بل منشأ عروضه له هو الناطق فالاولى فى التمثيل ماقالوا الاستعداد للتحلى بصور الكليات المنتزعة من المحسوسات عرض اولى للانسان باعتبار جزئه لانه لابد لانتزاع الصور من المحسوسات من الحيوانية لانه حساس ولايكفيه الناطق ولابد لفرض تلك الصور المنتزعة كليات من الناطق لانه مناط الادراك ولايكفيه الحيوان (قوله كادراك الامور الغريبة) فيه ان المراد بالامور الغريبة هى الامور الغير المألوفة وذلك بان لايكون صور المحسوسات وادراكها بفيضان الصور من المبدأ الفياض وهذا الادراك انما يعرض للانسان بالاستعداد العارض له لجزئه المساوى اعنى الناطق فنفس الادراك لايكون مثالا للعارض للجزء المساوى بل المثال له هو ذلك الاستعداد (قوله والمراد بالبحث الخ) فيه اشارة الى ماقالوا ان مسئلة الفن حملية موجبة كلية فخرجت الشرطيات الكلية اذلاحمل فيها على الموضوع والسالبة الكلية

فان المباين للشئ اذا قام به مساويا له فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزأيه دخلا فيه والثانى كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى فى الوجود وماسوى ذلك اعراض غريبة لايبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم

اما مطلقا نحو الدليل السمعى يثبت
الحكم الشرعى اومقيدابعرض ذاتى
نحو الدليل المأول يفيد الظن او على
نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر
يفيد الوجوب اومقيدا نحو الامر
المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة
اوعلى عرض ذاتى له اما مطلقا نحو
الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا
نحو الخاص المأول يفيد الظن او على
نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب
الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق
المقارن بما يوجب حمله على المقيد
يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس
فى السنة والاجماع والقياس اذا
عرفت هذا فاعلم انه اختلف فى موضوع
الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد
والترجيح وقال الامام حجة الاسلام
فى معيار العلوم موضوعه الاحكام
من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب
الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط
منها الاحكام واختاره المتأخرون
لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة
وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل
خلاف الاصل بقدر الامكان هو
الاصل كما سبق وقدامكن لان احوال
الاحكام من حيث الثبوت راجعة
الى احوال الادلة من حيث الاثبات
ولم يعكس لان الادلة هى السابقة
فى الاعتبار

ايضا اذ لا حمل فيها ايضا بل سلب الحمل فان قيل لاشك فى تحقق كل منهما فى العلم فكيف يخرجان اجيب عنه بان الشرطية راجعة الى الحملية الموجبة والسالبة الى الموجبة السالبة المحمول بناء على استلزام صدق السالبة صدق الموجبة السالبة المحمول لكن فى استلزامه بحث لان السالبة لاتستلزم وجود الموضوع والموجبة السالبة المحمول تستلزمه (قوله نحو الدليل السمعى الخ) اقول الانسب لماسيأتى من قوله وعلى هذا القياس فى السنة والاجماع والقياس ان يقول ههنا الكتاب يثبت الحكم الشرعى وان يقول والكتاب المأول حتى يقال هنالك السنة تثبت الحكم ويقال والسنة المأولة ويقال فى نوع السنة اما مطلقا نحو المتواتر يوجب العلم او مقيدا نحو خبر الآحاد المستجمع لشرائطه تذكر فى محله يوجب غلبة الظن (قوله فقيل انه الادلة الخ) وعلى هذا القول مباحث الاحكام ترجع الى مباحث الادلة لان معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم (قوله موضوعه الاحكام) وعلى هذا القول يرجع بحث الادلة الى بحث الاحكام باعتبار ان معنى قولنا الادلة تثبت الاحكام ان هذا الحكم يثبت بدليل كذا وهكذا بحث الترجيح والاجتهاد (قوله انه الادلة من حيث يستنبط الخ) وعلى هذا القول يرجع باقى الابحاث الى بحث الادلة بان البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الادلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض او تساقطها به عند عدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار ان الادلة انما تستنبط منها الاحكام المجتهد لاغيره وعلى ماذكرنا فى الاقوال الثلاثة لانزاع بينهم فى الحقيقة بل هو لفظى قال التفتازانى فى حواشى التلويح وظنى انه لاخلاف فى المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل مباحث الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع ومن جعل الموضوع الاحكام من حيث الثبوت جعل مباحث الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل انتهى (قوله لان الادلة السابقة فى الاعتبار) فيه انه ان اراد ان ذات الادلة من حيث هى سابقة على المدلول فى الاعتبار فمنقوض بالصانع والعالم فان ذات الصانع وهو المدلول مقدم فى الاعتبار على ذات العالم وهو الدليل وان اراد ان الادلة من حيث العلم اى من حيث ان العلم بها يستلزم العلم بالمدلول سابقة فى الاعتبار فممنوع وانما المقدم عليه هو العلم بمقدمات

والحق انه (الادلة) السمعية مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لامطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لاما اختاره صاحب الاحكام) حصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه

الدليل لا العلم بنفسه لان العلم بالمدلول مقارن بالعلم بالدليل من حيث هو دليل زمانا لانا اذا حصلنا مقدمات الدليل ورتبناه ترتيبا صحيحا ينتقل الذهن دفعة الى المطلوب فزمان الترتيب وحصول العلم بالمدلول واحد اللهم الا ان يقال المراد بالسبق هو السبق الذاتى لا الزمانى (قوله الادلة السمعية لا مطلقا الخ) اعلم انهم ذكروا ان الحيثية المذكورة فى موضوعات العلوم قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم بل تكون جزأ من الموضوع كقولهم موضوع العلم الالهى الموجود من حيث هو موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث هو موجود كالعلية والمعلولية والوجوب والقدم والحدوث لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد فلا يبحث فيه عن حيثية الوجود لان موضوع الفن لابد وان يكون مسلم الثبوت فى الفن والا فلو كان الوجود من الاعراض المبحوث عنها فى ذلك الفن لزم تقدمه على نفسه وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى وحينئذ لا يكون قيد الحيثية جزأ من الموضوع بل يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم ولو كان جزأ من الموضوع كما فى القسم الاول لما صح ان يبحث عنه فى العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث فى العلم عن اجزاء الموضوع كما لا يبحث عن وجوده بل عن اعراضه الذاتية وقولهم موضوع الاصول الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت ينبغى ان يكون من الثانى لان الاثبات والثبوت من الاعراض المبحوث عنها فى الفن واعترض عليه التفتازانى بانا لا نسلم ان الحيثية فى القسم الاول جزؤ من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية فى القسم الثانى ايضا قيدا للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية لم يلزم ان يكون البحث عنها فى العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولا تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار ورد بان الحيثية المذكورة اعنى القسم الثانى منها لو جعلت قيدا للموضوع بالمعنى المذكور لوجب ان لا يبحث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لابد وان يتقدم على العارض مثلا

ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فلا يجوز ان يكون قيدا
للموضوع بل يكون بيانا للاعراض الذاتية واجيب تارة بان المراد بكونها قيدا
ليس كون انفس تلك الحيثيات قيد الموضوع حتى يرد عليه ماذكر بل امكان
تلك الحيثية قيد له وانفسها اعراض مبحوث عنها فى العلم مثلا امكان الصحة
والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك قيد للموضوع وانفس هذه
الاعراض مبحوث عنها فى العلم وضعف هذا بعدم تمشيته فى مثل قولهم موضوع
علم السماء من الطبيعى اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيرها
بامكان الطبيعة واستعدادها وايضا يستلزم ان لا يبحث فى الطبيعى عن استعداد
الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واخرى بانه انما
يجب ان لا يبحث عنها فى العلم اذا جعلت قيد الموضوع ان لو كان يلزم من كونها
قيدا للموضوع لحوق العوارض المبحوث عنها فى العلم بواسطة تلك الحيثية البتة
لكن الملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لو كانت قيد العروض لكنها قيد للبحث
لا للعروض بمعنى ان لفظ الموضوع فى قولهم موضوع علم الطب بدن الانسان
من حيث الصحة والمرض مثلا يتضمن امرين البحث والعروض والحيثية المذكورة
قيد للبحث لا للعروض فلا يكون للحيثية مدخل فى عروض العوارض المبحوث
عنها فى العلم وهذا هو الذى سماه التفتازانى فى التلويح تحقيقا حاصله ان البحث
فى الفن عن العوارض انما هو باعتبار هذه الحيثية وبالنظر اليها لا ان جميع
العوارض المبحوث عنها فى الفن يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه
الحيثية واخرى بان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبار غيرها وليست علة
للحوقها بل لحملها يعنى ان الايراد المذكور انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما اضيفت
اليه بان كانت عين الصحة مثلا وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها
ولا شك ان اعتبار الشئ غيره فسبب لحوق العرض هو اعتبار الصحة والعرض
اللاحق هو الصحة مثلا والحال ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا
للحوقها فى نفس الامر بل لحملها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث
عنها هذا هو الذى سماه المولى الفنارى فى فصول البدائع حقا مبناه على ان
اضافة الحيثية فى امثاله ليست بيانية على ما هو المشهور بل لامية والمحققون على
انها بيانية واعتمدوا عليه فى الردين الاولين واقول تحقيق المقصود ان الاعراض
الذاتية فى كل علم هى الآثار المطلوبة لاستعداد مخصوص بموضوعه

على ماذكرناه آنفا وقدتقرر ان للواحد الغير الحقيقى جهات متعددة باعتبار كل منها يستعد لنوع من العرض يبحث عن كل نوع فى علم مستقل مثلا الادلة السمعية لها نوع من العرض الذاتى يرجع اليه نحو الامكان والقدم والحدوث ونوع آخر يرجع اليه نحو كونها جملة اسمية اوفعلية اومعربة اومبنية ونوع آخر يرجع اليه نحو اثباته الاحكام الشرعية ولاشك ان كلا من الانواع الثلاثة يحصل للادلة باعتبار استعدادات ثلاثة حاصلة لها من جهات ثلاث وان لم تعرف تلك الجهات ولاشك ايضا ان لا يبحث فى الاصول عن كل من هذه الانواع الثلاثة بل من النوع الاخير فقط فاذا قلنا موضوع الاصول الادلة وسكتنا عليه يفهم منه انه يبحث فيه عن الانواع الثلاثة اللاحقة لها بحسب استعداداتها وليس كذلك ولذا قال الشارح لامطلقا فاذا قيل من حيث يثبت بها الاحكام يتعين ان تلك الادلة باعتبار استعدادها وصلاحيتها لاثبات كل فرد فرد من الاحكام موضوع الفن لا باعتبار استعداد آخر من الاستعدادات الكائنة فيها من جهات اخرى ولهذا قيده بالحيثية المذكورة فكانت الحيثية المضافة الى الاثبات عبارة عن استعداد الموضوع المقتضى لهذا النوع من العرض اعنى الاثبات ونفس الاثبات هو الاعراض المبحوث عنها وهذا بناء على ان اضافة الحيثية ليست بيانية كما اختاره المولى الفنارى ولاجل ان المتبادر من الحيثية فى امثاله كونها قيدا للموضوع وسببا للحوق الاعراض لا للحمل قال الشريف فى شرح المواقف يتجه على قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ان الحيثية المذكورة لامدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية انتهى اذا عرفت هذا فالفرق بين ماذكرناه فى تحقيق الحق وبين ماسبق ان قيد الموضوع فى الجواب الاول هو الامكان المقدر لا الحيثية المذكورة فى الكلام بل هى عين المضاف اليه من الاعراض بخلاف ماذكرناه فان القيد هو الحيثية المذكورة لا بالامكان المقدر بناء على انها ليست عين المضاف اليه وفى الجواب الثانى بما سماه التفتازانى تحقيقا ان الحيثية عين المضاف اليه ايضا وانها قيد للفظ الموضوع باعتبار احد جزأيه وفيما ذكرنا انها قيد لماصدق عليه الموضوع وفيما سماه الفنارى حقا انها وان كانت قيدا لماصدق عليه الموضوع الا انه لم يجعلها عبارة عن الاستعداد للموضوع بل بمعنى الاعتبار وهو مطالب ببيان المراد بالاعتبار ثم المراد بالسمعية ماثبت كونه دليلا بالشرع

لامايكون من المسموعات و الافلا يصدق على القياس و الاجماع و هذا القيد احتراز عن الادلة غير السمعية فانها ليست موضوع هذا العلم فان قيل ان العوارض المبحوث عنها ليست اعراضا ذاتية للادلة السمعية اى هذا المفهوم بل لما صدق عليه هذا المفهوم فكيف يصح قوله موضوعه الادلة السمعية قلنا معنى كون هذا المفهوم موضوع الفن ان هذا المفهوم ملحوظ فى المباحث على معنى انه يبحث فى الاصول عن اعراض ما اتصف بهذا الوصف بلا ملاحظة خصوصية الافراد و الانواع (قوله اى مرجع محمولات المسائل) فيه اشارة الى ماقالوا ان معنى قولهم موضوع العلم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية ان يرجع البحث عن العرض الذاتى فى الفن الى البحث عن العرض الذاتى للموضوع على مابيناه سابقا عند تعريف الموضوع و اليه اشار سابقا بقوله و المراد بالبحث عنها حملها الى قوله او على نوعه (قوله والعرض الذاتى) تفسير للمرجع وقوله فى الحقيقة متعلق بكل من المرجع والعرض الذاتى (قوله اضافة مخصوصة) كما وقع البحث فى فننا هذا عن اثبات الادلة الاحكام و عن ثبوت الحكم بالادلة فان كل واحد من الاثبات والثبوت اضافة مخصوصة بين الادلة و الاحكام و مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة لموضوع الفن فان العوارض التى لايبحث عنها فى الفن و لكن لها دخل فى المبحوث عنه بعضها راجعة الى الاثبات كالعموم والاشتراك والخصوص وكون الخبر متواترا اوواحدا اومشهورا الى غير ذلك وبعضها راجعة الى الثبوت ككون الفعل عبادة اوعقوبة فان للاول دخلا فى ثبوت الحكم بالظنى وللثانى دخلا فى ثبوته بالقطعى وان الاحوال الراجعة الى الاثبات ناشئة عن احد المضافين و هو الدليل و الاحوال الراجعة الى الثبوت ناشئة عن المضاف الآخر وهو الحكم فقوله اضافة احترازعما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف مثلا وقوله مخصوصة احتراز عما كان المبحوث عنه اضافة لكن لادخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين فى المبحوث عنه بل كل ماله دخل فى المبحوث عنه ناشئ عن الطرف الآخر فقط كما فى المنطق الباحث عن الايصال الى المجهول اذلادخل فى الايصال للاحوال الناشئة عن المجهول الموصل اليه بل كل ماله دخل فيه هو الاحوال الناشئة عن المعلوم الموصل و الحاصل ان كون المبحوث عنه اضافة خاصة تجوز تعدد الموضوع بها يتوقف على كون بعض مالها دخل فيه ناشئا عن احد الطرفين و بعضها ناشئا عن الطرف الآخر

(لان)

اى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة

لان المراد بالاضافة المخصوصة هى النسبة التى يعبر عنها باعتبار احد طرفيها بالاثبات وباعتبار الطرف الآخر بالثبوت فرجع محمولات المسائل انما يكون نسبة بينهما اذا كان ماتوقف عليه تلك النسبة بعضها فى طرف وبعضها فى طرف آخر اذلوكان كلها فى طرف الادلة مثلا فالمرجع حينئذ حال الادلة القائمة بها من الاثبات لا النسبة التى تستوى بين الطرفين ولوكان كلها فى طرف الحكم فالمرجع حينئذ حاله القائم به من الثبوت بالادلة لا النسبة بينهما وهذا كما قالوا ان مرجع محمولات المنطق الايصال الى المجهولات وهو نسبة بين الموصل والموصل اليه لكنه لما كان شروط الايصال كلها فى طرف الموصل لم يكن المرجع النسبة بين الموصل والموصل اليه ولم يجعلا موضوع المنطق بل كان المرجع حال المعلوم الذى هو الايصال واما اذا كان الموقوف عليه لها بعضها فى جانب وبعضها فى جانب آخر فلا يمكن جعل المرجع حال احدهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله بان يكون العوارض) بيان لكونها اضافة مخصوصة والباء بيانية (قوله وراجعة) عطف على قوله لها دخل (قوله انما هى المسائل) هذا الحصر بظاهره ينافى ماسبق من ان اسماء العلوم المدونة لا تطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة اللهم الا ان يقال مراده الحصر الاضافى بالنسبة الى الموضوعات والمبادى لانها انما عدا من اجزاء العلوم تسامحا لشدة الاحتياج اليهما فليس حقيقة الا المسائل المقصودة بالذات لا الموضوعات والمبادى (قوله فاتحاد العلم واختلافه) اى كونه علما واحدا مدونا وكونه علوما كثيرة مدونة انما هو باتحاد مسائله واختلافها بمعنى تناسبها وعدم تناسبها فان تناسبت يكن علما واحدا والا يكن علوما متعددة فالاتحاد والاختلاف فى قوله فاتحاد العلم واختلافه بمعنى الوحدة والكثرة وفى قوله باتحادها واختلافها بمعنى التناسب وعدمه (قوله لما تركبت الخ) قد تقدم ان لمركب جزأ صوريا ولم يذكرها لان اختلاف طرفى المسئلتين واتحادهما يستلزم اختلاف نسبتهما واتحادها فلا حاجة الى ذكرها (قوله كان المعتبر الخ) اى فى اتحاد المسائل الكثيرة (قوله اتحاد كل الخ) اى كل من الجزأين من كل من المسئلتين فصاعدا بمعنى ان هذه المسئلة بكلا جزأيها تناسب تلك المسئلة بكلا جزأيها وهكذا (قوله بمعنى تناسبه التام) معنى التناسب التام ان يرجع موضوع كل مسئلة مسئلة من مسائل ذلك العلم الى موضوع العلم ومحمولها الى محمول العلم سواء كان موضوع العلم شيئا واحدا كافعال المكلفين للفقه او متعددا كالادلة

بان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه وراجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزأين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزأين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم

والاحكام للاصول فان موضوع كل مسئلة منه لابدان يرجع الى الادلة والاحكام ومحمولها الى الاثبات والثبوت فان تناسبت المسائل الكثيرة بهذا التناسب يعد كلها علما واحدا حاصله ان وحدة العلم وكثرته انما هو بتناسب مسائله وعدم تناسبها وتناسب مسائله وعدم تناسبها بتناسب اجزائها وعدم تناسبها وتناسب اجزائها تناسبا تامابان ترجع موضوعاتها الى شئ واحد ومحمولاتها الى العرض الذاتى لذلك الشئ كما فى الفقه والنحو او ترجع موضوعاتها الى الشيئين اللذين يقعان طرفا للنسبة التى كان بعض مايتوقف عليه تلك النسبة من شرائطها واحوالها ناشئا من احد الشيئين والبعض الاخر مما يتوقف عليه تلك النسبة ناشئا من الشئ الآخر وترجع محمولاتها الى تلك النسبة كما فى الاصول فان موضوعات مسائله ترجع الى الادلة والاحكام ومحمولات مسائله ترجع الى الاثبات والثبوت اللذين هما نسبة واحدة بالذات بين الادلة والاحكام يعبر عنها بالنسبة الى الادلة بالاثبات وبالنسبة الى الاحكام بالثبوت ففى الصورتين تعد تلك المسائل علما واحدا وعدم تناسبها يحصل بمجرد عدم تناسب احد الطرفين واعلم ان مراده بحمل الاتحاد على التناسب التام دفع اعتراض التلويح الذى اورده على وجه الترديد بقوله وفيه نظر لانه الخ على ماسنبينه (قوله والا) اى وان لم تكن المحمولات راجعة الى الاضافة المخصوصة بان لم تكن اضافة بل وصفا قائما بشئ واحد كما فى موضوع الفقه او كانت اضافة بين الشيئين ولكن لم تكن العوارض التى لها دخل فيها بعضها ناشئة عن احد الشيئين وبعضها عن الاخر بل كانت كلها ناشئة عن المضاف كما فى المنطق فان موضوعه هو الموصل مع ان اعراضه الذاتية هى ايصال بين الموصل والموصل اليه ولم يكن الموصل اليه موضوعا له كالموصل لان الاحوال التى لها دخل فى الايصال كالجنسية والفصلية والخاصية والحدية والرسمية وكون القضية موجبة وسالبة وشرطية متصلة ومنفصلة لزومية ونحوها كلها ناشئة عن الموصل لا عن الموصل اليه فكان موضوعه شيئا واحدا ففى الصورتين لا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم بل يختلف (قوله كما قيل فى احوال الاحكام) قائله هو صاحب الاحكام (قوله وقيل بالعكس) قائله الامام حجة الاسلام كما ذكره آنفا (قوله لانه ترجيح بلا مرجح) علة لقوله ولاوجه لرجوع احديهما وذلك لان انتساب تلك الاضافة الى الطرفين على السواء على ذلك التقدير فجعل احد الطرفين موضوعا للعلم دون الطرف الآخر

والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلأن الاعراض اللازمة لاحد المضافين لماغايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغايرت الملزومات بالضرورة ولاوجه لرجوع احديهما الى الاخرى بالتأويل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وماسبق من سبق الادلة فى الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة فى الاعتبار فلا ترجيح

واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزأين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لامجرد تعدده ولاشك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل

ترجيح بلا مرجح وماسبق من سبق الادلة معارض بسبق الاحكام على الادلة لكونها مقصودة بالذات فلا يصلح مرجحا فيجعل كل منهما موضوعا بخلاف جعل الموصل فقط موضوعا للمنطق مع ان الايصال المبحوث عنه فيه اضافة بين الموصل والموصل اليه لان له مرجحا اعنى كون كل من العوارض التى لها دخل فى الايصال ناشئة عن الموصل دون الموصل اليه (قوله على ذلك التقدير) اى على تقدير رجوع المحمولات والاعراض المبحوث عنها الى الاضافة المخصوصة (قوله فلان مأخذ الفصل الداخل) لفظ الداخل صفة المأخذ وهو اشارة الى مافى شرح المقاصد من ان موضوع العلم بمنزلة المادة وهى مأخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ للفصل الذى به كمال التميز انتهى وانما جعلوا الموضوع مأخذ الجنس والاعراض الذاتية مأخذ الفصل لما تقرر ان الاطلاع على ذاتيات الحقائق الموجودة لما كان متعسرا بل متعذرا مطلقا وعلى ذاتيات الامور الاعتبارية متعذرا بالنسبة الى غير المعتبر نظروا فى آثارها العارضة واخذوا منها مايحمل على تلك الحقايق وجعلوا اعم المحمولات المستتبع لها جنسا واخصها فصلا وان لم يعلم كونهما ذاتيين لها فاخذوا للحيوان من بدن الانسان وجعلوه جنساله لكونه مأخوذا من مادته والناطق من نفسه التى هى كالصورة له وجعلوه فصلا مميزا له لان صورة الشئ هى المميز التام له فكذلك جعلوا موضوع كل علم مدون بمنزلة المادة واعراضه الذاتية بمنزلة الصورة واخذوا من الاول محمولا اعم وجعلوه جنسا ومن الثانى محمولا اخص وجعلوه فصلا فأخذوا من ذات موضوع الاصول مفهوم الادلة ومن ذات اعراضه الذاتية مفهوم الاثبات والثبوت وقالوا هو علم باحث عن الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت (قوله لما اتحد بالجنس) اى بوجه الجنسية كوحدة الانسان والفرس فى الحيوانية (قوله وكان جامعا بين الموضوعين) اى الادلة والاحكام (قوله اتحد كل من الجزأين) اى كل من جزئى مسئلة مسئلة من مسائل الفن مع الآخر (قوله اما المحمول فظاهر) لان محمولات جميع مسائل هذا الفن متحد بالجنس وهو الاضافة المخصوصة التى تقدم بيانها والاحوال الناشئة عن المضاف نوع من ذلك الجنس وعن المضاف اليه نوع آخر منه (قوله فاذا اتحدا) اى اذا تناسب الموضوعان تناسبت المسائل ايضا فان قيل قد تقدم ان المراد بتناسب المسائل هو التناسب التام الذى يتناسب الطرفين ومجرد تناسب الموضوعين لايستلزم هذا التناسب قلنا لما كان تناسب

فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها فى جامع اوباشتراكها فى جامع ذاتى اوعرضى الاول باطل بالاجماع وكذا الثانى والثالث عند المحققين اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتى كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها فى الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امور تخييلية

المحمولات ظاهرا على ما تقدم استغنى عن ذكره بذكر تناسب الموضوع (قوله فيتحد العلم) اى يصير علما واحد او الواحدة هنا بمعنى مايقابل الكثرة (قوله ذلك التقدير) اى تقدير رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة اعنى كون المبحوث عنه نسبة مخصوصة بين الشيئين الذين كان بعض مايتوقف عليه تلك النسبة ناشئا عن احدهما والبعض الآخر عن الآخر وانتفاء هذا التقدير قد يكون بأن لا يكون المبحوث عنه نسبة كما فى الفقه وقد يكون بأن يكون نسبة لكنها ليست كالنسبة المذكورة كما فى المنطق على ما تقدم (قوله الاول باطل بالاجماع) لعدم التناسب التام بين المسائل بكل من جزأيها اما بين محمولاتها فلانتفاء الاضافة المخصوصة على الفرض واما بين موضوعاتها فلانتفاء جامع ما اصلا على ماهو الفرض ايضا لان الفرض فى تعددها بلا اشتراك فى جامع فان قيل انتفاء الجامع المخصوص بين المحمولات لايستلزم انتفاء الجامع المطلق فيجوز ان يكون بينهما جامع آخر غير الاضافة قلنا نعم الا انه لايضر لما مر ان انتفاء التناسب يثبت بانتفاء الجامع فى احد الطرفين (قوله اذا اشتركت فى جامع ذاتى) اعلم ان الاشتراك فى جامع ذاتى اعم من الاشتراك فى الجنس بان تكون تلك الامور المتعددة انواعا مندرجة تحت جنس كما ذكره عن ابن سينا وفى الاشتراك فى النوع بان تكون تلك الامور اصنافا مندرجة تحت نوع كاشتراك الرومى والحبشى والهندى فى الانسان حتى لو بحث فى علم عن هذه الاصناف لكان موضوعه ذلك النوع فان قيل ان الاعراض المبحوث عنها فى الفن اخص من ذلك الجامع الجنسى والنوعى لانه لايبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية لانواع الجنس واصناف النوع فيكون اخص من الجنس والنوع فيكون اعراضا غريبة للجنس والنوع قلنا قد تقدم ان معنى قولهم موضوع العلم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية مايرجع فيه البحث عن الاعراض الذاتية الى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع والبحث عن الاعراض الذاتية لتلك الانواع والاصناف ليس من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث رجوعها الى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع اعنى الجنس والنوع (قوله كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع) فلا يتعدد الموضوع وهو خلاف الفرض لان الفرض تعدده (قوله ان التشكيلات) اى كون المقادير متشكلا وكذا التثليث والتربيع بمعنى كون المقادير مثلثا ومربعا فتكون التشكيلات جمعا مصدرا مبنيا للمفعول (قوله امور تخييلية) اى مما يدرك بالحس

(المشترك)

المشترك لكونها منتزعة من الجزئيات الخارجية وتحفظ فى الخيال فتكون النسبة الى الحافظة لا الى المدركة (قوله بعيد عن الخيال) لانه كلى لايدرك الا بالعقل والمرتسم فى الخيال هو المعانى الجزئية المدركة بالحس المشترك المنتزعة من الصور الخارجية (قوله اقرب من الجنس) لان ادراك الجنس لابد فيه اولا من تجريد النوع عن التشخصات وثانيا من تحليل النوع الى الجنس والفصل بخلاف ادراك النوع فانه يحصل بمجرد التجرد عن التشخصات فيكون اقرب الى الخيال (قوله والمقدار) بالنصب عطف على المضاف وقوله المشتركين صفة للمعطوف والمعطوف عليه (قوله فى العرضية) وكذا فى الوجود (قوله فى العرض الخاص بنوع) اى بنوع من الانواع التى اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد باعتبار اشتراكها فى عرض كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والعناصر الاربعة والامزجة فانها انواع متباينة لا اشتراك بينهما فى جنس قريب كاشتراك الخط والسطح والجسم التعليمى فى المقدار فاذا اردنا جعلها موضوعات للطب لايمكن باعتبار جامع ذاتى من معنى جنسى اونوعى لعدم اشتراكها فيهما ولا باعتبار عرض خاص بنوع واحد منها كالصحة الخاصة ببدن الانسان لان الاشتراك فيها ليس بشرط والالما وقع البحث فى الطب عن احوال الاجزاء والاغذية والادوية والامزجة لانها لاتشارك البدن فى الصحة حتى تشترط وانما تشارك تلك الاشياء البدن فى الانتساب الى الصحة والاشتراك فى الانتساب اليها اما من قبيل الاشتراك فى العرض المطلق او من قبيل الاشتراك فى القدر المشترك بين تلك الامور المتعددة وعلى التقديرين لايصلح جامعا اما على الاول فلما مر واما الثانى فلان اعتبار المشترك بينها لايفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ فان موضوعاتها اعنى الالفاظ تشترك فى عرض هو القدر المشترك بين موضوع النحو والصرف والمعانى والبيان ولو كان البحث عن احوال الالفاظ للاحتراز عن الخطأ فى اللفظ فاذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس تلك الاشياء المتعددة بل بدن الانسان من حيث يصح ويمرض والبحث عن الاجزاء والاغذية والادوية وغيرها باعتبار رجوعها الى البحث عن صحة البدن ومرضه (قوله واعتبار ماينها) اى بين تلك الامور التى اردنا جعلها موضوع العلم واحد مع انتفاء التقدير المذكور حاصله ان الجامع العرضى بينها اما عرض عام او عرض خاص بواحد منها او عرض مشترك بينها والكل باطل اما الاول والثانى فلما ذكره

والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسى البعيد عن الخيال فى غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك فى العرض المطلق لايكفى فى الاتحاد والالاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لايشترط والالما وقع البحث فى الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لاتشارك البدن فيها بل فى الانتساب اليها واعتبار ماينها لايفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ فى اللفظ

واما الثالث فلافضائه الى اتحاد جميع العلوم العربية ومن هنا ظهر عدم صحة ضمير التثنية فى بينهما كما وقع فى بعض النسخ (قوله فلان تعدده الخ) لان اختلاف الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم هو الاختلاف بمعنى عدم التناسب التام على مامر ولا خفأ فى ان تعدد الموضوع على تقدير عدم رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة عبارة عن عدم هذا التناسب (قوله وقد تقرر فى موضعه الخ) اعلم انهم اختلفوا فى ان الشئ الواحد ذاتا واعتبارا هل يجوز ان يكون موضوعا لعلمين مختلفين او اكثر ام لا يجوز فالاكثرون انه لا يجوز والا لم يتمايز لان تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وقال بعض المحققين انه جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة يبحث فى علم عن نوع منها وفى علم آخر عن نوع آخر منها فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد مسائله واختلافها وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة او متعددا تجمعه الاضافة المخصوصة على ماتقدم وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى موضوع العلم كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ان اتحد الموضوع اوالى جنسها الذى هو الاضافة المخصوصة ان تعدد الموضوع كما تقدم اوالى جنسها الذى هو غير الاضافة المخصوصة ان اتحد الموضوع كما فى المنطق ويكون المبحوث عنه فى الحقيقة هو ذلك الجنس وتختلف باختلاف محمولاتها بان لا يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية الا ان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الموضوع والمحمول وفى اختلافها يكفى اختلاف احدهما على مامر والحاصل انه لافرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلم واختلافه فكما يصح التمايز بتمايز الموضوع فكذلك يصح بتمايز المحمول ايضا فان قيل هذا جواز عقلى ونحن اعتبرنا الموضوع فى التمايز اصطلاحا ولا نمنع الجواز العقلى قلنا لا مضايقة فى الاصطلاح واما الوقوع فلأن الحكماء جعلوا اجسام العالم وهى البسائط من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها فى العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق لكن البحث فى الهيئة عن اشكالها وفى علم السماء والعالم عن

(طبايعها)

واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر فى موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح

طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار فالشارح رحمه الله اختار ماذهب اليه بعض المحققين حيث قال ان مجرد تنوع الاعراض الذاتية اذالم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع لكن فى كل من وجهى الجواز والوقوع بحث اما فى وجه الجواز فلوجوه *الاول انه مبنى على كون الحيثية المذكورة فى تعريف الموضوع بيانا لنوع الاعراض الذاتية وقد عرفت فيما سبق انها قيد للموضوع لابيان لنوع الاعراض الذاتية فاذا كانت قيدا له يتعدد الموضوع بتعدد القيود فلايكون الموضوع واحدا ذاتا واعتبارا بل يتعدد اعتبارا ولو سلم انها لتنويع الاعراض الذاتية ولكنه لاتتنوع الاعراض الذاتية لشئ واحد من جهة واحدة بل انما تتنوع من جهات متعددة فذلك الشئ يتعدد بحسب تعدد الجهات فلم يكن الموضوع واحدا ذاتا واعتبارا *والثانى ماذكره فى التلويح انهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فى كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه مايطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع ماتحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلامعنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ واحد او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولامعنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر فى احوال شئ وذاك فى احوال شئ مغاير له بالذات او بالاعتبار بأن يؤخذ فى احد العلمين مطلقا وفى الآخر مقيدا او يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحــوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فى العلم فهو الصالح سببا لتمايز العلم حاصله ان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها ليس مجرد اصطلاح بل لكون الموضوع صالحا فى نفسه للسببية لتمايز العلم *والثالث انه لو جاز تعدد العلوم باعتبار تعدد انواع الاعراض الذاتية لشئ واحد لزم جواز تعدد كل علم من العلوم المدونة اذ مامن علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف كذا فى التلويح واشار الشارح بقوله اذالم يرجع

الى الامر الواحد الى دفعه فانه لزم منه ان تنوع الاعراض لايكون سببا لتعدد العلم اذا رجع الى شئ واحد وكل من الوجوب والحرمة والاباحة والندب والكراهة راجع الى ماثبت بخطاب الله تعالى فلا يصير سببا لتنوع علم الفقه واما فى الوقوع فلان موضوع علم السماء والعالم ليس اجسام العالم مطلقا لكون الاعراض المبحوث عنها اخص منها مطلقا يترتب على استعداد خاص غير استعدادها لسائر الاعراض الذاتية لها فموضوع علم السماء والعالم هو تلك الاجسام من حيث اشتماله على الطبيعة التى هى مبدأ التغير اى خروج المادة من القوة الى الفعل فى آثار تترتب عليه وموضوع علم الهيئة تلك الاجسام من حيث صلاحيته لقبول الاثر الذى هو الشكل وقوله ولان تعدد الموضوع وتنوعه اى تعدده وتنوعه على انتفاء ذلك التقدير (قوله بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح) منها مااعترض على قوله ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل على انتفاء ذلك التقدير بقوله ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها لانسلم انه يوجب اختلاف العلم لان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلانسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوع العلم واحدا بشرط تناسبها فى امر ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى المتناسبة فى المقدار للهندسة او فى امر عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية المتشاركة فى الانتساب الى الصحة للطب ووجه الاندفاع باختيار الشق الثانى اعنى ان يراد عدم تناسبها لكن لامطلقا بل عدم التناسب التام على ماتقدم ولا خفأ ان الموضوعات على تقدير انتفاء الاضافة المخصوصة يوجب عدم التناسب وان لم يوجب عدم مطلق التناسب وتناسب الخط والسطح والجسم التعليمى فى المقدار ليس تناسبا تاما يصح جعلها موضوع العلم بل الموضوع فى الحقيقة هو المقدار على مامر وتناسب بدن الانسان واجزائه والاغذية وغيرها فى ذلك العرض لايصلح جامعا على مامر ايضا ومنها مااعترض على قوله ان المبحوث عنه اذا لم يرجع الى الاضافة المخصوصة لم يتعدد الموضوع بما حاصله ان موضوع الاصول هو الادلة الاربعة لامفهوم الدليل ولا اضافة بين الادلة الاربعة وكذا موضوع المنطق هو التصور والتصديق ولا اضافة بينهما ووجه اندفاعه ماذكره بقوله ان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتى كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع لا الامور المتعددة ولا خفأ فى ان الكتاب

(والسنة)

بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لايخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف

ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع فى تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه

والسنة والاجماع والقياس مشتركة فى مفهوم الدليل وهو ذاتى لها وكذا الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة مشتركة فى ذاتى لها وهو الحكم الشرعى فكان الموضوع فى الحقيقة هو الدليل والحكم لاما صدقا عليه من الانواع المذكورة ولا خفأ فى تحقق الاضافة المخصوصة بين الدليل والحكم وكذا المشترك بين المعلوم التصورى والتصديقى هو الموصل وهو الموضوع وهو واحد لاتعدد فيه فلاحاجة الى الجامع فان قيل ان مفهوم الدليل لايبحث فى الفن عن اعراضه الذاتية بل انما يبحث عن احوال الكتاب والسنة والاجماع والقياس وكذا مفهوم الحكم فكيف يصح ان يكون ذلك المفهوم موضوعا للفن قلنا المراد بمفهوم الدليل والحكم هو معروض المفهوم الذى هو الكلى الطبيعى فى ضمن جزئيات غير متناهية لا المفهوم من حيث هو المفهوم فصار الموضوع هو الدليل والحكم الشرعيين الشاملين للانواع والافراد وموضوع المنطق هو المعلوم الموصل الشامل للتصورى والتصديقى كذا افاده الشارح فى حاشيته على التلويح * ومنها مااعترض على ماذكره بعض المحققين على الجواز المذكور اعنى الوجه الثالث الذى ذكرناه ووجه اندفاعه ظهر من قوله اذا لم يرجع الى الامر الواحد على ماذكرناه (قوله كل حكمة ومصلحة) اعلم ان للحكمة معنيين احدهما الاتقان والاحكام فى العلم والفعل والثانى العلم بالاشياء على ماهى عليه والمراد ههنا الحاصل بالمصدر بالمعنى الاول اى كل اثر يترتب على فعل الفاعل على وجه الاحكام يسمى غاية آه وانما عطف المصلحة عليها اشارة الى ان كلا من الحكمة والمصلحة اعم من الفائدة والغاية فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فان كل اثر يترتب على فعل الفاعل ان كان على وجه الاحكام وكان فيه نفع للفاعل يسمى حكمة ومصلحة سواء كان ذلك الفعل يسمى غاية او فائدة وان كان على وجه الاحكام ولانفع فيه للفاعل يسمى حكمة لامصلحة وان كان فيه مصلحة ولااحكام فيه يسمى مصلحة لاحكمة ثم اعلم ان الشريف العلامة قال فى بعض المواضع اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له وفائدة الفعل وغايته متحدتان بالذات ومختلفتان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية ايضا يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا وان لم يكن سببا

للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية انتهى ولهذا فسرنا الحكمة والمصلحة بالاثر المذكور ثم الظاهر من قوله كل حكمة ومصلحة آه ان كل شئ يصدق عليه الحكمة والمصلحة فانه يصدق عليه الفائدة والغاية والاثر ولاينعكس كليا بل ينعكس جزئيا لان بعض الاثر لايصدق عليه الحكمة والمصلحة كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وقتله فان هذا القتل يقال له اثر ولايقال له حكمة ومصلحة لعدم القصد فيه والظاهر من قوله يترتب على فعل ان مايترتب على ماليس بفعل من الاثر لايسمى غاية ولا فائدة كغايات العلوم المدونة آلية اوغير آلية لان تلك العلوم ليست بافعال بل عبارة عن المسائل المخصوصة اوادراكاتها او الملكة الحاصلة عنها بل الغاية والفائدة مايترتب على فعل وفيه نظر لان قولهم غاية العلوم الغير الآلية حصول انفسها وغاية العلوم الآلية حصول غيرها وقولهم ان غاية الشئ علة له ولايجوز كون الشئ علة لنفسه فكيف يجوز ان تكون غاية العلوم الغير الآلية حصول انفسها وقولهم فى جواب هذا الاعتراض الغاية بحسب وجودها الذهنى علة لوجود ذى الغاية فى الخارج فاللازم من كون الشئ غاية لنفسه ان يكون وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجى وذلك جائز وكل علم من العلوم المدونة قديوجد فى الذهن بذاته كما اذا تعلمت علما مخصوصا كالاصول مثلا فان ذلك العلم حاصل بذاته فى الذهن وقد يوجد فيه لابذاته بل بصورته كما اذا تصورت علما مخصوصا بامر كلى قبل ان تتعلمه ولاشك ان وجوده فى الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثانى لان الاول وجود اصلى كالوجود الخارجى والثانى وجود ظلى تبعى فهو باعتبار الوجود الثانى علة لاباعتبار الوجود الاول فنسبة الثانى الى الاول كنسبة الوجود الذهنى الى الخارج انتهى كلها يقتضى ان الذى يترتب عليه الغاية لايلزم ان يكون فعلا لان العلوم الآلية ليست فعلا كما ترى وقد يقال ان العلوم الغير الآلية انما هى غاية لتحصيلها لالحصول انفسها وكذا مايترتب على العلوم الآلية من العلوم المقصودة انما هى غاية لتحصيل العلوم الآلية لالنفسها والتحصيل من قبيل الفعل الاختيارى فان قيل انه لو جاز ذلك لزم تقدم حصول العلوم الغير الآلية فى انفسها على تحصيلها وتحصيلها مقدم على حصول انفسها فيلزم تقدم حصولها فى انفسها على نفسه بمرتبتين ولزم تقدم حصول العلوم المقصودة على تحصيل العلوم الآلية وليس كذلك قلنا ان اراد لزوم تقدم حصول العلوم فى الخارج فالملازمة ممنوعة وان اراد حصولها فى التصور

واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو مالا جله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا توجد فى افعال الله تعالى لاستلزام استكماله بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية

فالملازمة مسلمة ولزوم تقدم الشئ على نفسه ممنوع لان تحصيلها انما يقدم على حصول انفسها فى الخارج لافى التصور (قوله واما الغرض الخ) الذى ظهر منه ان الغرض والعلة الغائية متساويان صدقا مترادفان مفهوما وقد تقدم عن الشريف العلامة انهما مختلفان اعتبارا اى مفهوما ومتحدان ذاتا والجواب ان التسمية بالاسمين لاتقتضى التعدد فى المسمى وان قيد الحيثية معتبر فى مفهومات الامور الاعتبارية ذكرت اولم تذكر فيختلفان اعتبارا بالحيثية (قوله والعلة لعليته) عطف على الموصول اى الغرض هو العلة لعلية الفاعل (قوله فلا توجد فى افعال الله تعالى) اى لايوجد كل من الغرض والعلة الغائية واما الغاية بمعنى نهاية الفعل وطرفه فيجوز فى افعاله تعالى لعدم المحذور المذكور وكذا فى الموجب عند مثبتيه على ماصرح به الشريف فى حاشية شرح المختصر لكن كل من الغرض والعلة الغائية مختص بالفاعل بالاختيار فان الموجب لايكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب علة غائية مجازا لتشبيهها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل اعلم انهم اختلفوا فى ان افعاله تعالى هل تعلل بالاغراض اولا وعلى الثانى هل يجوز خلو فعله تعالى عن حكمة ومصلحة اولا فذهب الماتريدية الى ان افعاله تعالى كلها لاتعلل بالغايات والاغراض ولكنها لاتخلو عن حكمة ومصلحة واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لوكان فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال عليه تعالى لانه كامل من جميع الوجوه لايقال يجوز ان يعود الغرض الى غير الله فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والالم يصلح غرضا لفعله فيلزم المحذور المذكور ايضا الثانى انه لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعله لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت ان الكل مستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة امر وذهبت الاشاعرة الى ان بعض افعاله تعالى يجوز ان يعلل بالاغراض وان يخلو بعض فعله عن حكمة ومصلحة وذهبت المعتزلة الى ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض والحق ماذهب اليه مشايخنا الماتريدية على مابيناه (قوله معرفة الاحكام) لايخفى عليك انه ان كان المراد باصول الفقه المسائل فلا يصح جعل معرفة الاحكام غاية لها لعدم ترتبها على المسائل بل انما يترتب على معرفتها وتحصيلها وان كان المراد به ادراكات المسائل والملكة الحاصلة من تلك الادراكات يصح جعلها غاية وفائدة

بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى مابه يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث والامكان للعالم

له لكنه يرد عليه مامر من ان الفائدة والغاية اثر يترتب على الفعل وتلك الادراكات والملكة المذكورة ليست فعلا ويجاب بمامر ايضا من ان الفائدة انما تترتب على تحصيل العلوم لا على انفسها ولقائل ان يقول لانسلم ان معرفة الاحكام تترتب على معرفة تلك المسائل كالاتترتب على انفسها الا انه لابد من ضم تلك المسائل بعد ادراكها الى صغرى سهلة الحصول اللهم الا ان يقال المراد بمعرفة الاحكام الاقتدار عليها لا المعرفة بالفعل (قوله بحسب الطاقة الانسانية) اى طاقة انسان يقدر على الانتقال من الشكل الاول الى النتيجة لامطلقا (قوله لينال بالجريان الخ) بيان لفائدة معرفة الاحكام فكانت السعادتان غاية الغاية ومنتهى الفائدة وهو المطلوب لذاته وهذه السعادة غاية غاية علم الكلام ايضا على ماصرح به فى المواقف (قوله ببيان جهات دلالة الخ) قد اشار فيه الى اربعة امور متغايرة الدليل وهو العالم والمدلول وهو الصانع ودلالة الدليل على المدلول وهو النسبة بينهما وجهة الدلالة وهو الحدوث والامكان على الاختلاف وفيما نحن فيه الدليل هو اقيموا الصلاة مثلا والمدلول هو الوجوب والدلالة هى النسبة بينهما ووجه الدلالة كون الدليل امرا خاليا عن قرينة الندب والنسخ وقد اختلفوا فى ان جهة دلالة الدليل هل تغاير الدليل اولا قيل نعم وقيل لا وجه الاول ماذكرناه من البيان ووجه الثانى ان العالم يدل على الصانع نظرا الى ذاته لا بالنسبة الى عارضه من الحدوث او الامكان والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك فوجب ان يكون له وجه دلالة تغايره لكونه دليلا على وجود الصانع كالعالم فيلزم التسلسل والحدوث والامكان ليسا غير العالم اذ لا واسطة بين العالم والصانع تغايرهما بل كل مايغاير الصانع فهو داخل فى العالم فيكون كل من الحدوث والامكان داخلا فى العالم على مافى المواقف (قوله اعنى مابه يستلزم الخ) اشار فيه الى ماقالوا انه لابد فى الدليل من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه ولابد من ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهو العالم ههنا ليلزم من ثبوت ذلك المستلزم له ثبوت لازمه وهو الحدوث له ومن ههنا اى من وجوب المستلزم للمطلوب الموصوف بالثبوت للمحكوم عليه قالوا وجبت فى الدليل مقدمتان احداهما عن استلزام المستلزم للمطلوب وهى الكبرى وثانيتهما عن ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهى الصغرى فان قيل الاستلزام انما يكون فى القطعيات دون الظنيات ومسائل الفقه ظنيات المجتهد قلنا ان اريد بالدليل اعم من القطعى والامارة على ماهو

(الظاهر)

الظاهر من المقام يحمل الاستلزام المذكور ههنا على المناسبة المصححة للانتقال الى المطلوب لا على امتناع الانفكاك وان اريد به القطعي يحمل الاستلزام على امتناع الانفكاك ويقال الظن فى الحكم نفسه لا فى ثبوت ذلك الحكم المظنون بل ثبوته قطعي بناء على ان كل حكم مظنون المجتهد فهو ثابت بحسب العمل به بالاجماع فان قيل المشهور ان الدليل عند الاصوليين مفرد وهو العالم بالنسبة الى الصانع وقد صرح به ههنا فامعنى لزوم المقدمتين عندهم قلنا نعم الا انه لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبرى بدون النظر الصحيح فيه على ما تقدم فمن حيث يتعلق به النظر فيه وجبت المقدمتان واما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع المقدمتين وكل من المقدمتين جزء من الدليل عندهم (قوله وبيان شرائط افادتها) اى افادة الادلة للاحكام الشرعية والمراد بافادتها اعراضها الذاتية المبحوث عنها اعنى الاثبات وبشرائطها ما يتوقف عليه الاثبات من عمومها وخصوصها واشتراكها وغيرها على ما تقدم والمراد بالامور المعتبرة فى تلك الافادة هى ما يتوقف عليه ثبوت الحكم من كونه عبادة او عقوبة وكون المحكوم عليه مكلفا (قوله ولو اجمالا) فان المبين فى الاصول هو كون الامر الخالى عن قرينة الندب للوجوب مثلا وكون العام مفيد الحكم كذا والخاص مفيد الحكم كذا وهو المراد بالبيان الاجمالى (قوله ولهذا) اى ولكون هذا العلم متكفلا بالبيان الاجمالى احتيج الى علم آخر وهو الفقه الباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية كوجوب الصلاة المستفاد من اقيموا الصلاة ووجوب الزكاة المستفاد من آتوا الزكاة وغيرهما من الاحكام الجزئية المستفادة من الادلة المعينة التى نيطت تلك الاحكام بها والمراد من هذا الكلام دفع ما يتوهم من ان معرفة الاحكام لو كانت غاية للاصول لما احتيج لهذه المعرفة الى علم آخر اى الفقه (قوله اى فى الفن او من الكتاب) يعنى ان المقصود فى الفن يسمل المقصدين والخاتمة لا مقدمة الفن ولا غايته لانهما خارجان عن المقصود فيه بخلاف المقصود من الفن فان المقصود من الفن غايته لا المقصدان ولا الخاتمة فقوله فانحصر المقصود فى مقصدين وخاتمة انما يستقيم على الاول دون الثانى فلذا فسره بالاول دون الثانى وكذا المقصود من الكتاب يشمل المقصدين والخاتمة لا المقدمة بخلاف المقصود فى الكتاب فانه يشمل المقدمة ايضا فلذا فسره بالاول دون الثانى (قوله لان الاول) اى المقصود من الفن (قوله والثانى) اى المقصود فى الكتاب (قوله الاول فى الادلة الاربعة الخ) قال الآمدى فى الاحكام

و بيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولو اجمالا ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية (فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة والاحكام انحصر (المقصود) اى فى الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او فى الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به (المقصد الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس ووجه الضبط ان الدليل

المسمى بالدليل الشرعى منقسم الى ماهو صحيح فى نفسه ويجب العمل به والى ماظن انه دليل صحيح وليس كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهكذا جعل ابن الحاجب الادلة الشرعية خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا وانما تركه المصنف لما قالوا انه يرجع بجميع اقسامه الى التمسك بمعقول النص او الاجماع على ماصرح به الآمدى واقسامه عند الحنفية اربعة التلازم بين الحكمين الثبوتين او النفيين او احدهما ثبوت والاخر نفى او بالعكس والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وقالت المالكية المصالح المرسلة ايضا وقال قوم نفى المدارك ايضا فى الحكم العدمى والشافعية لم يعدوا غير التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا من الاستدلال فان قيل فعلى هذا ان كلا من السنة والاجماع والقياس يرجع الى الاستدلال بالكتاب فلم عدوها قسما برأسه بل كل من الاربعة يرجع الى الاستدلال بالكلام النفسى على ماصرحوا به قلنا نعم الا ان كلا من هذه الاربعة لما كان نوعا مخالفا للاخر صلح قسما برأسه على حدة بخلاف ماذكر من التلازم والاستصحاب والاستحسان وغيرها مما ذكره الشارح اذلا تغاير بينها وبين الادلة الاربعة تغايرا نوعيا فلم يصلح قسما برأسه ثم الثلاثة الاول من تلك الاربعة اصول مطلقة والقياس اصل من وجه وفرع من وجه واثره فى اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم لا فى اثباته كالثلاثة المذكورة ولهذا قال فخر الاسلام البزدوى اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وقد تقدم فى اول الكتاب مافيه من الابحاث ثم هذه الظرفية مجازية اقامة لشمول العموم العلمى مقام الشمول الظرفى بمعنى انه كلما تحقق المقصد الاول تحقق بيان الادلة الاربعة بخلاف عكسه لجواز تحقق بيانها بغير المقصد الاول فشبه الشمول العلمى بالشمول الظرفى (قوله اما وحى اوغيره) والمراد بالوحى ههنا اعم من الكتاب والسنة بقرينة انقسامه اليهما (قوله والوحى اما متلو فالكتاب) اختلف فى معنى كونه متلوا قيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها فى الصلاة وحرمتها للحائض والجنب وقيل معناه تلاوة جبريل عليه السلام على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول على الامة وقيل معناه ان يظهر ماهو مكتوب فى اللوح المحفوظ ومقيد به لايجوز لجبريل ولا للرسول ولا لغيرهما تغييره وتبديله بلفظ آخر يفيد عين فائدته لانه معجز ومتحدى به وهذا مختص بالقرآن واما السنة فيحتمل ان يكون النازل على

اما وحى اوغيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة

(جبريل)

وغير الوحى ان كان قوله كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس

جبريل معناها صرفا فكساه حلة عبارته وبينه للرسول عليه السلام تلك العبارة او الهمه كالقنه بدون عبارته فاعرب الرسول عليه السلام بعبارته ويجوز نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها كذا ذكره التفتازانى فى بعض كتبه فأفاد ان السنة المقابلة للكتاب لم ينزل الا معناها فقط وبه صرح فى الكشف الكبير ايضا حيث قال ان الوحى الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه فان قيل تقسيم الوحى الى القسمين غير صحيح لوجوب وجود المقسم فى جميع افراد اقسامه وقد تقرر ان من السنة مايكون اجتهاديا ومنها مايكون فعليا وكلاهما ليسا بوحى لان الوحى كلام خفى ينافى الاجتهاد اجيب عنه بانا لانسلم وجوب وجود المقسم فى جميع افراد اقسامه لجواز ان يكون القسم اعم من المقسم نحو الانسان اما اسود او ابيض ولو سلم ذلك لكن لانسلم ان كلا من السنة الفعلية والاجتهادية يكون بدون الوحى بل كل مافعله عليه السلام واجتهد فيه يكون بالوحى سوى ماكان من الامور العادية على ماسيأتى ذكره فى ركن السنة قلت فيه نظر اذ لايلزم من كون الشئ بالوحى كونه وحيا وهو المطلوب تأمل (قوله ان كان قول كل مجتهد) وقع فى التلويح كل امة بدل مجتهد انما عدل عنه اذ لامدخل فى الاجماع لعوام الامة بل اهل الاجماع هم العلماء المجتهدون وههنا بحث وهو ان كون الاجماع من ادلة الفقه يستلزم ان لايكون علم الصحابة فى زمان النبى عليه السلام فقها لعدم الاجماع فى زمانه فلا يكون احد من الصحابة فى زمن النبى عليه السلام فقيها والجواب عنه انا لانسلم تلك الملازمة لان الفقه عبارة عن العلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية التى قد ظهر نزول الوحى بها فى وقت نزول الوحى وبها وبالاحكام الاجماعية فى زمن الاجماع فيكون علم الصحابة فقها فى زمن النبى عليه السلام لانهم يعرفون جميع الاحكام الشرعية التى ظهر نزول الوحى بها ويرد عليه كون الفقه عبارة عن مفهوم كلى يصدق على جمل متعددة يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر منها وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عليه السلام ثم يتزايد بانعقاد الاجماع يوما فيوما ويدفع هذا بمنع بطلان اللازم بل كل علم يتزايد يوما فيوما بتلاحق الافكار (قوله والا فالقياس) لايخفى عليك ان هذا البيان يقتضى ان يكون المسائل القياسية داخلة فى الفقه كالمسائل الاجماعية والكتابية والسنية وقد صرحوا انها خارجة عن الفقه ففى التلويح لايشترط فى الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة

*واما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب
او السنة *والعرف والتعامل بالاجماع
والاستصحاب والتحرى عمل باحد الاربعة
*والعمل بالظاهر او الاظهر عمل
بالاستصحاب *والاخذ بالاحتياط بقوله
عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك
*والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع
*وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة
الحديث او بقوله عليه السلام اصحابى
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون
قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم
الحديث (وهو) اى المقصد الاول
الذى فى الادلة يترتب (على اربعة اركان)
لبيان احوال الادلة الاربعة (الركن
الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدم
لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا
من الكتاب والقرآن يطلق عند
الاصوليين على الكل والكلى المشترك
بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى
المقصود لان بحثهم عنه من حيث
كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل
صفات مشتركة بين الكل والجزء
مختصة بهما

بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها
لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم فى الاول القائسين واما من بعده فيجوز ان
يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم
الدور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد للغير على الاصح بل عليه ان يعرف المسائل
القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها فى فقاهة المجتهد الثانى لزم الدور ايضا
نعم يشترط ان يعرف المجتهد الثانى اقوال المجتهدين فى المسائل القياسية لئلا
يقع فى مخالفة الاجماع ولا يلزم منه اشتراط العلم بالمسائل القياسية ايضا اللهم
الا ان يقال انها داخلة فى الفقه لا بمعنى ان كون الشخص فقيها يتوقف عليها
حتى يلزم الدور بل بمعنى انها داخلة فى فقه من ادى اجتهاده اليها وان لم تتوقف
فقاهته عليها او يقال انها داخلة فى الفقه بالنسبة الى القائس الثانى بمعنى
ان كون الشخص فقيها يتوقف عليها بناء على ما روى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى
عليه من جواز تقليد المجتهد للغير او يقال انها داخلة فى الفقه المدون بعد انقراض
زمن الاجماع لا فى الفقه الذى يجب تحصيله على المجتهد لاستنباط المسئلة (قوله
واما شرايع من قبلنا الخ) اى بعضها راجعة الى الكتاب اذا قصها الله تعالى
بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصها الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك
الشرايع انما تلزمنا اذا قصها الله تعالى علينا او رسوله بلا انكار على ما سيأتى
فى موضعه (قوله والتحرى عمل باحد الاربعة) لان الامة اجتمعت على شرعية
التحرى عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار كما فى امر القبلة والاذان
عند الاشتباه وكذا الاستحسان والمصالح المرسلة راجعة الى احد الاربعة
بل الى القياس (قوله والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام) اى راجعة
الى السنة القولية قال رحمه الله فى حاشية التلويح ان التحرى والعمل بالظاهر
والاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب كلها راجعة الى احد
الاربعة (قوله وآثار الصحابة الخ) قال فى حاشية التلويح واما قول الصحابى
فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقال عليه السلام بايهم اقتديتم
اهتديتم (قوله يطلق الخ) اى فى عرفهم والا ففى لغتهم الكتاب مصدر
بمعنى الجمع ثم سمى به المفعول للمبالغة او اسم للمفعول كاللباس للملبوس
والقرآن مصدر بمعنى القراءة كما هو كذلك عند سائر اهل اللغة واما فى العرف
فتراد فان على ما سيصرح به (قوله على الكل والكلى المشترك الخ) فيه نظر
❋اما اولا فلان المقصود بيان ان اطلاق لفظ القرآن والكتاب عند الاصوليين

على الكل وعلى كل جزء منه هل هو بطريق الحقيقة فى احدهما والمجاز فى الآخر او بطريق الاشتراك اللفظى بان يوضع بازاء الكل والجزء بوضعين مستقلين او بطريق الاشتراك المعنوى بان يوضع بازاء المفهوم الكلى المشترك بينهما ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة مثل اطلاق سائر الكليات على جزئياتها كاطلاق الانسان مثلا على افراده لابيان اطلاقه على الكل وعلى الكلى المشترك بينه و بين كل جزء منه على ماهو الظاهر من كلامه ولذا شرع فى ذكر المفهوم الكلى المشترك بين الكلى والجزء على حسب اختلافهم فان ظهر ماقال فى التلويح يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه وهذا لان بحث الاصولى عن الكتاب ليس الامن حيث كونه دليلا على الحكم الشرعى والدليل هو الجزء على ماسيصرح به لاالكل ولاالكلى المشترك بينه وبين الجزء لان المشترك بينهما من نحو مفهوم المنزل او المتلوا والمقروء او المكتوب فى المصاحف مفهوم كلى لايصلح دليلا للحكم اصلا وانما الدليل هو الجزء نحو أقيموا الصلاة وغيره وكذا الكل من حيث هو كل لايصلح دليلا على احكام متخالفة فلاوجه لذكر لفظ الكلى المشترك * واما ثانيا فلأن المناسب لقوله والكلى المشترك ان يقول فيما كونه دليلا وهو الكلى المشترك فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلى المشترك لكن هذا فاسد لان الدليل ليس الكلى المشترك ولا احتياج لهم الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلى المشترك بل الدليل هو الجزء والاحتياج الى مابين الكل والجزء من الصفات المشتركة بينهما فليس زيادة لفظ الكلى المشترك الا من طغيان القلم * واما ثالثا فلان الدليل الآتى لايطابق الدعوى من وجوه * الاول ان تقييد الجزء بقوله يدل على المعنى لاخراج حروف المبانى وادخال كلمات القرآن و حروف المعانى منها على ماسيصرح به فكان المراد بالمعنى ههنا هو مايقصد باللفظ مطلقا اعنى مايوضع اللفظ بازائه ويخرج به عن كونه مهملا فحينئذ لايتم التقريب بينه وبين قوله لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء لان مقتضى هذا الدليل ان بحثهم عن كل جزء من القرآن انما هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعى لامن حيث كونه دالا على المعنى مطلقا فليس لهم بحث عن كلمات القرآن من حيث دلالتها على المعنى الذى يخرج به اللفظ عن كونه مهملا و يتصف بكونه موضوعا لايقال انه رحمه الله تعالى قال فيما بعد ان الدليل ههنا قديكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام الخ فعلم منه ان الجزء الذى يدل على المعنى

يكون دليلا ويبحث عنه فى الفن فيتم التقريب لانا نقول نحن لاننكران كل جزء من القرآن يشتمل على جهة دلالة الدليل كلمة او كلمتين يكون دليلا ويبحث عن احواله وانما ننكر كون المعنى المذكورههنا جهة دلالة الدليل وكونه مبحوثا عنه لان المراد به هو الذى يخرج به اللفظ عن كونه مهملا فانه قال فيما بعد فيخرج به حروف المبانى والحيثية المذكورة فى الدليل المذكور بيان لجهة دلالة الدليل فلايتم التقريب * الثانى انه تعرض فى الدعوى للاطلاق على الكل ولم يتعرض له فى الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان اطلاقه على كل جزء منه يقتضى اطلاقه على الكل من حيث هو اذالكل ليس مجموع الاجزاء وايضا ان اطلاقه على الكل مشهور متواتر مستغنى عن البيان وانما الحاجة الى بيان اطلاقه على الجزء * الثالث ان المدعى هو اطلاق لفظ الكتاب والقرآن على كل من الكل والجزء مع قطع النظر عن كونه مقيدا بحيثية كونه دليلا والدليل المذكور انما يدل على الاطلاق بحيثية كونه دليلا اللهم الا ان تعتبر تلك الحيثية فى الدعوى ايضا بقرينة ذكر لفظ الاصوليين * الرابع ان الحيثية المذكورة فى الدليل ان اعتبرت فى الاطلاق على الجزء يلزم ان لايصح الاطلاق على الكل لعدم هذه الحيثية فى الكل لان الكل من حيث كل ليس بدليل وماذكرناه فى الجواب عن الثانى انما يصحح الاطلاق على الكل مع قطع النظر عن هذه الحيثية (قوله فاعتبر بعضهم الاعجاز) فيه ان الاعجاز لايتناول كل جزء من القرآن وان قيد بكونه دليلا اذ المعجز هو السورة او مقدارها على مادل عليه قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور قبله وايضا ان كون الجزء دليلا لايتعلق بصفة الاعجاز اصلا اللهم الا ان يقال ان مقصوده بيان ما اعتبره بعض الاصوليين فى تفسير القرآن او يقال ان المراد بيان اختصاص مجموع ماذكر من الصفات لااختصاص كل واحدة منها وكذا النقل بالتواتر لايختص بالقرآن بل يوجد فى الحديث ايضا اللهم الا ان يراد بالاختصاص الحصر الاضافى بالنسبة الى كل واحد من الكل والجزء القرآنى لابالنسبة الى الحديث وغيره من الاخبار المنقولة تواترا اى يختص بهما لاباحدهما فقط وان وجد فى غيرهما ايضا او يقال المراد بالنقل تواترا هو النقل بين دفتى المصاحف تواترا ثم اعلم انهم انما احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء ليحصل لهم تعريف القرآن وهو جامع مانع فعرفه كل فرقة بما حصل عندهم من الصفات المميزة فعرفه فرقة بانه معجز منزل على الرسول مكتوب

فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الانزال

فى المصاحف منقول بالتواتر وبعضهم بانه منزل مكتوب منقول بالتواتر وبعضهم بانه منقول تواترا فى المصاحف وعرفه المصنف بالنظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترا ولكل وجهة هو موليها كما ترى والكل ليس تعريفا حقيقيا لان التعريف الحقيقى ليس الا بجميع ذاتيات المعرف وماذكر فى التعريفات المذكورة ليس كذلك فقال بعضهم انه رسم لكونه باللوازم المختصة به وقال بعضهم انه لفظى مستدلا بان القرآن اسم علم للمنزل على الرسول من الوحى المتلو فى المصاحف كما ان التوراة اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليه السلام والاولى هو الاول لان اللفظى يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب على الاصح وفائدة القيود ستظهر فى تعريف المصنف مع زيادة بيان (قوله والكتابة والنقل الخ) هذا لا يدل على اعتبار الانزال مع انه مقصود بالبيان ايضا لكونه معتبرا فى المدعى اللهم الا ان يقال انما لم يذكر وجه الانزال لظهور انه لازم فى تعريف البتة لكونه بمنزلة الجنس وانه من اللوازم الشاملة فلا يمكن وجود القرآن بدونه (قوله بخلاف الاعجاز الخ) علله التفتازانى فى حاشية المختصر بان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولا لزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما بينا انتهى وعلله فى فصول البدايع بخفاء وجه اعجاز حتى وقع فيه اختلاف كثير قيل كونه بليغا وقيل كونه مخبرا عن الغائب وقيل كونه مشتملا على اسلوب غريب الى غير ذلك من الاقوال على ما فى الاتقان وغيره ولا يخفى عليك ان خفاء وجه الاعجاز لا ينافى كونه لازما بينا له غايته عروض الخفاء فى لزومه له من خفاء وجهه وهذا الخفاء يمكن زواله بالتنبيه عليه وقت التعريف كما فى البديهيات الخفية (قوله اذ المعجز هو السورة او مقدارها) هذا الكلام بظاهره يدل على ان مقدار السورة معجزة البتة وفيه نظر بناء على القول المختار من ان وجه الاعجاز هو البلاغة لان الكلام لا يوصف بالبلاغة مالم يكن تاما وان كان اكثر من مقدار سورة فلا يوصف بالاعجاز ايضا مالم يكن تاما وان كان كثيرا من مقدار سورة كما فى قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * فان مقدار هذا اكثر من سورة العصر والكوثر والاخلاص مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ومعجزا (قوله لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه)

والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى موضعه واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ماعداه

واورد انه ان خصص بالكل لايوافق غرض الاصوليين وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولايسمى قرآنا فى العرف وان خصص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى تجرى عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المبانى وتدخل الكلمة ولابد من دخولها لان بحث الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وبالجملة هو مايشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص او العام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق والمقيد وحروف المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولأن بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض

لان سائر الكتب السماوية وغير السماوية وكذا الاحاديث الآلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله لم ينقل شئ منها بين دفتى المصحف اصلا والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابى بن كعب او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز (قوله واورد) اى اورد على التعريفات المذكورة بانه ان خصص بالكل لايوافق غرض الاصوليين لان غرضهم الاستدلال على الحكم وذلك بالجزء لا بالكل وان ابقى على عمومه يوافق غرضهم لشموله على الجزء لكنه تدخل فيه حروف المبانى والمعانى والكلمة ولايسمى قرآنا فى العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه ماليس بتام من المركب مع انه قرآن شرعا بقرينة تعلق احكام القرآن به من حرمة المس على المحدث وحرمة التلاوة على الجنب والحائض ومن الظن الفاسد تخصيص هذا الايراد بتعرف من اقتصر على النقل فى المصاحف تواترا نعم وروده على هذا التعريف اظهر من الباقى خصوصا من الثانى واجاب عنه باختيار الشق الرابع يعنى ان المراد هو البعض اى الجزء لكنه لامطلقا بل البعض الدال على المعنى فيخرج مالم يدل على المعنى وهو حروف المبانى لانها وضعت لغرض التركيب لالافادة المعنى ويدخل فيه الكلمات والحروف الدالة على المعنى لان الاصولى يبحث عنها من حيث كونها دليلا ككونها عامة وخاصة ومشتركة الى غير ذلك من جهات الدلالة على الحكم الشرعى اقول فيه نظر لان حاصله ان المراد هو البعض الدال على المعنى الذى يخرج اللفظ به عن كونه مهملا ليدخل فيه الكلمات المفردة من الاسماء والافعال والحروف الدالة على المعنى لان الاصولى قد يبحث عن هذه الكلمات من حيث اشتمالها على جهة دلالة الدليل ولايخفى عليك ان بحثهم هذا لايصحح ارادة ذلك البعض اذ المراد بالمعنى المذكور هو الذى يخرج اللفظ به عن كونه مهملا والاصوليون لايبحثون عن الالفاظ من حيث دلالتها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال ان المعنى المذكور وان لم يكن مبحوثا عنه فى الفن لكن بحثهم عن تلك الجهات يتوقف على ذلك المعنى لان تلك الجهات من احوال الالفاظ الموضوعة لمعنى لا من احوال المهملات (قوله ولابد من دخولها) دفع لما مر انه ان ابقى على عمومه يدخل فيه الكلمة ولايسمى قرآنا فى العرف (قوله وبالجملة هو) اى الدليل (قوله وهو) اى مايشتمل على وجه الدلالة (قوله وجعلوها من اقسام النظم) عطف على قوله بحثوا والمجموع

(يصلح)

نحو ق وص ون كما صرح به فى كتب
الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة
لانها وان كانت حروفا فى الكتابة
اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب
الكشاف فلو لم يحمل على ماذكرنا
لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة
آية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة
او كلمتين فصاعدا

يصلح ان يكون دليلا آخر على الدعوى المذكورة وقوله ولان بعض الاسماء عطف على قوله لان بحث الاصولى الخ والكل دليل على دخول الكلمة على مايدل عليه قوله فلو لم يحمل على ماذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية وهذا لان كلا من هذه الثلاثة يصلح دليلا مستقلا على الدعوى المذكورة على مايعرف بالتأمل لكن قوله لم يصلح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية يشعر بان البحث والتقسيم دليل وعد الكلمة آية دليل آخر حيث عطف التقسيم على البحث بدون اعادة حرف النفى (قوله نحو ق) اختلفوا فى نحو ق وص ون هل هى آية او لا ففى الكشاف اما الم فآية حيث وقعت من السور المفتتحة بها وهى ست وكذلك المص آية والمر لم تعد آية والر ليست بآية فى سورها الخمس وطسم آية فى سورتيها وطه ويس آيتان وطس ليست بآية وحم آية فى سورها كلها وحمعسق آيتان وكهيعص آية واحدة وص وق ون ثلاثتها لم تعد آية هذا مذهب الكوفيين ومن عداهم لم يعدوا شيأ منها آية ثم قال انما عد ما هو فى حكم كلمة واحدة آية على طريق التوفيق كما عد الرحمن وحده آية ومدهامتان وحدها آية وقال فى فتح القدير لو قرأ آية هى كلمة اسما او حرفا نحو مدهامتان ص ق ن فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف فى جواز صلاته على قول ابى حنيفة والاصح انها لا تجوز لانه يسمى عادا لا قارئا وكون نحو ص حرفا غلط بل الحرف مسمى ذلك انتهى فكون نحو ق وص آية ليس باتفاق بل عند بعض القراء (قوله كما صرح به صاحب الكشاف) حيث قال فان قلت فما بالها مكتوبة فى المصحف على صور الحروف انفسها لا على صور اساميها قلت لان الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف واستمرت العادات متى تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كيت وكيت ان تلفظ بالاسماء وتقع فى الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك الشاكلة المألوفة فى كتابة هذه الفواتح (قوله فلو لم يحمل على ماذكرنا) اى لو لم يحمل على البعض الذى يخرج به حروف المبانى وتدخل الكلمة وهو البعض الدال على المعنى لم يصح كل من البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية وفيه بحث لانه لو لم يحمل على هذا المعنى لكان اما محمولا على الكل او على العموم الذى يدخل فيه الحرف والكلمة او على الكلام التام فان اراد انه لم يصح على الاول فمسلم لعدم شموله الكلمة ولانهم لا يبحثون عن الكل ولا يقسمونه الى الاقسام المذكورة ولا يعدونه آية وكذا ان اراد الثالث لعدم شموله البحث عن الكلمة وتقسيمها الى الاقسام المذكورة وعدها آية واما ان اراد الثانى فعدم الصحة ممنوع لشموله

مالم يبلغ حدالآية عنداكثر الفقهاء من
حرمة مسه على المحدث وتلاوته على
الجنب وان دلت على حكم شرعى لكن
ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقية لا
الاصولى ومما يدل على صحة ماقررنا ان
الامام شمس الائمة السرخسى بعدماوافق
الفقهاء فى كتبه الفقهيه قال فى اصوله
ان مادون الآية والآية القصيرة ليس
بمجزو هو قرآن يثبت به العلم قطعا فان
مادون الآية والآية القصيرة يشملان
الكلمة وتخصيص المقام ان كل كلمة من
القرآن قرآن حقيقة لاحكما ولا عرفا
وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما
لاعرفا وكل ثلاث آيات قصار
اومقدارها قرآن حقيقة وحكما
وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام
الثانى فى المشهور

الكلمة فيشمل البحث عنها وتقسيمها وعدها آية غايته ان لابحث لهم عن بعض
مايطلق عليه التعريف اعنى حروف المبانى ولا تقسيمه الى الاقسام المذكورة
ولاعده آية وفساده ممنوع لاختصاص كل من هذه الثلاثة بما يطلق عليه
القرآن اعنى ماسوى حروف المبانى لامايصدق عليه التعريف المذكور كله بل
المحذور فيه شمول التعريف على مالا يسمى قرآنا حقيقة وعرفا وهذا محذور آخر
(قوله مالم يبلغ حدالآية الخ) قال فى الخلاصة فى باب عدحرمات الحيض وحرمة
قراءة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجرى على اللسان عند الكلام كقوله
ثم نظر اوولم يولد واما قراءة مادون الآية كقوله بسم الله وان كانت قاصدة
قراءة القرآن يجوز ويكره وان كانت قاصدة شكر النعمة او الثناء لايكره انتهى
وقال فى الملتقى ولا يجوز للجنب والحائض قراءة القرآن ولو دون آية ولايخفى
عليك مابينهما من المخالفة حيث جوز صاحب الخلاصة قراءة مادون الآية
والآية القصيرة عليهما ولم يجوزه فى الملتقى والظاهر من كلام الشارح بحكم
مفهوم الغاية عدم جواز القراءة اذا بلغ حدالآية ولو آية قصيرة وجوز قراءة
مادون الآية ولم يجوزه فى الملتقى والتوفيق ان ماذكره صاحب الملتقى رواية
الكرخى عملا بعموم قوله عليه السلام لاتقرأ الحائض والجنب شيأ من القرآن
وماذكره صاحب الخلاصة من جواز مادون الآية رواية الطحاوى وهو رواية
ابن سماعة عن ابى حنيفة مستدلا بان مادون الآية لايعد بها قارئا واما جواز
قراءة الاية القصيرة فلا رواية فيه ثم اعلم ان قراءة القرآن ولو آية او آيتين فصاعدا
بقصد الثناء جائز للجنب والحائض حتى صرحوا بجواز قراءة الفاتحة بقصد
الثناء وتقييد الخلاصة بمادون الآية عند قصد الثناء مخالف للمشهور (قوله
لاالاصولى) لان نظر الاصولى فى حقيقة القرآن مع قطع النظر عما يترتب
عليه حكم القرآن وعن عده قرآنا فى العرف وحقيقة القرآن هو المنقول تواترا
بين دفتى المصاحف وهو صادق على الكلمة على مامر فيكون قرآنا حقيقة
(قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) حتى يجرى عليه احكام القرآن
باتفاق الروايات الا مانقلناه من الخلاصة من ان الآية القصيرة التى تجرى
على اللسان عند الكلام لايجرى عليها حكم القرآن من حرمة القراءة على
الحائض والجنب (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) ذكره آنفا من البحث
عن احوال الكلمة المفردة وتقسيمها على الاقسام المذكورة ولماذكرناه من ان
نظرهم فى حقيقة القرآن الخ (قوله والامام الثانى فى المشهور) قال فى فتح القدير

القراءة فى الصلاة فرض وواجب وسنة ومكروه فالفرض عند ابى حنيفة رحمه الله فى رواية مايطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب احد ونحوه وفى رواية آية واحدة وفى رواية كقولهما انتهى فعلم منه ان له ثلاث روايات فى تحقيق لفظ القرآن فى حق الصلاة يترتب على كل منها احكام القرآن اعنى جواز الصلاة وما اختاره الاصوليون خارج عن هذه الروايات الثلاث لان ما اختاروه ليس بقرآن حكما اى لا يترتب عليه شئ من احكام القرآن من جواز الصلاة ولا غيره ولا عرفا ايضا على ماصرح به الشارح رحمه الله وانما هو قرآن حقيقة فقط ثم اختلف الفقهاء فى مذهب ابى حنيفه رحمه الله قال بعضهم المختار عنده هو الرواية الاولى وصححه ابو الحسن القدورى حيث قال الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرآن تجوز الصلاة به عنده بدون الآية لعموم قوله تعالى فاقرأوا ماتيسر من القرآن وهو قول ابن عباس ولان تناول اسم الواجب يخرج عن العهدة وقال اكثرهم منهم صاحب الهداية المختار عنده هو الرواية الثانية حيث قالوا ان مادون الآية خارج عن عموم فاقرأوا ماتيسر من القرآن اذ المطلق ينصرف الى الكامل فى الماهية ولا يجزم بكونه قارئا عرفا به فلم يخرج عن عهدة مالزمه بيقين بخلاف الآية فانها ليست فى معنى مادون الاية بل يطلق عليه قارئا بها عرفا فيدخل فى عموم ذلك النص واليه اشار الشارح بقوله فى المشهور واقول قول القدورى انسب لمذهب ابى حنيفة من ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف ولا شك ان كونه قارئا فيما دون الآية حقيقة مستعملة اذ لو قيل هذا قارئ لم يخطئ المتكلم نظرا الى الحقيقة اللغوية وكونه غير قارئ بها مجاز متعارف فالاول انسب (قوله والامامان الثالث) لهما انه لا يعد قارئا فيمادون الثلاث عرفا وانما يعد قارئا فى الثلاث ومنعه ابو حنيفة رحمه الله وقال يعد قارئا عرفا فى آية ولو قصيرة وفى الاسرار قول الامامين احتياط فان قوله لم يلد وثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العدم لم تجز الصلاة به احتياطا فيهما انتهى فعلم منه انه لا يلزم فى الكون قرآنا حكما جريان جميع احكام القرآن عليه بل يكفى فيه جريان بعض الاحكام كما فى لم يلد وثم نظر حيث جرى عليهما حرمة القراءة لا جواز الصلاة بهما فكان قرآنا حقيقة وحكما لا عرفا ولا يخفى عليك ان عدم جواز الصلاة به مخالف لما تقدم آنفا مما صححه القدورى ومما اختاره اكثر الفقهاء من مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى (قوله

والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا

وقداختير ههناتعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحروف وتدخل الكلمة فقيل

وقداختير ههنا تعريف يوافق الغرض) يعني ان كلا من التعريفات المذكورة لما لم يكن موافقا الغرض الاصولي على تقدير ويدخل فيه حروف المباني على تقدير ويخرج عنه الكلمة على تقدير اختير ههنا تعريف لا يرد عليه شيء من هذه المحذورات حيث اخذ فيه لفظ النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا وهو مدار الاندفاع حاصله ان المراد بالقرآن والكتاب هو البعض الدال على معنى لا الكل ولا العموم والكلام التام حتى يرد عليه المحذور المذكور فان قيل ان كلا من لفظ القرآن والكتاب موضوع عندهم بازاء الكل فارادة البعض ان بطريق المجاز يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان بطريق الحقيقة يلزم عموم الاشتراك قلنا انه بطريق الحقيقة لكنه لا بمعنى ان لفظ القرآن والكتاب موضوع بازائه كما انه موضوع بازاء الكل حتى يلزم عموم الاشتراك اللفظي بل بمعنى انه موضوع عندهم بازاء مفهوم كلي صادق على الكل خاصة وعلى كل جزء منه اعني النظم المنزل على رسولنا على ما اختاره المصنف كما انه موضوع بازاء الكل خاصة فارادة البعض منه ليس بطريق كونه موضوعا له بل بطريق ذكر الكلي وارادة الجزئي فيكون حقيقة لان ذكر العام وارادة الخاص بالاعتبار خصوصه حقيقة لا مجاز وانما المجاز ذكر العام وارادة الخاص باعتبار خصوصه فان قيل فهل يصح ارادة الكل منه ايضا بهذا الطريق قلنا نعم لكنهم لم يريدوا به لعدم تعلق غرضهم بالكل لا لعدم صحة ارادته منه فان قيل هذا التعريف للبعض الذي تعلق به غرضهم لا للكل ولا للاعم منه ومن البعض لعدم تعلق غرضهم به فكيف يصح ارادته منه قلنا ممنوع بل التعريف للاعم الصادق على الكل والبعض الا انهم لما لم يتعلق غرضهم بالكل بل بالبعض ارادوا به البعض لا الكل كيف ولو كان ذلك تعريفا للبعض لزم ان يكون تعريفا بالاعم لانه صادق على الكل ايضا بلا شبهة فان قيل ان القرآن وكذا الكتاب عبارة عن اول ما نزل على الرسول بلسان جبريل عليهما السلام وما يقرؤه كل احد منا يكون مثله لا عينه او هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص المفتتح بالفاتحة المختتم بالمعوذتين مع قطع النظر عن تعيين المحل سواء قرأه الرسول عليه السلام او زيد وعمرو ومنا فيكون ما يقرؤه كل احدمنا عين ما نزل على الرسول عليه السلام لا مثله وعلى التقديرين لا يصح تعريفه لانه شخصي والشخصي لا يحد اذ لا يعرف هو الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او التعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك التعيين لان الحد لا يشتمل الا على مقومات الشيء لا على مشخصاته قلنا المراد بالتعريف ههنا

(وهو) اى الكتاب المرادف للقرآن فى العرف (النظم) و هو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان اومركبا

ليس بمعنى تحديد ماهية القرآن بل بمعنى تفسير لفظ القرآن والكتاب وتمييزه بخواصه عن سائر الكتب السماوية وغير السماوية وعن الكلام النفسى فان قيل اذا كان الغرض مجرد تمييز هذا اللفظ فذلك التمييز يحصل بذكر النقل متواترا كما اختاره فى التنقيح فلاحاجة الى ذكرها فى القيود قلنا المقصود هو التمييز على وجه ينطبق عليه غرض الاصولى ويندفع عنه المحذور الوارد على سائر التعريفات فلذا احتيج الى ذكر هذه القيود فان قيل تعريف الالفاظ لفظى والتعريف اللفظى يكون بالمرادف ولاترادف بين المفرد والمركب قلنا لانسلم ان اللفظى مختص بالمرادف الاترى انهم قالوا ان اللفظى بالمفرد المرادف وان لم يوجد ذلك فبألفاظ مركبة دالة على مفهومه والتفصيل المستفاد من المركب ليس بمقصود بل المقصود مجرد تعيين ذلك المعنى من بين سائر المعانى ولوسلم انه مختص بالمرادف ولكن لانسلم ان لاترادف بين المفرد والمركب على ماصرح به بعضهم فان قيل لانسلم ان تعريف القرآن لفظى لانه لما كان عبارة عن امر مشخص على ماتقدم والمشخص مركب اعتبارى من مجموع الماهية والشخص فلم لايجوز ان يحد بمايفيد معرفة الامرين وان يكون التعريف حدا للامرين قلنا تعريف المركب الاعتبارى لفظى ايضا على ماصرح به (قوله فى العرف) قيده بالعرف اذلا ترادف بينهما فى اللغة على ما ذكرناه من قبل (قوله مفردا كان اومركبا) صفة اللفظ لا المعنى على مادل عليه قوله فان ترتيب الحروف والكلمات الخ فيرد عليه لزم كون اللفظ متصفا بالافراد والتركيب قبل الوضع مع ان اتصافه بهما انما هو بعد اتصافه بالوضع واعلم ان النظم قديطلق ويراد به الشعر وقديطلق ويراد به ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق مايقتضيه العقل لاضم بعضها الى بعض كيف اتفق وقديطلق و يراد الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لوقيل فى قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل ❊ نبك قفا من حبيب ومنزل ذكرى لايكون نظما بل لفظا ولما لم يصح تفسيره ههنا باحد هذه المعانى الثلاثة فسره باللفظ الموضوع لمعنى مفردا اومركبا اما عدم صحة الاول فظاهر لان الله تعالى نفى كونه شعرا وكذا الثانى لان الترتيب نسبة لايتعلق بها غرض الاصولى ولان التقسيمات الآتية للنظم ليس للترتيب وكذا الثالث لان التقسيمات الآتية للالفاظ المفردة لا للمركبة بتركيب مخصوص نعم لوقيل الاقسام الآتية اقسام مايتعلق بالنظم بان تقع اقساما لمفرداته واجزائه لا لنفس النظم اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحوها هو الالفاظ المفردة لا المركبة

لصح تخصيص النظم ههنا بالمركب لكنه خلاف المتبادر ثم اطلاق لفظ النظم على كل من المفرد والمركب بطريق الاشتراك المعنوى لااللفظى فلا يرد عليه لزوم استعمال اللفظ المشترك فى التعريف فان قيل اطلاق لفظ النظم على اللفظ الموضوع ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز والاستعارة على ماسنبينه فكيف يصح القول بان اطلاقه على اللفظ المفرد والمركب بطريق الاشتراك المعنوى والاشتراك المعنوى هو ان يوضع لفظ بازاء مفهوم كلى ويطلق بواسطة ذلك الكلى على كل واحد من افراد الكلى حقيقة كلفظ الانسان الموضوع بازاء الحيوان الناطق قلنا لانسلم اختصاص اطلاق الاشتراك المعنوى بما ذكر بل هو عبارة عن اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد مفهوم كلى استعمل فيه ذلك اللفظ ولو مجازا ولو سلم ذلك لكن لانسلم ان لاوضع فى المجاز بل هو موضوع بالوضع النوعى فلم لم يكف فى اطلاق الاشتراك المعنوى هذا الوضع ولو سلم فلانسلم ان لفظ النظم مجاز فى هذا المفهوم الكلى بل هو حقيقة فيه مجاز فيما صدق عليه هذا المفهوم من اللفظ المفرد والمركب فان قيل قد تقدم ان اطلاق العام على الخاص لاباعتبار خصوصه حقيقة فكيف يكون مجازا فى ذلك اللفظ المفرد والمركب قلنا كونه مجازا فيه ليس باعتبار كونه من افراد هذا المفهوم بل باعتبار كونه مستعملا فيه باعتبار تشبيهه بالدر والحاصل ان لفظ النظم مجاز فى كل من اللفظ المفرد والمركب باعتبار تشبيهه باللآلى وحقيقة فيه باعتبار كونه من افراد ذلك المفهوم الكلى (قوله فان ترتيب الحروف والكلمات) الاول ناظر الى كون اللفظ الموضوع مفردا والثانى ناظر الى كونه مركبا لكن الانسب لماقبله ولمابعده ان يقول فان الحروف او الكلمات المرتبة المعتبر فيها الاستعارة اما لما قبله فلانه قال وهو اللفظ الموضوع دون ترتيب اللفظ واما لما بعده فلان الاستعارة معتبرة فى المرتب من الالفاظ لافى ترتيبه (قوله المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة) اما الاستعارة فيحتمل ان تكون مصرحة تحقيقية بان شبه الفاظ القرآن باللآلى المنظومة فى السلك والنظم حقيقة فيها ثم ذكر لفظ المشبه به استعارة مصرحة تحقيقية ويحتمل ان تكون مكنية بان شبه فى نفسه الفاظ القرآن باللآلى المنظومة فى السلك استعارة مكنية ثم ذكر النظم تخييلا على ان يكون من لوازم المشبه به لانفس المشبه به واما لطافتها فلان فى هذه الاستعارة مصرحة او مكنية تشبيه المعنى بالسلك فى الاستقامة لان السلك مادام فيه اللؤلؤ مستقيم ولايخفى مافيه من اللطافة فظهر منه عدم خلو ذلك اللفظ المرتب

فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة كيف لايكون لمعنى

واما ماهو على حرف واحد فكثور ومغلوب والعبرة فى التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لأن المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبريل عليه السلام (على رسولنا صلى الله وسلم) خرج به النظم المنزل على غيره

عن المعنى اقول فيه بحث وهو انا سلمنا ان الكلمات المعتبر فيها الاستعارة اللطيفة لاتخلو عن معنى وهو ظاهر واما الحروف المعتبر فيها الاستعارة اللطيفة ففى عدم خلوها عن المعنى خفأ لان تلك الحروف عبارة عن حروف المبانى ولامعنى لها وانما المعنى للكلمة المركبة من تلك الحروف والاستعارة باعتبار ترتيب الحروف (قوله واما ماهو على حرف واحد) دفع لما يتوهم من ان حروف المعانى لايصح عليه اطلاق النظم اذلاترتيب فيه اصلا لكونه بسيطا من كل وجه مع انه قرآن على ماسبق (قوله كالاحاديث الآلهية والنبوية) قيل الاحاديث الآلهية هى الاحاديث التى اوحى الله تعالى بها الى النبى عليه السلام ليلة المعراج وتسمى باسرار الوحى ايضا كذا فى بعض حواشى التلويح اقول فيه نظر يظهر بالنظر فيما ذكره ابن حجر الهيتمى فى شرح الاربعين للنووى حيث قال اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام * اشرفها القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وبحرمة مسه للمحدث وسائر خواصه * وثانيها كتب سائر الانبياء عليهم السلام قبل تغييرها وتبديلها * وثالثها الاحاديث القدسية وهى مانقل الينا آحادا عنه عليه السلام مع اسناده لها عن ربه فهى من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه تعالى نسبة انشاء لانه المتكلم بها اولا وقد تضاف الى النبى عليه السلام لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لايضاف الا الى الله تعالى فيقال قال الله تعالى وفيها قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه واختلف فى بقية السنة هل كلها بوحى اولا وآية وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى تؤيد القول الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم الا انى اوتيت الكتاب ومثله معه ولا تنحصر تلك الاحاديث القدسية فى كيفية من كيفيات الوحى بل يجوز ان تنزل باى كيفية من كيفياته كرؤيا النوم والالقاء فى الروع وعلى لسان الملك ولراويها صيغتان احداهما ان يقول قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه وهى عبارة السلف وثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه عليه السلام والمعنى واحد انتهى كلام الهيتمى فقد افاد انه لافرق بين الاحاديث القدسية والنبوية فى كون المعنى منزلا من الله تعالى دون اللفظ وفى جواز الرواية بالمعنى فيهما وانما الفرق بينهما فى ان الاحاديث القدسية فيها نسبة القول الى الرب سبحانه وتعالى وليس ذلك فى غيرها من الاحاديث النبوية بل الموجود فى غيرها بيان ان الامر كذا وكذا من غير نسبة الى الرب وفى ان الاحاديث القدسية تضاف الى الله تعالى والى النبى وغيرها يضاف الى النبى

عليه السلام فقط هذا وهل يصح اطلاق كلام الله تعالى على الاحاديث مطلقا قدسيا او نبويا قلت الذى ظهر مما ذكره السيوطى فى الاتقان نقلا عن الجوينى صحته حيث قال كلام الله تعالى المنزل قسمان قسم قال الله تعالى لجبريل عليه السلام قل للنبى عليه السلام الذى انت مرسل اليه ان الله تعالى يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم جبريل عليه السلام ماقاله ربه ثم نزل على ذلك النبى وقال له ماقال له ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد فى الخدمة ولا تتهاون واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تتهاون فى خدمتى ولا تترك الجند يتفرق وحثهم على المقاتلة لا ينسب الى كذب ولا تقصير فى اداء الرسالة وقسم آخر قال الله تعالى لجبريل اقرأ على النبى عليه السلام هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة الله تعالى من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا فالقرآن هو القسم الثانى والقسم الاول هو السنة كما ورد ان جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبريل عليه السلام اداها بالمعنى لا باللفظ ولم تجز القراءة بالمعنى لان جبريل اداها باللفظ هذا فقد افاد انه يصح اطلاق كلام الله تعالى المنزل على السنة مطلقا فانه جعلها قسما منه فان قيل فعلى هذا يصدق على السنة انها منزل بانزال حاملها ايضا فكيف تخرج بالمنزل قلنا المراد بالمنزل بانزال حامله هو المنزل لفظه ومعناه معا ولا خفاء فى ان لفظ السنة ليس بمنزل بانزال حامله وانما المنزل معناها فقط اعلم ان المراد بانزال الكتب على الرسل عليهم السلام ان يتلقفها الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ وينزل بها فيلقيها عليهم اما بان ينخلع عن صورة الملكية الى صورة البشرية ويأخذه الرسول منه او ينخلع الرسول من صورة البشرية الى صورة الملكية ويأخذه من جبريل وهو اصعب الحالين (قوله المنقول عنه تواترا) اى تواتر كونه قرآنا والمراد المنقول عنه فى المصاحف ولابد من احد هذين التأويلين فى اخراج منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة اذ مطلق النقل تواترا غير كاف فى اخراجهما على مالا يخفى والمراد بمنسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله (قوله سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود) اى فى كفارة اليمين هذا لا يستقيم على قول الجصاص ومن تبعه لانهم جعلوا المشهور احد قسمى المتواتر فلا يخرج به (قوله نحو فعدة الخ) اى قضاء رمضان

(المنقول عنه تواترا) خرج به جميع ماسوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابى نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى الكتاب (مباحث خاصة) غير مشتركة بينه وبين ماعداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهى ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة

(قوله)

والعادة تقضى بتواتر ماهو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا (فهو) اى اذالم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهران النقل بالتواتر (شرط) فى كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا)

(قوله بتواتر ماهو كذلك) اشارة الى مجموع ماذكر اعنى تضمنه التحدى والاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام فان العادة لاتقضى بتواتر سائر المعجزات لعدم كونها اصل سائر الاحكام اعلم انه لاخلاف فى ان كل ماهو من القرآن يجب ان يكون متواترا فى اصله واجزائه واما محله ووضعه وترتيبه ففيه اختلاف فذهب المحققون من اهل السنة الى وجوب التواتر فيها ايضا مستدلين بان العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل ماهو كذلك اى ما تضمن التحدى والاعجاز ويكون اصل الاحكام فانقل آحادا او شهرة ولم يكن متواترا لا يكون قرآنا قطعا ولهذا قالت المالكية ان البسملة فى اوائل السور ليست من القرآن لعدم تواتر كونها من القرآن فى اوائل السور وذهب بعض الاصوليين ومنهم الشافعية الى ان التواتر ليس بشرط فى تفاصيل محله ووضعه وترتيبه بل يكفى فيها نقل الاحاد ولهذا قالت الشافعية ان البسملة فى اوائل السور من القرآن لعدم اشتراط التواتر فى تفاصيل محاله بل يكفى التواتر فى محل ما وقد تواتر كون البسملة بعض آية فى سورة النمل فتكون آية فى اوائل السور ايضا واعترض عليه بانه لو لم يشترط تواتر تفاصيل محله وجاز الاكتفاء بالتواتر فى محل ما لزم جواز امرين احدهما ان يكون قد سقط من القرآن كثيرة من الآيات التى كانت مكررة بأن يكون قوله تعالى الحمد لله رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها فى اول كل سورة سوى الفاتحة وثانيهما ان يكون قد اثبت فى القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التى كانت غير مكررة بان يكون قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات وقوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لاعدة آيات وانما وقع التعدد والتكرار بناء على عدم التواتر فى محالها المخصوصة والامران كلاهما باطل بالضرورة واجيب عنه بأنه ان اراد بجواز الامرين مجرد امكانهما فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وانما الباطل هو وقوع الامرين المذكورين وهو غير لازم لامكانهما وهو اللازم على ماهو الفرض وان اراد بجوازهما وقوعهما فالملازمة ممنوعة لان عدم وجوب تواتره فى كل محل لا ينافى جوازه فى كل محل فيجوز ان يقع التواتر فى كل محل ووقوعه لا يستلزم وجوبه حتى ينافى ما فرضناه من عدم وجوبه فاذا جاز وقوع التواتر فى كل محل لم يلزم من عدم وجوبه وقوع الامرين المذكورين اعنى سقوط بعض آيات نزلت مكررة وثبوت بعض ماليس بآية والحاصل ان التواتر فى كل محل وان لم يجب الا انه يجوز اتفاق تواتر السور خالية

سواء كان فى جوهر اللفظ او فى هيئته (وقيل) يشترط التواتر (فى الجوهر لا الهيئة) اعلم ان القرآت السبع منها ماتختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها مالا تختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة

عن نحو الحمد لله وتواتر المكرر الواقع عن نحو سورة المرسلات والرحمن ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لو لم يجب التواتر فى كل محل لجاز عدمه فى بعض المحال وحينئذ لايحصل الجزم بانتفاء سقوط كثير من القرآن المكرر لجواز ان يكون ساقطا قيل اتفاق تواتره ولايعلم سقوطه وقولكم اتفق التواتر فى جميع ماتكرر فى كل محل انما يصح فيما ثبت فى القرآن واما فيما سقط منه قبل تواتره فلا يحصل العلم به بدون وجوب التواتر فى كل محل فصح قولنا لو لم يجب التواتر فى كل محل لجاز سقوط شئ من القرآن مع عدم العلم به واللازم باطل وان لم يصح قولنا لو لم يجب التواتر فى كل محل لجاز ثبوت شئ مما ليس بقرآن والثانى انه لو لم يجب التواتر فى كل محل لجاز عدم التواتر فى بعض المحال فى المستقبل لانه اذا لم يجب فى كل محل جاز انقطاعه فى بعض المحال فى المستقبل اذ الوقوع لايقتضى الدوام لعدم الوجوب فاذا جاز انقطاعه فى المستقبل جاز اسقاط شئ من القرآن واثبات ماليس بقرآن فى القرآن فى المستقبل وان لم يلزما فى جميع الازمنة فالحق وجوب التواتر فى كل محل وسيأتى فى الكتاب بيان وجوب التواتر فى الهيئة والترتيب (قوله سواء كان فى جوهر اللفظ او فى هيئته) الاولى ان يقول فى جوهر اللفظ وفى هيئته ومحله لما ذكرناه من الاختلاف فى المحل ايضا (قوله وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء) عطف تفسير للهيئة (قوله فقيل كلها متواترة) اى كل القرآت السبع سواء كانت مما يختلف بها خطوط المصاحف اولا اعلم ان القراءة تنقسم الى متواتر وآحاد وشاذ فالمتواتر هى قراءة السبعة المشهورة نافع وابن كثير وابى عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى والآحاد قراءة الثلاثة التى هى تمام العشرة ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءة التابعين كالاعمش وابن جبير هكذا فى برهان الزركشى حيث قال والقرآت السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل مشهورة وتحقيق انها متواترة عند الائمة السبعة موجود فى كتب القرآت واعترض عليه الاسيوطى بما ذكره ابن الجزرى فى النشر بان كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احدى المصاحف العثمانية وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التى لايجوز ردها ولايحل انكارها بل هى من الاحرف السبعة التى نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الاركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة

ام ممن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذلك الرمانى والمكى وابو شامة وهو مذهب السلف الذى لا يعرف عن احد منهم خلافه وقال ابو شامة فى الوجيز لا ينبغى ان يغتر بكل قراءة تعزى الى احد السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وانها نزلت هكذا الا اذا دخلت فى الضابط الذى ذكره فى النشر فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لا على من نسبت اليه فان القراءة المنسوبة الى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجمع عليه والشاذ غيران هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه فى قراءاتهم تركن النفس الى مانقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم فالتحقيق ان لا يحكم بكون القراآت السبع متواترة مالم تدخل تحت الضابط المذكور (قوله لزم ان يكون الخ) بيان الملازمة ان كلها لو لم يكن متواترا لصدق نقيضه وهو ان يكون بعضها غير متواتر وذلك البعض غير معين فيؤدى جواز نفى التواتر عن الجميع وهو باطل (قوله كلها مشهورة الخ) وهو ماصح سنده ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية والرسم واشتهر عند القراء ولم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ ويقرأ به على ماذكره ابن الجزرى (قوله وظاهره مشكل) لما مر من لزوم كون بعض القرآن غير متواتر وهو باطل لما تقدم من ان كل ماهو قرآن يجب ان يكون متواترا او يلزمه ان لا يكفر جاحده وعدم جواز قراءته فى الصلاة وجواز مس المحدث والجنب والكل باطل اللهم الا ان يقال مراده بالشهرة مايكون قسما من المتواتر على ماقاله الجصاص (قوله فيما لا يبعد) وفى بعض النسخ يبعد بدون حرف النفى والصواب اثباته بدليل قوله كالحرف والكلمة مما لا يبعد كونه بعضا من القرآن كما فى الجوهر فيما سبق حيث جعلهما داخلين فى القرآن مما لا يبعد بخلاف الهيئة فانها مما يبعد كونها من القرآن (قوله واختاره ابن الحاجب) حيث قال ان ماكان من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة لا يشترط فيه التواتر وقال ابن الجزرى لا نعلم احدا تقدم ابن الحاجب الى ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله ائمة الاصول كالقاضى ابى بكر وغيره وهو الصواب لانه اذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة ادائه لان اللفظ لا يقوم الا به ولا يصح الا بوجوده انتهى وقيل الحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر للاختلاف فى كيفيته كذا قال الزركشى وقال واما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة (قوله فالشاذ) وهو مالم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضى المعلوم ونصب يوم وكقراءة اياك يعبد على صيغة المجهول (قوله

لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواترة واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ماهو من الجوهر متواتر وماهو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما لا يبعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا فى كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى) على بناء المجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته فى الصلاة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى ونحو ذلك

(وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه لايخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او رديانا للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لايحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو فسخ لايجوز بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز

وان جاز العمل بمشهوره) اعلم انهم اختلفوا فى جواز العمل بالقراءة الشاذة التى نقلت بطريق الشهرة فقال ابو الطيب والقاضى الحسين والرافعى يجوز العمل بها وهو قول ابى حنيفة واحتجوا على وجوب التتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود متتابعات وصححه ابن السبكى فى جمع الجوامع تنزيلا لها منزلة خبر الآحاد لانه اما قرآن او خبر فان ثبت كونه قرآنا فذاك والا فلا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به فان قيل لانسلم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبرا لان الراوى ما رواه خبرا بل رواه قرآنا فيجوز ان يكون مذهبا للراوى ذكره بيانا لمعتقده من القرآن ولو سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه مقطوع بخطائه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر المقطوع بخطائه لايجوز العمل به قلنا قولكم يجوز ان يكون مذهبا للروى خطأ فاحش اذ لايظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه فى مصحفه يدعى انه قرآن وهل هذا الا كفر فكيف يظن من الراوى وكذلك نسبة الخطاء الى الصحابة وقال مالك والشافعى انه لايجوز العمل به وتبعه القشيرى وجزم به ابن الحاجب مستدلين بانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا عن النبى عليه السلام وهو شرط صحة العمل بالخبر حتى لم يروا وجوب التتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وسيأتى تفصيل ما يتعلق بهذا البحث فى فصل المطلق والمقيد (قوله لانه لايخلو) اى ما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذ (قوله كذلك)اى بيانا للكتاب (قوله لايحتمله) اى لايحتمل ان يكون قرآنا او لا يحتمل ان يكون الحاقا به لان غير الخبر المذكور اما ان لايكون خبرا اصلا او لايكون بيانا وعلى التقديرين لايحتمل الالحاق بالقرآن اما على الاول فلان غير الخبر لايكون بيانا للقرآن واما على الثانى فلان الخبر الذى هو غير البيان لايظن قرآنا لعدم التعلق بينهما اصلا (قوله وعلى التقديرين)اى على تقدير كونه قرآنا وكونه بيانا للقرآن (قوله لايتوقف على شهرته) لجواز العمل بخبر الواحد وانما لايقبل فى الاعتقاديات (قوله وهو نسخ لايجوز بخبر الواحد)وانما يجوز بالخبر المشهور كما فى جواز المسح على الخفين بالسنة المشهورة زيادة على نص غسل الرجلين فلما كان قراءة متتابعات فى كفارة اليمين لابن مسعود مشهورة جازت الزيادة بها على نص فصيام ثلاثة ايام ولزمه اشتراط الشهرة (قوله ان الوجوب مستلزم للجواز)فيه ان الجواز الذى يستلزمه الوجوب هو الجواز الذى بمعنى الامكان العام اعنى ما لا ضرورة فى عدمه لا الجواز بمعنى

(الامكان)

الامكان الخاص وهو المراد فى المدعى لان الخصم يدعى نفى الجواز بكلا المعنيين فالمقابلة معه اما باثبات الجواز بكلا المعنيين او باثباته بمعنى الامكان الخاص والدليل لايثبت شيئا منهما بل انما يثبت الجواز بمعنى الامكان العام فقط (قوله وافادة الملزوم افادة اللازم) مبتدأ وخبر والاضافة فى الموضعين اضافة المصدر الى المفعول (قوله مطلقا) اى مشهورا كان او شاذا او آحادا ويحتمل ان يكون بيانا للجواز بناء على مامر من انهم ينفون الجواز مطلقا لكن الظاهر الاول (قوله ولاخبر الخ) عطف على قوله قرآن (قوله غيرهما) اى القرآن والخبر (قوله ذلك النقل) اى النقل بكونه خبرا عن النبى عليه السلام بل الشرط هو نقل الثقة مطلقا وابن مسعود من الثقة فيعمل بنقله (قوله ومنع انعقاد الاجماع) كيف ان اباحنيفة رحمه الله ومن تبعه من اهل الاجماع وقد احتجوا بقراءة ابن مسعود متتابعات مع انه لم يصرح بكونه خبرا عن النبى عليه السلام (قوله احدى الطائفتين الخ) لايخفى عليك انه لم يفسر الطائفتين بقوله من القائلين بقرآنيتها وبعدم قرآنيتها حتى يدخل الحنفية ايضا فانهم فى المشهور مع المالكية فى القول بعدم قرآنيتها وفى الصحيح من المتأخرين مع الشافعية فى القول بقرآنيتها على ماسيصرح به لانه لما صح عنهم الروايتان لاوجه لاسناد الاكفار اليهم لافضائه الى اكفار الشخص نفسه (قوله ولو فى اعتقاد الخصم) اى ولو كان عدم كونه دليلا فى اعتقاد الخصم لانه فى اعتقاد صاحبه دليل مثلا دليل الشافعية فى هذه المسئلة ليس بدليل عند المالكية لكن الشافعية جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم اعنى قرآنيتها وكان هذا شبهة قوية عند الشافعية خفأ فسادها عندهم حتى احتاجوا الى امعان النظر والتأمل وكذا دليل المالكية فى هذه المسئلة ليس بدليل عند الشافعية على عكس ماقلنا ولا يخفى عليك ان هذه الشبهة خفأ فسادها عند من يتمسك به صار ذلك الطرف المتمسك به معذورا حتى لايكفر كما لايكفر المأول فلنورد دليل كل من الطرفين فاستدل القائلون بكونها فى اوائل السور من القرآن بوجهين احدهما انها فى اوائل السور مكتوبة بخط المصحف ولم ينكره احد من الصحابة فكانت قرآنا لمبالغتهم فى الحفظ والصيانة عن خلط ماليس من القرآن به حتى منعوا من كتب اسامى السور والتعشير فى القرآن حذرا من الاختلاط ويرد عليه ان عدم انكارهم ذلك ان كان دليلا لايزيد على كونه اجماعا سكوتيا فيجوز ان لايلزم الخصم حجيته لان الاجماع السكوتى دليل لايكفر جاحده لعدم القطع

وافادة الملزوم افادة اللازم لما كان نزاع الخصم فى الجواز عبر به وقال مالك والشافعى رحمهما الله لايجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولاخبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدى اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبى عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل السور فاللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفى لقرآنية ماكونه قرآنا ضرورى والا فالقول به اثبات القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لووقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة مايشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم

وبقوتها خفأ فسادها بحيث لايطلع عليه الابامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا (فى بسملة) اى قوة الشبهة الحاصلة فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (فى اوائل السور) احترازعن البسملة الواقع فى اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونهـا واما الحنفية فالمشهور عن قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مـذهب ابى حنيفة انه آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور

بان سكوتهم لقبولهم ذلك ويجاب عنه بان الاجماع السكوتى من الادلة القطعية بمنزلة العام من النص وان لم يكفر جاحده على ماصرحوا به فى باب الاجماع والثانى انه نقل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية اشارة الى ترك التسمية فى اوائل السور ولم ينكر عليه احد فقول ابن عباس مع عدم الانكار عليه دليل على انها من القرآن فى اوائل السور واجيب بان قوله انما يفيد الظن وعدم انكارهم عليه لايفيد قطعا لجواز عدم التفاتهم الى قوله لعدم تواترها فى اوائل السور واستدل القائلون بعدم كونها من القرآن فى اوائل السور بأن كل مايكون قرآنا يجب ان يكون متواترا فى اصله ووضعه ومحله لان العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل ماهو كذلك فالم ينقل متواترا لم يكن قرآنا والبسملة فى اوائل السور لم تنقل متواترا فلاتكون قرآنا واعترض عليه بما قدمناه من انا لانسلم قضاء العادة بالتواتر فى تفاصيل ما هو كذلك لجواز ان يكفى التواتر فى محل ما وقد تواترت التسمية فى سورة النمل انها بعض آية منها واجيب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر فى محل ما لزم جواز الامرين احدهما سقوط ماهو من القرآن وثانيهما ثبوت ماليس من القرآن فى القرآن وكلاهما باطل على مامر مع ماعليه فظهر ان دليل الطرفين لايثبت حكما يكفر منكره لقوة الشبهة بالنسبة الى كل من الطرفين اعنى ان كل ماهو دليل عند احدهما فهو شبهة عند الآخر قوية عند احدهما فلا يكفره الآخر لان احدهما يعد به مأولا (قوله المشهور التكفير والاكفار اصح) قال فى المصباح وكفره بالتشديد نسبه الى الكفر واكفرته اكفارا جعلته كافرا والجأته الى الكفر انتهى فعلى هذا ان الاصح ماهو المشهور بل لايصح الاكفار ههنا ولكنه قال فى المغرب واكفره دعاه كافرا ومنه لاتكفر اهل قبلتك واما لاتكفروا اهل قبلتكم بالتشديد فغير ثابت رواية وان كان جائز اللغة انتهى فعلى هذا يستقيم قول الشارح (قوله انه آية فذة من القرآن) اى فردة كررت للفصل بين السور والتبرك بها وليست بآية من السورة فان قيل انها نزلت مكررة فى اوائل السور للفصل وتكرر نزولها يقتضى تكرر قرآنيتها فكيف تكون آية فردة اجيب بمنع استلزام تكرر النزول تكرر القرآنية الاترى ان الفاتحة نزلت مكررة ولم يقل احد بتكرر قرآنيتها ويرد عليه تكرر نحو فبأى آلاء ربكما تكذبان فانها عدت آيات كررت بتكرر نزولها ويجاب عنه بانها انما تعددت بتعدد محالها بخلاف البسملة فانها لما كانت للفصل فى جميع المحال فى اوائل السور

(لم يعتبر)

لم يعتبر تعدد المحال فان قيل اذا نزلت للفصل بين السور فلم كتبت في اول الفاتحة اذلا حاجة فيه الى الفصل قلنا انما كتبت فيه للتبرك لا للفصل او المراد بالفصل هو الفصل في النزول على النبي عليه الصلاة و السلام فانه كان لا يعرف ابتداء سورة ولا ختمها حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم لا الفصل في وضعها في المصحف و اشار بقوله فذة الى الفرق بين الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله و بين ماذهب اليه الشافعي بانها آية واحدة من القرآن انما كررت للفصل و التبرك عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى و ليس كذلك عند الشافعي بل هي مائة و ثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن فان قيل اذا كانت آية على الصحيح فلم تجز الصلاة فالجواب ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدى الا بقراءة ما لا شبهة في كونه آية تامة وكون التسمية آية تامة شبهة بناء على ان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع مابعدها الى رأس الآية آية واحدة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يؤدى بها الفرض المقطوع به وقد يجاب عنه بمنع عدم جواز الصلاة بها مستندا بما ذكره صاحب الكشف نقلا عن التمرتاشي انه لو اكتفى بالبسملة تجوز صلاته عند ابي حنيفة والصحيح هو الاول وانما جاز تلاوتها للحائض و الجنب مع كونها قرآنا بناء على قصد الثناء لا على قصد القرآن كما اذا قرأ سورة الحمد بقصد الثناء و الشكر فان قيل فهل لا يجوز ان يقول انما جاز تلاوتهما لهما للشبهة في كونها آية تامة كما قيل في عدم جواز الصلاة معها قلنا لا لان هذه الشبهة لا تثبت هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركهما مادل الدليل على كونه آية تامة وان لم تخل عن الشبهة و الاحوط فيما سبق ترك المصلي قراءة مافيه شبهة وان دل الدليل على كونه آية فان قيل اذا كان الاحوط تركهما مادل الدليل على كونه آية فجواز قراءتهما البسملة وسورة الحمد وغيرهما من الآيات ولو بقصد الثناء ينافي الاحتياط قلنا ممنوع بل قصده ذلك يخرج المقروء عن القرآنية فيكون ماقرأه دعاء محضا ولهذا قال في القنية انه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي ان لا ينوب عن القراءة في الصلاة لكنه قال في الفتاوى الصغرى انه ينوب عن القراءة فعلى هذه الرواية يشكل جواز تلاوتهما اللهم الا ان يفرق بين الصلاة و بين خارج الصلاة بان الصلاة محل القراءة بالضرورة فينوب عن الفرض ولا يعمل قصده بخلاف الخارج فيعمل فيه قصده ولكون هذا الجواب ينزع الى تخصيص العلة لم يفرق الامام الزاهدي في القنية بين الصلاة

وخارجها لكن المخلص معروف في محله فصرنا الى الفرق (ذلك الطرف) اى الطرف الذى قام فيه شبهة قوية وهو الطرف الذى يتمسك بها الا انها انما قويت عند المتمسك بها لا عند خصمه كما سيظهر لك من كلام الشارح (قوله فلا اشكال) مربوط بقول المورد وههنا اشكال (قوله بالبلكفة) اى بلا كيف (قوله من الضعف) اى عند الخصم والا فهو عند صاحبه دليل (قوله وهذا) اى ما ذكر من تلخيص الجواب (قوله الجواب الى قوله فلا يلزم التكفير) مقول قال المحقق الخ (قوله وبه يندفع) اى بما ذكره من حل قول العضد على ما ذكره من تلخيص الجواب يندفع ما اورده التفتازانى فى حاشية المختصر توضيحه ان ابن الحاجب قال فى المختصر وقوة الشبهة فى بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر فى اوائل السور قرآنا فليس بقرآن فيها قطعا وقولهم انها مكتوبة فى اوائل السور بخط المصحف وقول ابن عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله انتهى واعترض عليه التفتازانى بما حاصله انه قد حكم اولا بقوة الشبهة فى كل من الطرفين وادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما لصاحبها فكيف يصح الحكم بمدعى ض هذه الشبهة بان عدم قرآنيتها قطعى ثابت بدليل قطعى حيث قال فليس بقرآن فيها قطعا ثم قال لان القاطع يقابله لان مثل هذه الشبهة تنافى القطع ثم اجاب عنه بما حاصله ان قوة الشبهة انما كانت عند صاحبها وهو من تمسك بها اما عند الخصم فلا قوة فيها اصلا بل هى من الضعف بحيث لا تفيد شيئا اصلا ثم قال ولكن كلام الشارح المحقق فى ان الشبهة انما قويت عند الخصم لا عند من تمسك بها فحينئذ لا يندفع الاعتراض المذكور بما ذكره من الجواب لانه بناء على ان قوة الشبهة فى طرف المتمسك بها لا فى طرف الخصم ولما حمل الشارح مراد ذلك المحقق على ان قوة الشبهة فى طرف المتمسك قال يندفع ما ذكره التفتازانى بقوله لكن كلام الشارح صريح فى انه الخ حاصله لا نسلم ان كلامه صريح فيه اقول لعل وجه قول التفتازانى قول المحقق الشبهة من الطرف الآخر ويمكن ان يقال يجوز ان يكون قوله من الطرف الآخر متعلقا بقوله اذا قوى فحينئذ تكون فى طرف الخصم ضعيفة وفى طرف المتمسك قوية (قوله ثم قيل) عطف على قيل فى قوله يندفع ما قيل وهو من كلام الشارح لا من كلام التفتازانى انما اورده هكذا اشارة الى ان مقصوده بيان اندفاع هذا القول اعنى قوله لكن كلام الشارح المحقق صريح الخ لا اندفاع ما قبله وقوله

بحيث يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان يورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا تفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح فى انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر

(هذا)

(واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لاللنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيأ منهـا لايلائم غرض الاصولى ولالمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع

هذا الى آخره كلام التفتازانى مقول قيل اى خذ هذا (قوله واما المباحث المشتركة) جعل كونه اسما للنظم الدال على المعنى من المباحث المشتركة بينهما لان لفظ السنة اسم الدال على المعنى ايضا (قوله لاللنظم المجرد عن اعتبار المعنى الخ) اعلم ان لفظ المعنى يطلق على معنيين احدهما مدلول اللفظ حقيقيا او مجازيا والثانى مالايقوم بذاته بل يحتاج فى قيامه الى محل وهو المسمى بالكلام النفسى لقيامه بالنفس والاول يتغير بتغير العبارات الدالة عليه فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك من التعبيرات كلها دالة على معنى غير مادل عليه الآخر وكذا قولنا اضرب زيدا وآمرك بضرب زيد واطلب منك ضرب زيد كلها دالة على معنى غير مادل عليه الآخر والثانى لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها الوضعية الاولية بل هو معنى قائم بالنفس وتلك العبارات تعبيرات عنه ضرورة ان يورد صيغة امر اونهى اونداء او اخبار اوغير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام اللفظى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبـارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلا النفسى وهو قديم فى ذات الله تعالى وحادث فى ذتنا اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى فى قوله عن اعتبار المعنى ولا المعنى المجرد عن اللفظ اعم من كلا المعنيين للفظ المعنى فان قيل سلمنا ان لفظ القرآن وكتاب الله وكلام الله لايطلق على النظم المجرد عن المعنى بكلا المعنيين ولكن لانسلم انه لايطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بكلا المعنيين فانه يطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بالمعنى الثانى اعنى الكلام النفسى عند المتكلمين قلنا الا ان المقصود نفى اطلاق الاصوليين على مايدل عليه تعليله لان شيئامنها لايلائم غرض الاصولى فان قيل ماوجه اضافة الاعتبار الى المعنى والى اللفظ حيث قال عن اعتبار المعنى وعن اعتبار اللفظ قلنا ان كلا من النظم والمعنى لما لم يخل عن الآخر لان النظم هو اللفظ الموضوع لمعنى والمعنى هو مدلول اللفظ الا باعتبار المعتبر تجرده عنه اضافة الاعتبـار الى كل منهما والمراد بالكلام فى قوله للكلام هو الكلام النفسى ولهذا فسره بالصفة القديمة لقيامه بذاته تعالى المنافية للسكوت والآفة الباطنين بان لايراد فى نفسه التكلم اولايقدر على ذلك ثم اعلم ان القائم بذاته تعالى هل هو مجرد المعنى او اللفظ والمعنى جميعا ففيه تفصيل واختلاف ذكرناه فى شرحنا على مارتبناه فى الكلام (قوله ولالمجموع النظم والمعنى) لفظ

وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ من قول ابى حنيفة تجوز القراءة بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابى حنيفة والمقصود توجيه كلامه

المعنى ههنا اعم من المعنيين السابقين ايضا على مادل عليه تعليله بقوله لان كونه عربيا الخ نعم او علله بعدم ملاء غرض الاصولى لخصص المعنى بالكلام النفسى لان غرضهم يتعلق بمجموع النظم والمعنى الذى وضع بازائه النظم (قوله وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة) اقول لاوجه لايراده ههنا لان الاصوليين لم يعتبروا الاعجاز القرآنى بل اعتبروا الحقيقة لا الحكمى ولا العرفى حتى جعلوا الحرف والكلمة قرآنا حقيقة مع انه غير معجز حينئذ كما صرح به فيما تقدم اعلم انهم اختلفوا فى ان المعجز هل هو الكلام النفسى الذى يقوم بذاته تعالى او الكلام اللفظى الدال عليه فذهب قوم الى الاول وقالوا ان العرب كلفت فى ذلك بما لا يطاق وهو مردود لان مالا يمكن الوقوف عليه لايتصور التحدى به حتى يكلف به وذهب الجمهور الى ان المعجز هو اللفظى وان التحدى وقع به واختاره المصنف حتى ادعى القصر عليه بقوله ولا يوصف بها الا اللفظ لوضوح فساد المذهب الاول * ثم اختلفوا فى وجه اعجازه فقال النظام هو الصرفة يعنى ان الله تعالى صرفهم عن معارضته وسلب عقولهم وكانوا قادرين عليها وقال قوم وجه اعجازه مافيه من الاخبار عن الغيوب المستقبلة ولم يكن ذلك من شأن العرب وقال آخرون ماتضمنه من الاخبار عن قصص الاولين وقال آخرون ماتضمنه من الاخبار عن الضمائر وقال القاضى ابوبكر مافيه من النظم والتأليف والترصيف وانه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد فى كلام العرب ومباين لاساليب خطاباتهم وقال الامام فخر الدين وجه الاعجاز راجع الى التأليف الخاص لا مطلق التأليف بان اعتدلت مفرداته تركيبا وزنة وقال قوم وجه اعجازه بلاغته وهو المختار عند الجمهور الى غير ذلك من الاقوال على مابين فى محله (قوله الا اللفظ باعتبار افادته المعنى) وهذا لان بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته وهذا لايكون بدون المعنى (قوله فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى) فان قيل كيف ظهر هذا قلت لما تقرر ان مايطلق عليه الكتاب والقرآن عندهم لابد وان يلائم غرضهم وان يكون عربيا ومكتوبا فى المصاحف ومنقولا بالتواتر ظهر منه انه اسم للنظم الدال على المعنى لا للنظم المجرد ولا للمعنى المجرد ولا للمجموع لعدم مجموع ذلك المعنى فى شئ منها (قوله فلدفع التوهم الناشئ الخ) توضيحه ان اباحنيفة لما جوز القراءة بالفارسية فى الصلاة بغير عذر مع كون القراءة فرضا فيها زعم قوم ان مذهب ابى حنيفة ان المعنى المجرد عن اللفظ قرآن حيث جوز القراءة بالفارسية فى الصلاة بغير عذر فرد المشايخ

(ذلك)

ذلك منهم فخر الاسلام البزدوى فقالوا مذهبه انه اسم للنظم والمعنى جميعا لا المعنى المجرد فان قيل لو قالوا انه النظم الدال على المعنى لحصل الرد المذكور ايضا مع سلامته عن ورود ما سبق من انه ليس اسما للنظم والمعنى جميعا فالجواب عنه انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا عنده مع ان غرضه من قوله تجوز القراءة بالفارسية فى الصلاة جعل المعنى ركنا اصليا لان القراءة بالفارسية فى الصلاة بغير عذر انما جازت عنده بناء على انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة وانما اللازم هو المعنى واللفظ ركن يحتمل السقوط رخصة اسقاط كمسح الخف فكان المعنى ركنا اصليا عنده كما ان التصديق ركن اصلى فى الايمان والاقرار ركن يحتمل السقوط عند العجز فلو قالوا هو النظم الدال على المعنى يشعر عدم كون المعنى ركنا اصليا عنده وليس كذلك وانما جعل سقوط اللفظ فى الصلاة رخصة اسقاط حتى استوى فيه حال العجز والقدرة لان مبنى النظم على التوسعة لانه نزل اولا بلغة قريش لكونها افصح اللغات فلما تعسرت تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول عليه السلام واذن فى تلاوته سائر العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلغتهم ولغة غيرهم فلما جاز ذلك للعرب مع كمال قدرتهم على لغتهم فجوازه لغيرهم اولى لقصور قدرته عنها وهذا لان المقصود هو المعنى والنظم ليس بمقصود خصوصا فى الصلاة اذ هى حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة فيها على التيسير حيث قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولهذا سقط عن المقتدى بتحمل الامام فيجوز ان يكتفى فيها بالركن الاصلى وهو المعنى بخلاف غير الصلاة من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا ومن حرمة كتابة المصحف بالفارسية ومن حرمة المداومة والاعتياد على القراءة بالفارسية فان النظم لازم فيها كالمعنى وانما سقوط النظم فى الصلاة خاصة دون سائر الاحكام على ما صرح به البزدوى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على المحدث وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ حيث جعلوا النظم غير لازم فى هذه الاحكام كما فى الصلاة لانه لم يروعن المتقدمين من اصحابنا فى هذه الاحكام رواية منصوصة وكلامنا وكلام البزدوى من ان سقوط النظم فى الصلاة خاصة بناء على قول المتقدمين وقال فى الكشف ان بعض المشايخ من المتأخرين انما بنوا تلك الاحكام على ان النظم وان فات لكن بالمعنى الذى

فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عينه على التحقيق اوجزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة اذ النظم غير لازم عنده * قلنا نختار الاول فانما يلزم اللازمان اذالم يعتبر النظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا * او الثانى وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة قلنا لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له

هو المقصود قائم فثبتت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن بل هو لازم له فالقياس عدم وجوب السجدة بالقراءة بالفارسية وجواز مس مصحف كتب بالفارسية وجواز القراءة بالفارسية على الحائض والجنب لكن تركوه احتياطا ثم اعلم ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى جعل المعنى ركنا لازما فى الصلاة فى حالة القدرة لا فى حالة العجز فان الامى لايلزم عليه المعنى كالنظم للعجز (قوله فان قيل ان كان المعنى الخ) منشأ هذا السؤال ماظهر مماقبله من الجواب من ان المعنى ركن اصلى يكتفى به فى الصلاة عند ابى حنيفة وتقريره ان المعنى لما كان ركنا اصليا وجاز الا كتفاء به فى الصلاة عنده بغير عذر لايخلو اما ان يكون المعنى المجرد قرآنا عنده اولا فعلى الاول يلزم امران احدهما عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عين القرآن على التحقيق حيث عرفه اولا بالنظم المنزل ثم قال انه اسم للنظم الدال على المعنى اوجزؤه بناء على ماقال المشايخ مسامحة انه اسم للنظم والمعنى جميعا والثانى عدم صدق الحد المذكور سابقا عليه مع كونه تعريفا جامعا اذ المعنى المجرد لايصدق عليه النظم المنزل المنقول متواترا وعلى الثانى يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة اذ المعنى الذى اكتفى به فى الصلاة اذالم يكن قرآنا والنظم الذى كان قرآنا غير لازم يلزم ذلك بالضرورة واللازم باطل لانه يستلزم عدم جواز تلك الصلاة لان جوازها يتعلق بقراءة القرآن ولم يوجد ذلك وتقرير الجواب انا نختار انه قرآن ونمنع الملازمتين كيف وانه انما يلزم اللازمان ان لو لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان ابا حنيفة اقام المعنى المجرد فى حالة الصلاة مقام النظم والمعنى ضرورة عدم انفكاك الصلاة عن القراءة او اقام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد فى حالة العذر فيكون النظم المنقول موجودا تقديرا او حكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا لان النظم المنقول فى التعريف اعم من التحقيقى والتقديرى اعترض عليه ان مجرد المعنى اذا كان قرآنا على ماهو الفرض يلزم اللازمان المذكوران بالضرورة ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى قرآنا لا العبارة الفارسية قلنا ليس المراد بكون مجرد المعنى قرآنا ان المعنى المجرد من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العبارات والاعتبارات قرآن حتى يقال ان اقامة العبارة الفارسية مقام النظر لايدفع لزوم عدم اعتبار النظم بل المراد به ان المعنى المجرد من النظم العربى قرآن حال كونه معبرا بالعبارة الفارسية فكونه

(معبرا)

معبرا بالعبارة الفارسية شرط فى كونه قرآنا فلا ينفك عنه فبعد تسليم اقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم بالضرورة تسليم اعتبار ذلك النظم فى كون المعنى قرآنا بناء على ان اعتبار النائب فى الشئ يستلزم اعتبار المنوب فى ذلك الشئ واعترض عليه ايضا بانه على تقدير اقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم فى قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة فى النظم العربى المنقول مجاز فى غيره اجيب بانا لا نسلم ذلك لجواز ان يراد به الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى وفيه نظر اما فى الاول فلأن فرضية القراءة فى الصلاة ثبتت بالقطعى فلا تجوز بالقياس ولانه يستلزم الزيادة على النص بالقياس وذلك نسخ فلا يجوز والقول بان لفظ الآية ليس قطعيا فى مدلوله لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلاة اى اقيموا ماتيسر من الصلاة فلا يلزم الزيادة على النص ولو سلم ان المراد هو القرآن لكنه عام خص منه مادون الآية فيكون ظنيا يجوز تخصيصه بالقياس مما لا يخفى ضعفه لاستلزامه ثبوت القراءة فى الصلاة بالظنى واما فى الثانى فلعدم شرط الدلالة اعنى المساواة او الاولوية وكلاهما مفقود ههنا اذ لا يلزم من جواز القراءة بالعربية جوازها بالفارسية بالمساواة او الاولوية وهو ظاهر او نختار الشق الثانى ونقول انه ليس بقرآن وقوله يلزم عدم فرضية الخ قلنا الملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لانه انما يبطل ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة القرآن المحدود بذلك الحد اذ لا نسلم ان جوازها يتعلق بقراءة القرآن المحدود بل يتعلق بمعناه وقد وجد معناه فى الصلاة وقوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن حمله الامام على ان المراد به وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له وهو على ماذكره الشارح فى حاشية التلويح ان الظاهر ان من فى الآية المذكورة للتبعيض بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل ان بعض ماتيسر من القرآن نوعان بعض بسيطى كالآية ونحوها مما هو بعض التمام وبعض تركيبى كالمعنى بدون النظم العربى فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عجز لعموم البعض والمراد بالبعض البسيطى على ماذكر فى شروح البزدوى ماينطلق عليه اسم الكل والبعض التركيبى بخلافه كالسكنجبين ينطلق على درهم ودرهمين ومن ومنين فصاعدا ولا ينطلق على الخل الذى هو جزء منه ايضا (قوله روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما) وهو جواز القراءة بالفارسية فى الصلاة عند العجز عن العربية لا عند القدرة عليها وهو الاصح وعليه الفتوى لان القرآن

قال الامام فخر الاسلام فى شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح

(وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربعة اعتبارات

اسم لمنظوم عربى على ما نطق به قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن هو المأمور بقراءته فى الصلاة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلا يجوز تركه فيها وهذا يقتضى ان لا يترك حالة العجز ايضا الا ان عند العجز يكتفى بالمعنى كيلا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع وصار كمن يعجز عن الركوع والسجود فانه جاز له الايماء فصار قول ابى حنيفة الاول مخالفا للنص ولهذا رجع الى قولهما وروى عن الشافعى كقولهما وروى عنه ايضا انه لا يجوز لكنه اذا لم يقدر على العربية صار اميا يصلى بغير القراءة ولو قرأ بالفارسية فسدت صلاته لانها من كلام الناس فان قيل كما وصف القرآن بالانزال والعربية فى النص المذكور كذلك وصف بكونه فى زبر الاولين ولا يوصف اللفظ بكونه فى زبر الاولين لا محالة فتعين ان يكون بمعناه فيها والمقرؤ بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون جائزا الحاقا به فتعارضا فكيف يحكم بأن قولهما اصح قلنا لا نسلم تعارضهما كيف وان قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا محكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى لفى زبر الاولين محتمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للنبى عليه السلام والمأول لا يعارض المحكم هذا فى القراءة فى الصلاة وهل يجوز افتتاح التكبير بالفارسية والتسمية بها على الذبيحة فجوزهما ابو حنيفة مطلقا وقال ابو يوسف تجوز التسمية بها على الذبيحة دون افتتاح التكبير ومحمد مع ابى حنيفة فى الافتتاح بالعربية حيث جوزه بأى لفظ كان من اسماء الله تعالى من العربية ومع ابى يوسف فى الفارسية حيث لم يجوزه بالفارسية ثم اختلفوا فى ان هذا الاختلاف فى الفارسية فقط او فى اى لغة كانت قال ابو سعيد البردعى فى الفارسية فقط واما غيرها من اللغة فلا يجوز بها بالاتفاق وقال الكرخى والصحيح النقل الى اى لغة كانت (قوله اى للنظم الدال على المعنى) وليس المراد بالنظم ههنا النظم القرآنى بل هو اعم منه ومن السنة لان التقسيمات الآتية اعم منهما ولذا جعلها المصنف من المباحث المشتركة بينهما وقد يقال ان نظم القرآن لما كان متواترا محفوظا كانت المباحث الآتية اليق بالنظم القرآنى من السنة اعلم ان اللفظ الدال على المعنى الموضوع له لا بد له من وضع للمعنى ودلالة عليه واستعمال المتكلم فيه ووقوف السامع عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالته عليه فهو الثانى وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار الوقوف عليه فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام كلها اقسام النظم

(والمعنى)

والمعنى حيث قال وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وذلك اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع ثم جعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاثة الاول ماهو صفة اللفظ حيث قال فاما القسم الاول فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول والقسم الثانى اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وهى باعتبار مقابلها ثمانية واما القسم الثالث فاربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ثم جعل الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع مرة الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء ومرة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء ومرة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه حيث قال باب وجوه الوقوف على احكام النظم. وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه وذكر فى تفسيرها ماهو صفة للمعنى حيث قال اما الوقوف بعبارته فهو المراد قصدا والوقوف باشارته ما ثبت بالنظم غير مقصود والوقوف بدلالته ماثبت بمعنى النظم والوقوف باقتضائه ماثبت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام الثلاثة الاول اقسام النظم واقسام القسم الرابع اقسام المعنى بدليل ان فخر الاسلام ذكر فى الثلاثة الاول لفظ النظم وماهو صفه اللفظ وذكر فى القسم الرابع لفظ المعانى ثم ذكر فى اقسامه ماهو صفة المعنى فان الاستدلال امر راجع الى المعنى اما الاستدلال بالاشارة والدلالة والاقتضاء فظاهر واما الاستدلال بالعبارة فلان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا تثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة يسمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة ولكنه فى الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى وكذا الحال فيما ذكره ثانيا وثالثا على ما ترى فكان اقسام القسم الرابع على هذا التقدير هو المعنى المدلول لا النظم الدال وصرح فى التنقيح ان الجميع من اقسام التقسيمات الاربعة اقسام للنظم الدال على المعنى وتبعه المصنف فاقسام التقسيم الرابع على اختيارهما هو الدال بطريق العبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء الا ان المصنف خالفه وجعل ماجعله فى التنقيح قسما ثانيا قسما ثالثا واما قولهم ان الجميع اقسام النظم والمعنى جميعا فمبنى على المسامحة كما فى قولهم القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا على ماسبق ومرادهم

انه اقسام للنظم باعتبار معناه ثم اعلم ان المراد بجعل الجميع اقساما للنظم الدال على المعنى هو التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن ولا للحديث قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القرآن والحديث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول باعتبار * ثم جميعه ينقسم ايضا الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر وهكذا فالاولى ان يقول وله اربعة تقسيمات (قوله اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره) فان المخاطب اذا حاول فهم المراد من كلام المتكلم لابد له ان ينظر اولا الى ما يرجع الى الوضع وهو ما يدل عليه النظم صيغة ولغة وهو القسم الاول وان ينظر ثانيا الى ما يرجع الى دلالته وهو القسم الثانى وان ينظر ثالثا الى ما يرجع الى استعماله وهو القسم الثالث وان ينظر رابعا الى جهة وقوفه على المعنى وهو القسم الرابع فان العمل باقيموا الصلاة مثلا موقوف على فهم المراد منه وذلك لا يحصل الا بالنظر فيه بجهات اربع على الترتيب المذكور هذا ولكن الشارح فسر عموم النظر بعموم التقسيم المفرد والمركب وجعل ماذكرناه تفسير الكثرة الثمرة والوجه ماذكرناه لان الاقسام المذكورة لا تخرج عن المفرد والمركب بل بعضها مختص بالمفرد وبعضها بالمركب وبعضها مشترك بينهما فان اقسام الوضع مختص بالمفرد واقسام الدلالة مختص بالمركب واقسام الاستعمال مشترك بينهما واقسام التقسيم الرابع مختص بالمركب ايضا ولان الاعتبارات الاربعة ليست من ثمرة التقسيم المذكور بل مناطه فانهم انما قسموا النظم الى الاربعة بملاحظة تلك الاعتبارات الاربعة (قوله فلا حاطة الخ) يعنى ان فى النظم الدال على المعنى باعتبار افادة المتكلم المقصود منه وفهم المخاطب اربعة اعتبارات اثنان منها راجعة الى نفس النظم اعنى وضعه ودلالته وواحد منها راجع الى المتكلم اعنى استعماله وواحد الى المخاطب اعنى وقوفه منه على المراد فتقسيمهم النظم بالنسبة الى المعنى مشتمل على تلك الاعتبارات الاربعة على ما تقدم بيانه (قوله ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم منه المعنى) فان قيل ان كون المعنى بحيث يفهم صفة المعنى والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح تفسير احدهما بالآخر قلنا ان كون المعنى منفهما وان كان صفة المعنى لكن كونه منفهما من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة المجرور (قوله بل عن احوال اقسامه الخ) الضمير المجرور راجع

فان علماءنا اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلا حاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربعة اربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية

الى النظم والموصول صفة للاحوال وفى الاضراب اشارة الى ان لفظة مطلقا قيد لكل من الاحوال والنظم والمراد بالافادة اثباتها الاحكام الشرعية لانهم لايبحثون عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه المتعلقة باثبات الاحكام الشرعية والمراد بالاحوال المتعلقة باثبات الاحكام ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك والظهور والخطأ وغير ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية مما ليس له مزيد تعلق باثبات الاحكام فان قيل بحث الحقيقة والمجاز مماله مزيد تعلق بافادة الاحكام مع انه بين فى علم العربية وكذا بحث التعريف والتنكير مماله مزيد تعلق بافادة الاحكام على ماسيأتى اجيب عن الاول بمنع كون البحث عنهما مستوفى فى علم العربية وعن الثانى بان البحث عنهما فى الاصول استطرادى (قوله فى احوال اربعة اقسام) اعنى الاقسام الحاصلة باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه وانما عرف انحصار تلك الاحوال فى احوال هذه الاقسام عند قوله فان اداء المعنى باللفظ الجارى الخ (قوله وهذا هو مراد فخر الاسلام الخ) قال فخر الاسلام اقسام النظم والمعنى اربعة فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع وقال صاحب الكشف انما قيد الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة الشرع احترازا عما لم تتعلق به الاحكام من القصص والامثال وغيرهما فانه لايكون مما نحن فيه واعترض عليه بان هذا القيد غير مفيد لان الاقسام الاربعة التى تذكر اعنى ماحصل باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه موجودة فى جميع النظم فذكر الاقسام فى الجميع اولى واجيب بان التقييد لبيان ان الحاجة الى هذا القدر لا الى الجميع والغرض من التقسيم بيان اقسام القدر المحتاج اليه فى الاصول اعنى مايتعلق به الاحكام والشارح حمله على ماذكره فى المتن بجعل ما عبارة عن الاحوال الذاتية التى لها دخل فى افادة الاقسام الاحكام الشرعية لا عن النظم كما حمله عليه الشراح تركا لما يجب تركه وتعرضا لما يجب تعرضه (قوله انما يحصل بهما) اى بالموضوع والاعراض الذاتية له بناء على ان حقيقة كل علم مسائله والحاصل ان كلام فخر الاسلام لو حمل على ماذكره الشراح لكان معناه ان الاحكام الشرعية لاتعرف الا بمعرفة موضوع اصول الفقه باقسامه مع انه لابد فى معرفتها من معرفة الاعراض الذاتية للموضوع فلذا حمله على ماذكره لا على ماذكره الشراح (قوله اى للمعنى) فيه اشارة الى

وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت فى احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لايكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربعة تقسيمات الا الثانى فانه مثمن كما سيأتى.

ان هذا التقسيم انما هو باعتبار وضع اللفظ للمعنى لالنفسه لان المراد بالمعنى ههنا هو الذى يغاير اللفظ حقيقة وهذا بناء على ان دلالة الالفاظ على انفسها مستندة الى الوضع كدلالتها على المعانى وفيه اختلاف بينهم فقال التفتازانى فى آخر الفاتحة من شرح الكشاف ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف ففى قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كل من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدى لايصير اللفظ به مشتركا بين نفسه وبين المعنى الذى وضع بازائه ولايفهم منه معنى مسماه اى نفسه هذا كلامه فقد افادان للالفاظ وضعا بازاء انفسها ورده السيد الشريف حيث قال وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها فى المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لايقتضى كونها اسما لان الكلمات متساوية الاقدام فى جواز الاخبار عن الفاظها بل هو جار فى الالفاظ المهملة ايضا نحو قولك جسق مركب من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا لاغير قصدى وانها اسماء بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة فى قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير قصدى وجعلها اسما بهذا الاعتبار امر لايساعده نقل ولا عقل وانما التزمه تقصيا عن التزام الاشتراك فى جميع الكلم والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء بتلفظه بذاته عما يدل عليه لحضوره بنفسه فى ذهن السامع فتشارك الالفاظ كلها فى صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولكن لم يتلفظ به نفسه فينصب هناك مايدل عليه لتوجه الحكم اليه وماوقع فى عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واخواتهما اسماء لالفاظها الدالة على معانيها واعلامها فكلام تقريبى انما قالوا ذلك لقيامها مقام الاسماء الاعلام فى تحصيل المرام انتهى واجاب عنه بعض المحققين بان المراد بوضع اللفظ لنفسه تجويز استعماله فى نفسه ليحكم عليه بمايسوغ الحكم به عليه لامايتبادر من لفظ الوضع اصطلاحا اعنى تعيين اللفظ بازاء المعنى لافادة الاحكام الكائنة له فى موارد استعمالاته ولايخفى عليك ان هذا التجويز لاينفيه نقل ولا عقل ولانسلم ان الحاجة الى الواضع والدال على المحكوم عليه تنحصر فى المغاير والحاصل ان اللفظ وان كان له وضع بازاء نفسه لكنه غير قصدى

(فلايدخل)

فلا يدخل فى هذا التقسيم ثم اختلفوا فى المعنى الموضوع له بالوضع القصدى أهو ذهنى ام خارجى ام اعم منهما واختار الامام الرازى الاول يعنى ان الالفاظ مفردة كانت اومركبة موضوعة بازاء الموجود فى الذهن سواء كان له تحقق فى الخارج كالانسان اولا كابحر من زئبق اما فى المفرد فلا ختلاف اللفظ لاختلاف الامر الذهنى دون الخارجى فانا اذا رأينا جسما من بعيد وتصورناه حجرا سميناه به ثم تصورناه طائرا بالقرب اليه سميناه به ثم تصورناه فرسا سميناه به وهذا علامة على ان وضع اللفظ للذهنى لا للخارجى واما فى المركب فلان قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بان زيدا قائم وهو امر ذهنى ان طابق الخارج كان صادقا والا كان كاذبا لا على قيام زيد فى الخارج والا كان صدقا دائما وامتنع كذبه واجيب عن الاول بان اختلاف الاسم لاختلاف المعنى فى الذهن لظن انه فى الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه فى الذهن فالموضوع ما فى الخارج والتعبير عنه لادراك الذهن له حسبما هو كذا وعن الثانى بانا لا نسلم انه لوكان موضوعا للخارجى لامتنع الكذب وانما يلزم لوكانت افادته للخارجى قطعية وهو ممنوع لجواز ان تكون ظنية فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كاذبا ويلزم على هذا القول ايضا ان لا تكون دلالة اللفظ على الخارجى مطابقة ولا تضمنا وان لا يكون استعماله فيها حقيقة واختار ابواسحق الشيرازى الثانى ويظهر وجه هذا القول مما ذكرناه فى رد وجه القول الاول واختار الاصفهانى الثالث قال وهو الحق اما فى المفرد فان الانسان موضوع للحيوان الناطق اعم من ان يكون موجودا فى الذهن او الخارج واما المركب الخبرى فانما يفيد حكم المتكلم بان النسبة بين الطرفين ايجابية كانت اوسلبية واقعة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار يحتمل الصدق والكذب واما الانشائى فموضوع لانشاء مدلوله واثباته وليس له خارج حتى يفيد اظهاره واما سائر المركبات فحكمها حكم المفردات وقال بعضهم ان الاعلام الشخصية موضوعة للشخص الخارجى وغيرها للامر الذهنى اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى الموضوع له ههنا اعم من الخارجى والذهنى لان الاعلام الشخصية من اقسام الخاص وهو موضوع بازاء الشخص الخارجى على ما صرحوا به فان قيل ان الوضع للشئ فرع تصوره فلا بد من استحضار صورته فى الذهن عند ارادة الوضع فكان الموضوع له هو هذه الصورة الذهنية لا الشخص الخارجى قلنا ان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذى هو المعنى الخارجى وظاهر ان هذا لا ينافى كون الوضع له

(التقسيم الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه (وهو)اى الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى أو اعتبارى على انفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام)

(قوله التقسيم الاول باعتبار وضعه له) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله القسم الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة فقال بعض الشراح هما مترادفان اذ المقصود من القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شئ آخر من الوضوح والخفا كما فى القسم الثانى ومن استعمال المتكلم كما فى القسم الثالث ومن جهة استدلال المخاطب كما فى القسم الرابع وما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة او صيغة من غير فرق بينهما ههنا فكان المقصود تقسيم النظم باعتبار نفس معناه لا باعتبار الوضوح والخفا ولا باعتبار المتكلم والسامع واعترض عليه بان صيغة النهى مخالفة لصيغة النفى مثلا فى قوله لا تصل ولا تصلى اذ النهى يقتضى مشروعية المنهى عنه بخلاف النفى فلو لم تكن بين الصيغة واللغة فرق بل كانا مترادفين لما كان كذلك فلذا عدل عنه المصنف وقال باعتبار وضعه اشارة الى ان الوضع ههنا اعم من وضع المادة والهيئة وانهما ليسا بمترادفين وذلك لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لا فى المادة واللغة هى اللفظ الموضوع لمعنى والمراد بها ههنا هى مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما وضع حروف ضرب مثلا بازاء المعنى المخصوص اعنى استعمال آلة الضرب فى محل قابل له كذلك وضع هيئته بازاء المعنى المخصوص اعنى وقوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى من مذكر واحد وكذلك وضع حروف رجل مثلا بازاء ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ وهيئته بازاء كونه مكبرا غير مصغر واحدا غير تثنية وجمع فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع مادته وهيئته فعبر عنهما بلفظ الوضع فان قيل فعلى هذا يلزم استعمال لفظ المشترك فى معنييه قلنا اشتراك الوضع بين وضع المادة والهيئة اشتراك معنوى لا لفظى فلا محذور فيه (قوله والباقى) اى الاقسام الثلاثة الآتية (قوله لواحد حقيقى) كما فى الاعلام الشخصية كزيد (قوله او اعتبارى) كرجل ومائة وانسان فانه رحمه الله جعل اسماء العدد من الواحد بالنوع على ما سيصرح به (قوله على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا وسيأتى بيان فائدة القيود فى تعريفه ان شاء الله تعالى والمقصود ههنا بيان اقسام الاول حاصله على ما ذكره القوم ان اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير فهو المشترك او لا فاما ان يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ

(عليه)

عليه اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع مايصلح له من آحاد
ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر مثل رأيت جماعة من الرجال وان
كان محصورا اعنى اسماء العدد فهو من اقسام الخاص والثانى وهو مايكون
وضعه لواحد شخصى اونوعى اوجنسى من اقسام الخاص ايضا فانحصر
التقسيم الاول بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما
وهو الجمع المنكر ونحوه وقد اختلفوا فى الجمع المنكر هل هو عام او واسطة
بينه وبين الخاص فمن قال ان المعتبر فى العام هو انتظام جمع من المسميات باعتبار
امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عنده عام سواء كان
مستغرقا ام لا وهو اختيار فخر الاسلام ومن قال ان المعتبر فى العـام استغراق
جميع مايصلح له بحسب الدلالة فالجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند
من يقول بعدم استغراقه وهو اختيار المحققين ولهذا اختاره المصنف ايضا
وعام عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى
قول المصنف والا فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل
رأيت اليوم رجالا فى الدار او فى الدار رجال فان من المعلوم ان جميع الرجال غير
مرئى ولايكون فى الدار فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون كل عام مقصورا
على البعض بدليل عقل اوغيره واسطة بين العام والخاص واللازم باطل
قلنا بطلان اللازم ممنوع لجواز ان تسميتهم للمقصور على البعض عاما انما هو
باعتبار ماكان لا باعتبار الحال ولو سلم فيجوز تلك التسمية اصطلاحا ولامشاحة
فيه فان قيل ان العـام الذى خص منه البعض عام فى نفسه لانتظامه جميع
مايصلح له قبـل التخصيص وكذا بعده لان المخصص بين ان ماخص منـه
لايصلح له فهو اذا منتظم جميع مايصلح له بعـد التخصيص اجيب عنه بان
المخصص وان لم يمنع الصلاحية بحسب الدلالة لكنه يمنعها بحسب الارادة
اذا عرفت هذا فاعلم ان القوم جعلوا العـام واسماء العـدد موضوعا بازاء
الكثير كالمشترك والجمع المنكر على ماترى فى التقسيم المذكور والمصنف جعل
كلا من العام واسماء العدد موضوعا بازاء المعنى الواحد اعنى المعنى المشترك
بين الافراد الكثيرة فى العام ومجموع الاجزاء من حيث المجموع فى اسماء العدد
لما قالوا ان المراد بالوضع للكثير هو الوضع لكل وحدات الكثير اولامر
مشترك فيه وحدات الكثير اولمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع
فيكون كل من الوحدات نفس الموضوع له كما فى المشترك او جزئيا من جزئياته
كما فى العـام او جزأ من اجزائه كما فى اسماء العدد واخرج العـام عن تعريف

وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو (المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لالان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي

الخاص بقيد الانفراد لابقيد الواحد والاولى اخراجه بقيد الواحد ويجعل قيد الانفراد لصرف الواحد عماهو المتبادر منه الى امر آخر يقتضيه المقام على ماسنبينه فى تعريفه (قوله موضوعا لكثير) والمراد بالوضع هو القصدى وبالكثير مايقابل الوحدة لامايقابل القلة فلايلزم ان يكون كل لفظ مشتركا بين نفسه وبين معناه الذى فرض وضعه بازائه على القول بان كل لفظ موضوع بازاء نفسه على ماسبق بيانه ولا ان يكون المشترك بين المعنيين خارجا عن تعريفه لكنه يلزم ان تكون الاسماء التى وضعت اولا للمعانى الكلية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة اولا كالانسان مثلا اذا فرض انه علم لشخص مشتركا لصدق التعريف عليه بل يلزم جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والصلاة اللهم الا ان يقال المراد الاوضاع التى لايتوسط النقل والاصطلاح بينها (قوله اورده بدل المأول) قال فخر الاسلام القسم الاول اربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول وهو المذكور فى اكثر كتب القوم واسقط صاحب التنقيح المأول وذكر بدله الجمع المنكر وعلله بان المأول ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد فلايصح درجه فى التقسيم الذى هو باعتبار الوضع وهكذا اسقطه المصنف واورد بدله الجمع المنكر واجاب عن تعليل صاحب التنقيح بأن المراد من المأول المعدود من اقسام القسم الاول ليس مطلق المأول الشامل للأول من المشترك ومن الخفى والمشكل والمجمل بل المراد هو المأول من المشترك فيصح درجه فى اقسام الوضع لان اطلاق المأول عليه باعتبار الوضع لانه هو الذى ترجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما قالوا فى القرؤ المشترك بين الحيض والطهر انه للحيض لاللطهر لانهم تأملوا فى جوهر لفظ القرؤ ووجدوه موضوعا لمعنى الاجتماع فحملوا على معنى يوجد فيه الاجتماع وهو الحيض لانه دم ينقضه رحم امرأة بالغة بسبب اجتماعه فيها ولايخفى عليك ان هذا لايصلح جوابا عماذكره صاحب التنقيح وانما يصلح لو سلم صاحب التنقيح كون المأول من المشترك باعتبار الوضع لكنه لايسلمه ثم علل وجه عدوله بان فى درج المأول فى التقسيم المذكور تكلفا لاحتياجه الى تخصيصه بالمأول من المشترك وفى اعتبار الجمع المنكر فى هذا القسم ضرورة لاستقلاله بالوضع ولايمكن ادراجه فى سائر الاقسام اما فى الخاص والمشترك فظاهر واما فى العام فلانه وان جعله قوم من العام لكن المختار عند المحققين واختاره المصنف انه ليس

(بعام)

بعام بل واسطة على ماذكرناه فلا بد من ذكره اصالة هذا وقد عرف فخر الاسلام المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى واعترضوا عليه بان قوله من المشترك وبغالب الرأى غير لازم فى التعريف فان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال عنها الخفأ بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمى مأولا ايضا على ماصرح به فى الميزان والتقويم وكذلك الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته يصير مأولا بلا خلاف واجيب بانا لانسلم ان المراد تعريف مطلق المأول بل المراد تعريف المأول من المشترك لانه من اقسام النظم باعتبار الوضع على ماصرح به الشارح ولو سلم ذلك لكن المراد بالمشترك هو المشترك اللغوى وهو مافيه خفأ او احتمال لاشتراك المعانى فيه والمراد بغالب الرأى هو الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل فى الصيغة كما فى لفظة القرؤ فحينئذ يدخل فى الحد جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ماترجح مما فيه خفأ بعض وجوهه بغالب الظن لكنه يرد عليه ان يكون القسم اعم من المقسم فالصواب هو القصر على الجواب المنعى وقال فى التقرير ان المأول فى الاصطلاح ليس الاماترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى ولا يرد الاعتراض بالخفى والمشكل والمجمل المزال عنها الخفأ لان البيان ان كان قاطعا سمى مفسرا بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمى مأولا وذلك بوجوه اما اولا فلما قيل ان بيان المجمل اذا كان غير قاطع فالحكم بعده مضاف الى النص وهو قطعى فيكون مفسرا فكذا فى غير المجمل* واما ثانيا فلان البيان يخرجه عن حيز الخفأ بالضرورة فان كان قاطعا فهو مفسر وان كان غيره يجب ان يكون نصا لان كلا منهما من اقسام البيان والتفاوت بتفاوت البيان واما المأول فلا مدخل له فى هذا القسم لانه من وجوه النظم* واما ثالثا فلان قولهم الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته يصير مأولا لايخلو اما ان يراد بذلك البعض ماساق له المتكلم كلامه اولا فان لم يكن فليس بنص والمفروض خلافه وان كان فلا نسلم انه بالنسبة اليه مأول فظهر ان المأول المصطلح ماترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى على ماعرفه فخر الاسلام وان الخفى والمشكل والمجمل اذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعى او ظنى ليس بالمأول المصطلح واما قولهم النص يحتمل التأويل فرادهم يجوز ان يكون تأويلا لغويا لا اصطلاحيا هذا كلامه ملخصا فعلى هذا لاتكلف فى درج المأول فى هذا التقسيم ولا بد من ادراجه لعدم اندراجه قسم الاقسام المذكورة (قوله واضيف الحكم الى

واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى يرجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القرؤ فى قوله تعالى ثلاثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة فى اعتبار الجمع المنكرة لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا

الصيغة) اشارة الى ماقالوا انما دخل المأول فى اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى (قوله لان المعدود) علة للنفى المذكور وقوله بل لتكلف اضراب عنه وبيان لوجه عدوله عما ذكره صاحب التنقيح (قوله ثم المراد الخ) جواب عما يتوهم ان النكرة المنفية عام ولم يوضع لمعنى فأجاب بانها وان لم يكن لها وضع شخصى لكن لها وضع نوعى اذ قد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا هو معنى الوضع النوعى لذلك المعنى فان قيل ان النكرة المنفية مجاز والتعريف المستفاد من التقسيم المذكور للعام الحقيقى لا المجازى قلنا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز على ما صرح به فى شروح المختصر ونحن فى تقسيم اللفظ بحسب وضعه قبل الاستعمال فلا يلاحظ فيه كون معناه حقيقة او مجازا وقد اجيب عنه بمنع كونها مجازا كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم على ما فى التلويح واعترض عليه بانه لا يخلو اما ان يراد بالنكرة المنفية عموم الافراد واستغراقها اولا وعلى الثانى لا يكون عاما وعلى الاول لا يكون حقيقة بل يكون مجاز الاستعماله فى غير الموضوع له بالوضع الشخصى فان رجلا فى نحو ما رأيت رجلا موضوع بالوضع الشخصى بازاء الفرد المنتشر وبقرينة النفى موضوع للعموم والجواب عنه ان استعماله فى غير الموضوع بالوضع الشخصى اعنى عموم الافراد لا يقتضى كونه مجازا لجواز ان يكون حقيقة فيه ايضا فان قيل قد تقدم انها موضوعة بازاء العموم بالوضع النوعى فيكون مجازا قلنا لا نسلم انحصار الوضع النوعى فى المجاز بل قد يكون فى الحقائق ايضا كما فى المشتقات فان وضعها نوعى مع انها حقيقة فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون النكرة المنفية مشتركة بين المعنيين قلنا ممنوع كيف وان المشترك من خواص اللفظ الواحد والنكرة من حيث انها منفية ومقترنة باداة للنفى غير مجردة عن تلك الاداة فهى حال كونها مجردة موضوعة لمعنى وحال كونها مقترنة باداة النفى موضوعة لمعنى فلا اشتراك اصلا (قوله وكون عمومها عقليا الخ) جواب عما يقال ان عموم النكرة المنفية عقلى فلا يصح ان يقال انها موضوعة بازائه بالوضع النوعى فأجاب بمنع المنافاة بينهما يعنى ان ما ثبت بالوضع هو قولنا ان النكرة المنفية لنفى الفرد المبهم وما ثبت بالعقل هو قولنا ان انتفاء الفرد المبهم لا يمكن

الا بانتفاء كل فرد وثبوت احدى المقدمتين بالعقل لا ينافى ثبوت الاخرى بالوضع (قوله ان لا يكون فى اللفظ الخ) اى لا ما تكون غير محصورة فى نفسها والا فالافراد المحققة محصورة البتة ولا ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر الى ما يدخل تحت العد والا يلزم ان تكون السموات والارضون موضوعة لكثير غير محصور لدخولهما تحت العد ولفظ نحو الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى خاص (قوله التقسيم الثانى باعتبار دلالته على المعنى) هذا ما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان اى طرق اظهار المعنى ومراتبه وهو ثمانية اقسام بيانه ان اللفظ قد يعرض لدلالته بالنظر الى ارادة المتكلم المعنى المقصود منه جلاء وخفاء وكلاهما يتفاوتان فكل درجة منهما تسمى باسم ضبطا لاعتبارات استخراج الاحكام من النصوص على وجه الاتقان فجلاء دلالة اللفظ على ما يراد به ان وصل الى حيث كونه مقصودا للمتكلم مع كونه قابلا للتأويل يسمى ذلك اللفظ نصا وان لم يصل الى ذلك بل كان توطئة او تتمة لذلك يسمى ظاهرا والاول ان ازداد حتى وصل الى انه لم يبق قابلا للتبديل فهو المحكم وان انحط عن ذلك بحيث لا يقبل التأويل فهو المفسر وكذلك الخفاء اما ان يكون للجهل بتعيين الواضع بان لم يوجد لفظ مستعملا فى معنى ولفظ آخر مستعملا فيه ايضا او لم يعلم الترادف كلفظ السارق بالنسبة الى آخذ الكفن فانه مستعمل فيه فى لسان الشرع وقد استعمل فيه ايضا لفظ النباش ولم يعلم الترادف فيسمى ذلك خفيا واما ان يكون الخفاء لغير ذلك فان ذلك الجهل دلالة دليل يصرفه عن ظاهره فهو المشكل وان كان عدم دليل على احد المعانى فهو مع امكان الاستفسار من المتكلم او لحوق بيانه يسمى المجمل وبدونه يسمى المتشابه وقال بعض المحققين فى وجه الضبط ان الالفاظ اما ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفى والثانى ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه وفيما ذكره الشارح فى وجه الضبط نوع مخالفة لما ذكرناه من الوجهين حيث اعتبر فى الظاهر احتمال التأويل والتخصيص (قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى) يعنى ان التصرف فى اللفظ نوعان تصرف من جهة وضعه لمعناه وهو القسم الاول وتصرف

وبكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال

(وضوحا وخفاً) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل ان لها احكاما خاصة بها تتبين كما ستبين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو (الظاهر) والا فهو (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكل) والا فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والا فهو (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو (الحقيقة) والا فهو (المجاز)

من جهة انفهام ذلك المعنى منه وهو دلالته عليه ثم استعمال المتكلم ذلك اللفظ فى ذلك المعنى ثم فهمَ المخاطب فالمصنف نظر الى هذا الترتيب فقدم جهة دلالته على استعماله على ما فعله فخر الاسلام وايضا ان الوضع لما استلزم الدلالة دون الاستعمال يجب تعقيب بحث اللازم بعد بحث الملزوم اعلم ان المراد بالدلالة ههنا هى الوضعية وهى نوعان لفظية وغير لفظية الثانية هى الضرورة ويسمونها بيان الضرورة وهى اربعة اقسام كلها دلالة سكوت تلحق باللفظية فى الاعتبار * الاول ما يلزم المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان سكوته عن ذكر الاب دل على ان للاب الثلثين وهو لازم المنطوق المذكور * والثانى دلالة الساكت الذى وظيفته البيان كسكوته صلى الله عليه وسلم عند امر يشاهده ومنه سكوت البكر عند استيذان الولى او رسوله * والثالث ما اعتبر من سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع عن النهى فانه دلالة اعتبرت مثل النطق لدفع تغرير الناس * والرابع ما ثبت ضرورة اختصار الكلام فيما تعورف نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار فان السكوت عن مميز المائة فى هذه يدل عرفا على انه فى الاول من الدراهم وفى الثانى من الدنانير * والاول اى اللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضاء سواء كان الدال ظاهرا او نصا او محكما او مفسرا او مجملا اوخفيا عاما او خاصا او مشتركا فان قيل ان من حق الاقسام الاول التباين والاختلاف ولم يوجد فى هذه الاقسام لصدق بعضها على بعض على ما ترى قلنا قد تقدم ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا اقسام حقيقية فلا يلزم التباين والاختلاف بينها على ما سيصرح به لكن بعض المتأخرين جعل جميعها اقساما متباينة باعتبار الحيثيات (قوله وضوحا وخفاً) تمييز للدلالة اى المراد باعتبار الدلالة اعتبار وضوحها وخفائها (قوله اذ بضدها تتبين الاشياء) الاولى ان يقول اذ الاشياء تتبين بضدها تأمل وبعد فيه نظر اذ لا بيان فى المتشابه اللهم الا ان يقال انه يتبين فى نفس الامر وان لم نطلع عليه كما نقل عنه وفيه ما فيه (قوله ووجه الضبط) قد تقدم بيان وجه الضبط بوجهين آخرين احسن منه والمراد بظهور المعنى وضوحه عند المخاطب والمراد بالتأويل هو التأويل اللغوى لا الاصطلاحى لما مر من التقرير من ان التأويل الاصطلاحى مختص بالمشترك ثم احتمال التأويل بالنظر الى الخاص والتخصيص بالنظر الى العام (قوله اى المعنى) والمراد بالمعنى ههنا اعم من الموضوع له وغيره لا الموضوع له فقط والا لم يصح التقسيم (قوله ان استعمل فيما وضع له الخ) فان قيل ان اللفظ اذا استعمل فى نفسه نحو ضرب فعل وزيد اسم وجسق مهمل فهو حقيقة مع انه لم يستعمل فيما

(وضع)

وكل منهمـا ان ظهر مراده فهـو (الصريح) وان استتر فهو (الكناية)

وضع له لعدم وضعه لنفسه على التحقيق على ماتقدم لان الوضع يقتضى التعدد ولاتعدد بين الشئ ونفسه اما انه حقيقة فيه فلماقالوا ان المجاز يستلزم سبق الوضع للمعنى لانه استعمال اللفظ فى غير ماوضع له ولابد من العـلاقة ايضا بين الموضوع له والمعنى المجازى ولاعلاقة بين المعنى الموضوع له للفظة ضرب وزيد مثـلا وبين انفسهما حتى يكون مجازا فى نفسـه وفى المهمل لم يوجد سبق الوضع قبل نفسه فاذا لم يكن مجازا يكون حقيقة قلنا لانسـلم استعمال اللفظ فى نفسـه لماتقدم من تحقيق السيد الشريف من انه اذا اريد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى وضع ولاالى دال على المحكوم عليه للاسـتغناء عنه بنفسه ولوسلم ذلك فلا نسـلم انه حقيقة فيه لم لايجوز ان لايكون حقيقة ولامجازا بل واسطة بينهما كما ان جميع الالفاظ واسطة بينهما قبل الاستعمال فى المعنى ولو سلم ذلك فلانسلم ان لاوضع له لنفسـه لم لايجوز ان يكون موضوعا له بالوضع الغير القصـدى على ماقاله التفتازانى (قوله وكل منهما الخ) قال فى التقرير جهة استعمال اللفظ فيما وضع له او فى غيره يعرض لها اعتبار آخر بحسب كثرته فان كثرة استعمال اللفظ فى شئ تورث الوضوح فى الافادة فان حصل الوضوح لكل واحد منهما بحسبه فهو الصريح والا فهو الكناية وعلى هذا ففى الحقيقـة هذا القسم اعنى الصريح والكنـاية فرع الحقيقة والمجـاز متأخر فى الاعتبار عنهما وهكذا نقل عنه رحمه الله فى الحاشية اعلم ان المجاز لما كان عبارة عن استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له علم انه لاوضع له للمعنى المجازى وهل يكون له دلالة عليه فعلى اصطلاح الاصوليين له دلالة عليه لانهم عرفوا الدلالة بما للوضع دخل فى الانتقال من الدال الى غيره ولو فى الجملة فتحقق الدلالة فى المجاز ايضا لان للوضع للمعنى الحقيقى دخلا فى الانتقال الى المعنى المجازى واما على اصطلاح المنطقيين من انها كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه المعنى ففيه اختلاف قال التفتازانى اذا استعمل اللفظ فى الجزء او اللازم مع قرينة مانعة من ارادة المسمى لم يكن تضمنا ولا التزاما بل يكون مطابقة لكونها دلالة على تمـام المعنى اى ماعنى باللفظ وقصد به وقال ابن الهمام لادلالة للمجاز على المعنى المجازى باحدى الدلالات الثلاث بل ينتقل منه الى المعنى المجازى بالقرينـة فكان المعنى المجازى مرادا من اللفظ المجازى لامدلولا له بالمطابقة وانما يدل عليه اى على ذلك الجزء واللازم بالتضمن والالتزام تبعا للمطابقة التى لم ترد فان اللفظ يدل على المعنى الموضوع له بالمطابقة وان لم يرد

التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار
الوقوف به) اى اللفظ (عليه) اى المعنى
(وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل
على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو
(الدال بعبارته و) الا فهو (الدال
باشارته و) ان لم يدل عليه بالنظم فان
دل عليه بالمفهوم لغة فهو (الدال
بدلالته و) الا فهو (الدال باقتضائه)
والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وما
ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار
ويسهل الاستقراء فان قيل من حق
الاقسام التباين والاختلاف وبعض
هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا
لا يلزم فى كل تقسيم التباين الحقيقى
بين الاقسام بل يكفى التقابل بينهما
ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما
فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات
المختلفة كما فى هذا المقام وكتقسيم الاسم
تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى
المعرفة والنكرة مع التداخل
بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام
(امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح
الاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمل الكل)
اى تعتبر فى كل واحد من الاقسام
السابقة وهى ايضا اربعة

لان الدلالة تابعة للوضع لا للارادة ويدل ايضا على جزء ذلك المعنى ولازمه تبعا له
هذا لان بعد الوضع لا تسقط الدلالة عن اللفظ فكذا لا تسقط عن جزئه ولازمه
(قوله الرابع باعتبار الوقوف به) قد تقدم من قبل انه رحمه الله جعل اقسام هذا
القسم من اقسام اللفظ الدال على المعنى ولهذا قال فهو الدال بعبارته وباشارته
الخ لا من اقسام المعنى على ماذهب اليه بعض شروح البزدوى ومعنى الوقوف
الاطلاع على مراد المتكلم والدلالة فى العبارة والاشارة اعم من المطابقة
والتضمن والالتزام بخلاف الدلالة والاقتضاء على ماسيأتى فى بحثها (قوله الدال
بعبارته) الضمير راجع الى اللفظ وقد اضافها فخر الاسلام الى النص حيث قال
والقسم الرابع اربعة اوجه الاستدلال بعبارة النص وانما اضافه رحمة الله
عليه الى اللفظ لما ذكروا ان مراد فخر الاسلام بالنص ههنا مطلق اللفظ وبالعبارة
عينه (قوله فان دل عليه بالمفهوم لغة) قوله لغة تمييز احترز به عن معناه الشرعى
المستنبط بالاستخراج قال فخر الاسلام فى بعض كتبه المراد منه المعنى الذى ادى
الكلام اليه كالايلام من الضرب فانه يفهم لغة لا شرعا لا المعنى الذى يوجبه
ظاهر النص فان ذلك من قبيل العبارة فكان هناك مفهومان مفهوم يوجبه ظاهر
اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب فى محل قابل ومفهوم
يؤدى اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وانه ايضا لغوى فان
كل من كان من اهل اللسان يفهم منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل لهما اف
فان له معنى معلوما بظاهره وهو اظهار السآمة بالتلفظ به ومعنى مفهوما
بمعناه وهو الاذى وهو المفهوم منه لغة لا قياسا لان المفهوم القياسى نظرى
وهذا المعنى ضرورى لان كل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف
على حرمة الايذاء بدون الاجتهاد فالمعنى فاللفظ ان دل على المعنى اى الحكم
بمفهومه اللغوى الذى ادى اليه فهو الدال بدلالته فان قوله تعالى لا تقل لهما
اف دل على حرمة الضرب والشتم بحرمة الاذى على ماسيأتى تفصيله فحرمة
الضرب من حيث انه ثبت بالمعنى لا باللفظ لم يسم منصوصا ولا اللفظ نصا
فيه ومن حيث انه ثابت بالمعنى اللغوى له لا الشرعى يسمى دلالة فعلى هذا ففى ضمير
عليه استخدام تأمل (قوله والا) اى وان لم يدل بالمفهوم لغة بل بالمفهوم شرعا
فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة (قوله
ولو بالحيثيات الخ) فان لفظ العين مثلا عام من حيث تناوله جميع افراد الباصرة
ومشترك من حيث الوضع للباصرة والعين الجارية والذهب والفضة والشمس

وغيرها فلامنافاة حقيقة بين الوضع الكثير للمعنى الكثير وبين الوضع الواحد لافراد معنى واحد انما المنافاة بينهما اعتبارية وقد تتنافى الحيثيتان حقيقة كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد اولكثير محصور فاللفظ لايكون عاما وخاصا وحقيقة ومجازا باعتبار الحيثيين لان الحيثيتين متنافيتان لاتجتمعان فى لفظ واحد بخلاف العام والمشترك فانهما قد يجتمعان كما فى لفظ العين (قوله معرفة مأخذهـا) اى مأخذ الاقسـام المذكورة وهى الخاص والعام وغيرهما (قوله كالخاص مثلا) اى وكذا العام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة وكذا سائر الاقسام قال فخر الاسلام وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضـا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها وقال شارحه اراد من معرفة المواضع معرفة اشتقاق هذه الاقسام كمعرفة الخصوص والعموم فى الخاص والعام كقولهم الخاص مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا والعام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة وعلى هذا سائر الاقسام واراد بترتيب الاقسام ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح على المرجوح واراد بمعانيها اللغوية والشرعية واراد بالاحكام الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا اوظنا ووجوب التوقف والشارح فسر مأخذها بالمعانى الوضعية ثم بينها بمأخذ الاشتقاق ثم فسر معانيها بالمعانى الشرعية والحقائق الاصطلاحية دون اللغوية على مافى شروح البزدوى لان معرفة المعانى الوضعية اللغوية تستلزم معرفة مأخذ الاشتقاق اعلم ان هذه الامور الاربعة انما هى باعتبار عوارض تلحق الاقسام السابقة وذلك لان معرفة النصوص اما ان تكون من جهة ما دخل فى النص اولا والاول اما ان يكون مقصودا بالذات اووسيلة اليه فالثانى لاستخراج المعانى بحسب معنى جنسه والاول معرفة المعانى اللغوية اوالشرعية اوالعرفية والثانى اما ان يكون باعتبار ذاته اوماصدر عنه فالاول قوى فى رتبة الدلائل من حيث كونه مبنيا للفرض اوالوجوب اوغيره راجحا عند المقابلة اومرجوحا والثانى الاحكام الثابتة بحسب تلك القوة فيشمل الاقسام العشرين لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعانى والاحكام (قوله ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن) اى لم يتعرض لبيان هذا الامر فى مقام التفصيل الآتى مع تعرضه للثلاثة الباقية حيث قال واما الخاص فلفظ وضع الخ فانه هو الامر الثانى وهكذا ذكر الثالث والرابع فى محله (قوله

الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقـلة جدواه فى نظر الاصولى مع كونه مستقصى فى المطولات والثانى (معرفة معانيها) اى حقائقها الشرعية وحدودهـا الاصطلاحية والثالث (معرفة ترتيبها) اى تقـديم بعضها على بعض عنـد التعارض والرابع (معرفة احكامها) اى الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا اوظنا اونحو ذلك

تبلغ الاعتبارات الى ثمانين) لكنها ليست بثابتة فى الخارج بل اعتبارات عقلية اذلاتقابل بينها فى الحقيقة ولهذا قال تبلغ الاعتبارات قال فى الكشف انهم قسموا النظم الى اقسام تبلغ ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع ثلاثة تقسيم الجنس الى انواعه ولابد فيه من ان يكون موردالقسمة مشتركا بين الاقسام كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولايستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة وتقسيم الشئ باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولابد فيه من اشتراك مورد القسمة ايضا ومن ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم من غيره فى الخارج وليس مانحن فيه من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان مورد القسمة هو الكتاب وليس مشتركا بين الاقسام المذكورة اذلايمكن ان يحكم على الامور الاربعة الاخيرة انها من الكتاب وايضا لابد فى تقسيم الجنس الى انواعه من التباين الحقيقى بين الانواع ومانحن فيه ليس كذلك ولامن قبيل الثانى ايضا لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولامن قبيل الثالث ايضا لان موردالقسمة ليس بمشترك بين الاقسام الاربعة الاخيرة لان معرفة المأخذ والمعانى والترتيب ليس وصفا ثابتا للكتاب كوصف الكتابة والبياض والسواد للانسان (قوله اما الخاص الخ) قال فخر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضع الخ انما اسقط رحمه الله كلمة كل لان المقام مقام التعريف والتعريف للحقيقة وكل للافراد فلايناسب التعريف فان قيل ان كلمة لفظ عام لاتصافها بصفة عامة وهو الوضع لمعنى فينتظم جميع الافراد التى تتصف بهذه الصفة انتظاما اجتماعيا ويلزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التى وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد وليس كذلك لان الخاص عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد لاعن مجموع هذه الالفاظ فالاولى ان يذكر كلمة كل دفعا لهذا لانها لعموم الافراد لالعموم الاجزاء اجيب عنه بان هذا فرع على جواز وقوعه فى هذا المحل ولكنه ليس بجائز كما ترى فان قيل فاذا لم يجز اخذ كل فى التعريف فما وجه صحة التعريف مع اتصاف لفظ بصفة عامة وافادة هذا الاتصاف العموم قلنا ان المعتبر فى اجزاء التعريف هو الشمول فى موضع الجنس والاحتراز فى موضع

فاذا ضربت هذه الاربعة فى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قدامعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم الاربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفأ واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفى كل واحد منها الاعتبارات الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع فى تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) خرج به الالفاظ الغير الموضوعة

و ان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقى اواعتبارى فيدخلان فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك

الفصل لامر آخر فقوله لفظ كالجنس يشمل المعرف وغيره كالمهملات وما بعده بمنزلة الفصل على ماذكره (قوله وان دلت عقلا) كدلالة اخ على الوجع واح على السعال فان دلالتهما عقلية طبعية من قبيل دلالة الاثر على المؤثر (قوله فيدخل فيه اسماء العدد الخ) فان قيل قد صرح فى التنقيح وغيره ان كلا من العام واسماء العدد موضوع للكثير فكيف يدخلان فيه قلنا معنى كون العام موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزئيا من جزئيات الموضوع فى العام وجزأ من اجزائه فى اسماء العدد ولنفسه فى المشترك على مافى التلويح وقيل ان معنى اللفظ ماوضع اللفظ بازائه ووحدته وكثرته انما تكون بوحدة الوضع وكثرته وليس المراد بالواحد ههنا مالاجزء له حتى يكون معنى اسماء العدد والعام كثيرا بل ماله وضع واحد ولاشك ان اسماء العدد والعام متحدا الوضع فيكون معنا هما متحدين بهذا المعنى فيدخلان فى التعريف اقول هذا خلاف مايتبادر من التعريف لان المتبادر منه كون المعنى متصفا بالوحدة قبل الوضع ثم يوضع اللفظ بازائه وكذا الكثرة فى تعريف العام وعلى ماذكره ذلك القائل يلزم اتصاف المعنى بالوحدة والكثرة بعد الوضع (قوله ويخرج به المشترك) لانه موضوع لاكثر من واحد بأوضاع كثيرة وقيل لايخرج به المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولاعاما بل واسطة بينهما وهذا لان المطلق متعرض للذات من حيث هو وليس بمتعرض للصفات اصلا والوحدة والكثرة من الصفات العارضة للمعنى باعتبار الوضع والحق ان المطلق خاص والالزم ان تكون اقسام النظم اكثر من اربعة لانه ليس بعام ولامشترك ولامأول فاذا لم يدخل فى الخاص يلزم الزيادة بالضرورة لايقال اما ان يراد بالوضع الوضع الاول او مطلق الوضع فان اريد به الوضع الاول يخرج المشترك بوضع لان الاشتراك عارض بالوضع الثانى ولم يكن فى الوضع الاول بل فى الوضع الاول وضع لمعنى واحد وان اريد به مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لابقوله واحد لان معنى صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كمالايدل رجل على اكثر من مسمى واحد لانا نقول المراد مطلق الوضع ولفظة معنى مصدر فى الاصل يقال عنى عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول

دون العام (على الانفراد)

ههنا فيجوز ان يراد به الواحد و الكثير لان المصدر جنس يشمل القليل و الكثير وزوال معنى المصدرية ههنا بارادة المفعول لا يمنع ذلك باعتبار اصله فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد ههنا لكونه مرادا فاسند اخرج المشترك اليه فان قيل لا يصح ان يراد به مطلق الوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى مطلقا و الا لزم دخول الحقيقة او المجاز فى التعريف فيحمل على الوضع الاول لئلا تدخل الحقيقة او المجاز فى التعريف لانهما يعرضان اللفظ باعتبار الاستعمال لا باعتبار اصل الوضع و العموم و الخصوص يعرضان له بالنظر الى اصل الوضع فلا تكون الحقيقة او المجاز داخلا بهذا الاعتبار و انما يصير الخاص و العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة معناه الموضوع له او غير الموضوع له الا ترى ان المشترك الذى هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فاذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا تصح و بارادة البعض لم يبق الاشتراك و لكن الاشتراك بالنظر الى اصل الوضع و صلاحية اللفظ لكل واحد على السواء قلنا قد تقدم مرارا ان هذه تقسيمات لا اقسام حقيقة فلا يمنع ان يكون لفظ خاصا فى معنى و هو حقيقة فيه او مجاز فلا يضر دخوله فى التعريف (قوله على الانفراد) قال القاآنى فى شرح المغنى قوله على الانفراد يخرج به العام لان المراد به ان يكون المعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا انتهى فعلى هذا يكون الانفراد صفة للمعنى وقال فى الكشف و التقرير و بقوله على انفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد فى الخارج او لا و هذا ايضا يدل على ان الانفراد صفة للمعنى و الحاصل ان كلا من الخاص و العام موضوع بازاء معنى واحد لكن المعتبر فى الخاص انفراد المعنى عن الافراد اى عدم شموله للافراد سواء كان له افراد فى الخارج كانسان و رجل و مائة او لم يكن كزيد و المعتبر فى العام شمول المعنى للافراد و بهذا يتضح خروج العام بقيد الانفراد و اعترض عليه فى التقرير بانه يفضى الى العموم المعنوى حيث الانفراد عن الافراد و عدم الانفراد صفة للمعنى و هو مناط الخصوص و العموم و المشهور ان كلا من العموم و الخصوص صفة اللفظ فالاولى ان يقال ان العام ايضا خرج بقوله واحد على الانفراد لصرف الواحد عما هو اولى و اقدم له اعنى الواحد الحقيقى الذى لا يوجد الا فى خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله بمعنى واحد و الواحد الحقيقى اولى من

(غيره)

غيره لم يتناول التعريف غير خصوص العين فذكره لبيان ان المراد به مطلق الواحد انتهى يعنى ان قوله على الانفراد بيان للواحد لا صفة للمعنى حتى يفضى الى الخصوص والعموم المعنوى (قوله اى عدم المشاركة الخ) قال فخر الاسلام لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وقالوا قوله وانقطاع المشاركة تأكيد للانفراد وبيان للازمه لأنه من تتمة الحد وبينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وقطع الشركة بالنظر الى الغير والظاهر انه تفسير للانفراد بحرف العطف ويشير الى ان الانفراد هو قطع النظر عن الافراد وان كانت موجودة فى الواقع حتى يكون التعريف متناولا للاقسام كلها فالشارح اشار بحرف التفسير الى انه تفسير له لا تأكيد فمعناه عدم قصد المشاركة بين الافراد لا عدم المشاركة فى الواقع فيكون معنى التعريف لفظ وضع لمعنى منفرد عن ملاحظة الافراد وهذا فى الواحد الحقيقى والاعتبارى على السواء (قوله فيدخل التثنية) جعلها فى التنقيح نظير اسماء العدد فى الوضع لكثير محصور وهذا لانها خاصة فى الفردين (قوله ومنه) اى من الخاص (قوله ويخرج العام) لانه وضع لمعنى واحد على الاشتمال لا على الانفراد والذى ظهر من عطف الجمع المنكر على العام انه يخرج ايضا بقيد الانفراد ولا يخفى عليك انه خارج بقوله لمعنى واحد لانه وضع لكثير على ما تقدم ثم الجمع المنكر يخرج عن الخاص سواء كان من العام او كان واسطة بينهما على الاختلاف السابق (قوله فينطبق الحد الخ) اعلم ان الخاص فى الاسم على ثلاثة انواع خصوص العينى كزيد وخصوص النوعى كرجل ومائة وخصوص الجنسى كانسان والتعريف المذكور ينطبق على كل من الانواع الثلاثة لان الظاهر ان المراد من المعنى المذكور فى التعريف هو مدلول اللفظ لا ما يقوم بالغير كالعلم والجهل فيشمل خصوص العينى ايضا لان المشخصات معانى الالفاظ الموضوعة وكذلك ينطبق على الفعل والحرف ايضا ولو حمل المعنى على ما يقوم بالغير ينطبق التعريف على الخصوص العينى ولهذا الاحتمال اعنى حمل المعنى على ما يقوم بالغير عرف فخر الاسلام الخاص بتعريفين حيث قال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فان حمل المعنى فى التعريف الاول على مدلول اللفظ يتناول التعريف الانواع الثلاثة للخاص وتكون افراد الخصوص العينى بالذكر فى التعريف الثانى لقوة المغايرة بين الخصوص العينى وبين الخصوص النوعى والجنسى وان كان المراد

اى عدم المشاركة بين الافراد المتعددة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على الحدود (وهو) اى ذلك المعنى (فى الاسم) قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا يتأتى فى الفعل والحرف (عين) اى معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد فى الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل

ما يقوم بالغير يكون التعريف الاول تعريفا للخصوص النوعى والجنسى والثانى للخصوص العينى على ماصرح به فى الكشف والغرض من تحديد فخر الاسلام كل قسم بحد على حدة على الاحتمال الثانى اشارة الى ان الخصوص قد يجرى فى المعانى والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لايجرى الافى المسميات كذا فى الكشف ثم اعلم انهم اختلفوا فى ان المجمل هل هو من الخاص او لا فقيل نعم وقيل لا ففى الكشف ان المجمل داخل فى الخاص عند من عرفه بلفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد لان اللفظ خاص سواء كان معناه معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لابالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم وعلى ماعرفه شمس الائمة وهو لفظ وضع لمعنى معلوم لايدخل فى التعريف وهو الاصح لان الشيخين اتفقا فى بيان حكم الخاص انه لايحتمل التصرف فيه بيانا لانه مبين بنفسه والمجمل لايعرف الابالبيان فيكون خلاف الخاص ويمكن ان يقال ان المجمل لايدخل فى الحد على ماذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لا تعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لايحكم عليه بالكثرة فلايدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملا فيدخل فى التعريف (قوله وهذه الاطلاقات) اى اطلاق الانسان جنسا والرجل نوعا على اصطلاح اهل الشرع لانهم لايعتبرون التفاوت بين الذاتى والعرضى الذى اعتبره الفلاسفة فى جعل الشئ جنسا او نوعا ولايلتفتون الى اصطلاحاتهم ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع ولا نوع بعده بل حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفات بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لواشترى عبدا فظهر انه امة لاينعقد البيع لاختلافهما فى الجنس ولو كان اختلافهما فى النوع لانعقد البيع لان الاختلاف فى النوع لايمنع الانعقاد بخلاف البهائم لعدم فحش التفاوت فيها بين الذكر والانثى فى المقاصد فلا يمنع الانعقاد لاختلافهما فى النوع وحكموا تارة بكونهما نوع الانسان نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة (قوله وانما اختار هذا الترتيب) اى تقديم الخصوص العينى على النوعى والجنسى لكونه مناسبا للخاص ومعنى الاختصاص (قوله من حيث هو هو) قال فخر الاسلام بعد ماعرف الخاص بالتعريفين الذين ذكرناهما اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلاشبهة لما اريد به من الحكم لايخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع

و هذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لايخفى (وحكمه) اى اثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية

(وان)

وان احتمل التغيير عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له وهكذا عبارات اكثر المشايخ واعترض عليه بان قوله لما اريد به من الحكم معارض لقوله لا يخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع لان مقتضى الاول ان تناوله للمخصوص لاجل ما اريد به من الحكم الشرعى لا لوضعه ومقتضى الثانى انه لوضعه لا لاجل ما اريد به فذهب فريق من المتأخرين الى ان تناول الخاص لمدلوله وافادته له قطعا بحسب اصل الوضع لا لامر آخر متمسكا بقوله لا يخلو الخاص هذا فى اصل الوضع وذهب فريق منهم الى ان تناوله وافادته لمدلوله قطعا لاجل ما اريد بمدلوله من الحكم الشرعى لا لمجرد وضعه له متمسكا بقوله لما اريد به من الحكم دفعا للتعارض المذكور بالحمل على القولين وقال بعض المحققين ان تناوله له انما هو بحسب اصل الوضع واجاب عن التعارض المذكور بان الواضع الاول وضع الخاص لمدلوله قطعا ليستفاد منه الحكم الشرعى حين ورود الشرع وهذا جائز لا محالة فيه وانما المستحيل ما لو وضعه ليستفاد منه الحكم الشرعى قبل ورود الشرع فكان المعنى ان الخاص يتناول مدلوله قطعا فى اصل الوضع لاجل ما اريد به من الحكم حين ورود الشرع فلا منافاة بين القولين وهذا اذا كان الواضع الاول هو الله تعالى ظاهر واما اذا كان هو البشر فبطريق ان الله تعالى الهمه على ذلك الوجه فوضعه كذلك ادرك ذلك الوقت اولم يدرك فالمصنف اشار بقوله من حيث هو هو الى افادته لمدلوله قطعا انما هو بحسب الوضع لا لامر خارج عن الوضع لكن قوله قد يكون بحسب العوارض خفيا يشعر بان الحيثية المذكورة للاحتراز عن كونه خفيا باعتبار امر خارج لا للاحتراز عن ان افادته لمدلوله لاجل ما اريد به من الحكم وقد يقال ان مراده بالمدلول هو الحكم الشرعى لا المعنى الذى وضع له على ما هو الظاهر من لفظ فخر الاسلام وصرح فى شروحه مثلا لفظة الثلاثة يتناول معناها الموضوع له بحسب وضعها له وهو الافراد المعلومة ويفيد الحكم الشرعى المتعلق به وهو وجوب التربص به يعنى ان دلالته على الحكم الشرعى قطعا من وضعه لمعناه لا لامر خارج يفضى الى خفائه كما ان دلالته على معناه الموضوع له من حيث وضعه له لا لما اريد به من الحكم الشرعى فان قيل ان الموجب للحكم الشرعى هو الكلام التام لا اللفظ المفرد قلنا كأنه اراد ان له دخلا فى افادة الكلام اياه (قوله قطعا) تمييز من نسبة الافادة الى المدلول اى يفيد مدلوله من جهة القطع او حال من فاعل يفيد بمعنى قاطعا اى يفيد مدلوله حال كونه قاطعا فى الافادة وحاصل

(يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيأتى تمام توضيحه

المعنى التقديرى انه يفيد مدلوله على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل او المحتمل او بيان تغيير فان قيل الخاص يحتمل بيان التغيير والمجاز فكيف يفيد القطع واجب عنه بوجوه * احدها ان القطع يطلق على معنيين * احدهما مالا احتمال فيه اصلا كالمحكم والمتواتر ويسمى علم اليقين * والثانى مافيه الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور ويسمى علم الطمأنينة والثانى اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع ههنا هو المعنى الثانى وهو يجامع الاحتمال المذكور لانه لما لم ينشأ عن دليل الحق بالعدم وانما لا يجامع الاحتمال الناشئ عن دليل كاحتمال المجاز عند القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان نفس الاحتمال وان لم ينشأ عن دليل قادح فى اليقين فيحمل القطع على المعنى الثانى وهو مذهب مشايخ سمرقند ورئيسهم ابى منصور الماتريدى وقال العراقيون والقاضى ابو زيد ان الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل غير قادح فى اليقين فحينئذ يجوز حمل القطع ههنا على المعنى الاول ايضا * وثانيها ان الاحتمال صفة اللفظ وهى صلاحيته لان يراد به غير مدلوله وارادة الغير هو المحتمل وقولهم قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال يكون مفسرا او محكما فالمعنى ان الخاص من حيث هو يفيد مدلوله بحيث يقطع قطعا ارادة الغير الذى هو المحتمل ولم يقطع صلاحية اللفظ للغير فعلى هذا يكون قطعا مفعولا مطلقا لفعل محذوف لا تمييزا ولا حالا كما فى الوجه الاول وفيه نظر اما اولا فلان الاعتراض وهو الجمع بين القطع والاحتمال المتنافيين باق بعد فان المحتمل للغير وما يقطع الاحتمال للغير بحسب الوضع هو اللفظ فيلزم اجتماع المتنافيين فى محل واحد وهو اللفظ سواء جعل المتعلق هو الاحتمال او المحتمل واما ثانيا فلأن اللازم وهو قوله كان مفسرا لا يخلو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان باطلا يلزمه نقيض التالى فينتج نقيض المقدم هكذا لو انقطع الاحتمال لكان محكما لكنه لم يكن مفسرا فلم ينقطع الاحتمال فيلزم المحذور المذكور اعنى الجمع بين المتنافيين وان كان حقا يلزمه عين التالى وهو غير منتج لان استثناء عين التالى غير منتج كما ان استثناء نقيض المقدم غير منتج فان قيل استثناء نقيض المقدم وعين التالى انما لا ينتج لجواز ان يكون اعم من المقدم ههنا التالى مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه محكما وكونه محكما يستلزم انقطاع الاحتمال ومثل هذا جائز فى الجدل اجيب بمنع المساواة بينهما ولو سلم

فيلزم ان يكون خاصا لان الخاص ماينقطع عنه الاحتمال عند الخصم فلايكون هذا الكلام نافعا * وثالثها ان الاحتمال بالنسبة الى بيان التغيير والقطع بالنسبة الى بيان التفسير يعنى انه يفيد مدلوله بحيث لايحتمل بيان التفسير لان بيان التفسير امالاثبات الظهور وهو حقيقة اولازالة الخفأ وهو لازمه وكلاهما لايستقيم فى الخاص لانه بين بنفسه فبيانه بيان تفسير يؤدى الى اثبات الثابت اوازالة المزال والشارح رحمه الله اشار الى هذه الاجوبة الثلاثة على الترتيب المذكور كما ترى (قوله لاالاحتمال بمعنى صلاحية الخ) عطف على قوله الاحتمال الناشئ (قوله فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال) اى الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ يعنى ان محل الاحتمال هو اللفظ ومحل القطع هو المحتمل والاحتمال الناشئ عن الدليل فلايلزم اجتماع المتنافيين فى محل واحد لكنه فيه نظر على ماذكرناه آنفا ومماذكرنا ظهر ان فى كلام الشارح قصورا تأمل (قوله فان قيل الخاص الخ) منع لكونه بينا فى نفسه (قوله ولذا جعل الخلع الخ) اعلم ان فخر الاسلام وغيره ذكروا من فروع العمل بالخاص كون الخلع طلاقا لافسخا مستدلين بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلاجناح عليهما فيما افتدت به وكون الطلاق الصريح مشروعا بعد الخلع مستدلين بالفاء فى قوله تعالى فان طلقها فلاتحل له من بعد وصاحب التنقيح ترك الاول ولم يذكره من فروع ذلك واعتذره فى التلويح بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر فلذا اقتصر المصنف على الثانى ورده رحمه الله اقتداء بفخر الاسلام وادعى ظهور كونه من هذا الباب بما حاصله ان لفظ الطلاق وان لم يذكر فى آية الخلع صريحا لكنه ذكر بطريق بيان الضرورة الذى هو من قبيل المنطوق فاذا ذكر بهذا الطريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلايكون فسخا على ماروى عن الشافعى فى قوله القديم لكونه ابطالا لعمل الخاص اقول ان ماثبت ببيان الضرورة هو كون فعل الزوج عند افتداء المرأة نفسها طلاقا ولايلزم من كون فعله فى تلك الحالة طلاقا ذكر لفظة الطلاق ثم حتى يثبت مدعاه لان الخصوص من احوال اللفظ لامن احوال الفعل ولو سلم ذلك لكن النزاع بيننا وبينهم ليس فى افادة لفظ الطلاق قطعا لمدلوله لكونه خاصا اذ الخصم لاينكره بل النزاع فى ان فعل الزوج عند افتداء المرأة وهو الخلع هل هو طلاق اوفسخ وما ذكره لايثبته فالحق ماذكره فى التلويح فان قيل اذا لم يكن ذلك من هذا الباب فبأى طريق ثبت كون الخلع طلاقا قلت لما علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج عند افتداء المرأة هو الذى عبر عنه بالطلاق

والمحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل وبيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة اولازالة الخفأ وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين بنفسه فيؤدى الى اثبات الثابت اوازالة المزال فان قيل الخاص قديكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا لافسخا) فانك ستعرف ان المذكور فى آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره فى ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روى عن الشافعى لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس

(و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة به بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانها لا يتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه

فى قوله تعالى الطلاق مرتان بقرينة تقدمها فعدم جعل فعله فى ثلث الحالة وهو الخلع طلاقا تارك العمل بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ثمرة هذا الخلاف فى انتقاص عدد الطلاق بالخلع وعدم انتقاصه (قوله وذلك ان الله تعالى الخ) شروع فى بيان كون المسئلتين من فروع افادة الخاص مدلوله قطعا على الترتيب المذكور فى المتن (قوله ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان) ذكروا فى وجه استدلال المسئلة الاولى ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فانه بدعى ولم يرد بالمرتان حقيقة التثنية بل التكرير كما فى قوله تعالى فارجع البصر كرتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وخصص فعل المرأة فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما ولا جناح عليهما لتقرير فعل الزوج عند افتدائها على ماسبق وهو الطلاق المذكور فى قوله الطلاق مرتان لان مقصودها من الافتداء تخليص نفسها ولا تتخلص الا بفعل الزوج ذلك فكان هذا بيانا بطريق الضرورة لنوعى الطلاق بمال وبدونه ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق فكان لفظ الطلاق مذكورا ضرورة وهو خاص فى مدلوله فيفيده قطعا فجعله فسخا على ماذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص فان قيل لو كان طلاقا لصارت الطلقات اربعا فى سياق الآية ثالثها هو المذكور فى آية الخلع رابعها هو المذكور بقوله فان طلقها قلنا المراد بآية الخلع عين المراد بقوله الطلاق مرتان لا غير فلا يكون ثالثا بل يكون ثانيا فيكون المذكور بقوله فان طلقها ثالثا فان قيل ينافيه لفظ مرتان قلنا المراد بمرتان بيان مشروعية الطلاق لا حقيقة التثنية على ماذكرناه آنفا ومقارنة ذكر الطلاق بالف مرة لا يقتضى الزيادة على الثلاث واعترض على هذا الوجه بان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة لا الطلاق وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق الشرعى ومشروعيته والاستدلال على المدعى لا يتوقف على ذكر قوله والمطلقات يتربصن فالشارح اشار بقوله ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان الى دفع هذا الاعتراض يعنى ان الطلاق الذى يكون مرتين انما ذكر بقوله الطلاق مرتان لا بقوله والمطلقات يتربصن (قوله الا بذلك الفعل)

ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال ام لا فكأنه قال فان طلقها بعد التطليقتين كلتاهما او احداهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء

اى فعل الطلاق اقول فيه نظر لان عدم تخلصها بالافتداء انما يقتضى ما يكون مناطا لتخلصها من فعل الزوج لا الطلاق منه فليكن ذلك الفعل قبول الزوج المال منها وهو الخلع اذ بهذا القبول يحصل التخلص فان قيل ذلك القبول هو الطلاق بقرينة ما سبق من قوله الطلاق مرتان قلنا نعم لكن المقصود ليس اثبات كون ذلك القبول طلاقا بل المقصود اثبات ان كون الخلع طلاقا من فروع افادة الخاص القطع لمدلوله وذلك لا يثبت بما ذكر وانما يثبت ببيان كون لفظ الطلاق مذكورا فى الآية ولو بطريق الضرورة ولم يثبت ذلك (قوله ثم قال الخ) شروع فى بيان وجه استدلال المسئلة الثانية قالوا فى بيانه ان الله تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الفاء حيث قال فان طلقها وهو خاص فى الوصل والتعقيب فدل قطعا على المختلعة يلحقها صريح الطلاق وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع واعترضوا عليه نقلا وعقلا اما نقلا فلانه ذكر فى التأويلات وعامة التفاسير ان هذه الآية رجعت الى قوله تعالى الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين طلاقا آخر واما عقلا فلانه لا يخلو المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعيتها ثابتة بقوله او تسريح باحسان على ما روى عن ابى زرين العقيلى او بيان الشرعية كما ذهب اليه العامة وعلى التقديرين يجب وصله باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به فى المسئلة ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل لصار عدد الطلاق اربعا ثالثها مرتب على الطلقتين رابعها على الخلع واجاب الامام البرغرى عنه بان ما ذكروه فى الاستدلال عمل بالحقيقة وما ذكره اهل التفسير تأويل وتأويل طائفة لا يكون حجة عند طائفة اخرى وبانه لبيان شرعية الطلقة الثالثة ولم تثبت شرعيتها فى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين فى اول الآية لا انه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليقة اخرى من جهة الزوج فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الطلقة الثالثة فلا يلزم منه كون الطلاق اكثر من الثلاث ويصح ان يكون النص حجة ورد صاحب الكشف هذا الجواب بانه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وبانه لو كان الامر كذلك لكان المراد بآية الخلع هو الطلاق على مال لا الخلع مع انه خلع بدليل سبب نزوله لانه نزل فى حق الخلع فالاولى ان يتمسك فى هذه المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة

يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره انتهى واجيب بانا لانسلم ان ماذكره الامام البرغري بعيد عن سياق النظم بل الامر بالعكس لان جعل آية الخلع معترضة واتصال قوله تعالى فان طلقها باول الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الافتداء ابعد منه مع ان الفاء تقتضي الوصل والتعقيب وعلى تقدير جعلها منصرفة الى الطلقتين وجعل فان طلقها متصلة باول الآية على ماذكره البرغري لابعد فيه ويصح حجيته في المسئلة لان الافتداء حينئذ عبارة عن تخليص نفسها بشيء من المال وانما يحصل لها ذلك من قبل الزوج فلابد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل آخر غير ماسبق فيكون الصادر منه في تلك الحالة هو الطلاق فيلزم منه ان يكون كل خلع طلاقا بلا عكس كلي وبه تتم الحجة على المسئلتين ولكن يرد على البرغري انه لايمكن ان يصرف قوله فيما افتدت الى الطلقتين المذكورتين لان الواقع بالخلع تطليقة بائنة والتطليقتان المذكورتان رجعيتان اما على قول من قال بان المعنى الطلاق الرجعي مرتان ولارجعة بعد الثلاث فظاهر واما على قول من قال بان المعنى ان التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فكذلك بدليل قوله تعالى عقيبه فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان معنى الامساك بالمعروف هو الرجعة على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان ان يوقع عليها الطلقة الثالثة او يترك المراجعة حتى تنقضي عدتها وتحصل البينونة فقد اتفق المفسرون على ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الذي يملك فيه الرجعة فلو اريد به الخلع لما صحت الرجعة لكونها بائنة هذا ماذكروه في هذا المقام فقول الشارح اى بعد المرتين الى ان قوله فان طلقها متصل باول الآية وقوله سواء كانت بمال اولا فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتيهما او احد ايهما خلع اشارة الى ان الافتداء منصرف ايضا الى الطلقتين المذكورتين على ماذكره البرغري فكان اتصال قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء الذي هو الخلع لانه ليس بخارج عن الطلقتين لكن يرد على قوله كلتاهما او احداهما خلع بحث من وجهين احدهما ماورد على البرغري وهو ان كون احديهما او كليتهما خلعا يستلزم ان تجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالفاء في قوله فامساك بمعروف وليس كذلك والثاني ان خلعية كليتهما انما تجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد بين الخلعين فلم لايجوز ان يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك بان يتخلل نكاح جديد بين الطلقتين

والثالثة فلايدل على مشروعية الطلاق بعدالخلع على ماهو المدعى فان قيل ان الطلقة الثالثة حينئذ تكون بعدالنكاح لابعدالطلقتين وهو المفروض قلنا تخلل النكاح لايضر تعقيب الفاء ههنالان معناه عدم شئ من جنس الطلاق لاعدم تخلل شئ اصلالجواز التراخي لشيئين اللهم الاان يقال مبنى كلام القوم ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي مستفاد من دليل آخر وقوله فدل على مشروعية الطلاق بعدالخلع اشارة الى ماذكره البرغرى من انه لبيان مشروعية الطلقة الثالثة بعدالخلع لالبيان مباشرتها على ماهو الفرض على تقدير ثبوتها بقوله اوتسريح باحسان لانه حينئذ يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذاثبت انه لابدبعدالطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلاتحل له من بعدحتى تنكح زوجاغيره وحينئذلادلالة فى الآية على شرعية الطلاق على عقيب الخلع والحاصل ان كلامن الافتداء وقوله فان طلقها على تقدير اتصالهما بقوله الطلاق مرتان على ماذكره البرغرى يصح التمسك بقوله فان طلقها على صحة وقوع الطلاق بعدالخلع ويندفع مايتوهم وروده من اشكالات* احدها لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لايقيما حدود الله * والثانى لزوم عدم مشروعية الطلقة الثالثة قبل الخلع* والثالث لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها * ووجه الاندفاع ان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح فى الافتداء واتصال فان طلقها بالافتداء هو الاتصال بالطلقتين المذكورتين فلايلزم شئ من المحذورات الثلاثة لكنه يرد عليه محذوران آخران * احدهما لزوم كون الطلقتين المذكورتين خلعا لارجعيا مع انهم صرحوا بانهما رجعيتان بقرينة قوله فامساك بمعروف *وثانيهما منع صحة التمسك بها على المطلوب لان المذكور فى الآية على التقدير المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع *واجيب عن الاول بان يكون رجعيا انماهو على تقدير عدم اخذمال وعلى تقدير اخذه يكون خلعا ولايخفى عليك ان هذا الجواب ينفيه قوله فامساك بمعروف* وعن الثانى بان الآية نزلت فى الخلع لا فى الطلاق على مال فيكون المذكور فيها هو الخلع لا الطلاق وبان الطلاق على مال اعم من الخلع لامنافاله وفى كل منهما نظر* اما فى الاول فلان سبب النزول ان اعتبر افادوجود تقدير لفظ الخلع فى الآية الطلاق فيجوز

ان يحمل الخلع على الفسخ على ماقاله الشافعي فلايصح التمسك على المسئلة الاولى اذالمانع من حمله على الفسخ كان لفظ الطلاق وقدانتفى فلايكون بيان الضرورة بيانا * واما فى الثانى فلان الخصم لايسلم اعمية الطلاق على مال من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه فى المسئلتين بل يقول انهما متنافيتان فان قيل رأسا انا لانسلم ان الفاء ههنا للترتيب والتعقيب لم لايجوز ان تكون لمجرد العطف كيف وانه لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب اجيب بانه لو سلم ذلك لكنه ثبت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة وانما اطنبنا الكلام توضيحا للمرام (قوله بجعل الخلع فسخا الخ) انما ذكر هذا دفعا لمايقال ان الفاء متصل باول الكلام عندكم ايضافيلزمكم ترك العمل بالفاء ايضا ووجه الدفع ان اتصاله عندنا ليس كاتصاله عندكم لانا لم نجعل آية الخلع معترضة بينهما كما جعلتم كذلك فيلزم عليكم ترك العمل بالفاء من التعقيب والاتصال بل جعلناها متصلة بأول الآية فصار اتصال فان طلقها بالافتداء كاتصالها بأول الآية وبالعكس (قوله ولذا ايضا واجب الخ) توضيح الباب ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح صحيح لامهر فيه عندنا سواء سكت عن المهر عند العقد او شرط نفيه او سمى عند العقد وشرط رد المرأة من جنسه بأن تزوجها على الف على ان ترد اليه الفاصح ولها مهر مثلها بمنزلة عدم التسمية لان الالف تقابل مثلها فبقى النكاح بلاتسمية وكذا لو تزوجها على حكمها او على حكمه او على حكم رجل آخر فانه فى الجهالة فوق جهالة مهر المثل فيجب مهر المثل الا ان فى الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر مهر المثل او اكثر صح اودونه فلا الا ان ترضى المرأة وفى الاضافة اليها ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز ولو اكثر لا الا ان يرضى الزوج وفى الاضافة الى آخر ان حكم لها بمهر المثل جاز لا بالاقل الا ان ترضى المرأة ولا بالاكثر الا ان يرضى الزوج وفى كل هذه الصور تجب مهر المثل عندنا بنفس العقد سواء زوجت نفسها او اذنت هى لوليها ان يزوجها بلاتسمية المهر او على ان لامهر لها وهى التى تسمى المفوضة بكسر الواو على الصحيح وقد يفتح بمعنى ان وليها فوضها الى زوجها بلامهر وقال الشافعى نكاحها نفسها بلاولى باطل فلا يصح محلا للنزاع ههنا ونكاح المفوضة التى فسرها الشارح صحيح واختلفت الرواية عنه فى لزوم مهر المثل ففى رواية عنه لايجب شئ اصلا قبل الدخول ولا بعده ولاقبل موت احدهما ولابعده وهو الظاهر من عبارة الهداية فانه علله بان

ففى تعليق الفاء بأول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعى ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب على الزوج مهر المثل بالعقد) الصحيح بلاتسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان ليس المهر لها الا التى زوجت نفسها بلامهر لانها لاتكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به

المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه انتهاء وفى رواية اكثر اصحابه عنه انه يجب مهر المثل بالدخول لا بالموت كما لا يجب بالعقد وهى التى اختارها الشارح حيث قال وهو الدخول عنده ووجه الشافعى ماذكرناه من ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه بعد التسمية ولنا قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص وضع لمعنى الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو القصد الصحيح عن المال اى المهر ومعنى الابتغاء هو الطلب والمعنى بين الله تعالى ما يحل لكم مما يحرم ارادة طلبكم بالمال لكنه لما كان سببا العقد الصحيح فسره بالعقد الصحيح فالقول بانفكاك العقد الصحيح عن المال كما ذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص وهو الباء وماذكره قياس فى مقابلة النص فلا يعمل به على انا لا نسلم ان المهر وجوبا ابتداء حقها بل هو حق الشرع وانما يصير حقها حالة البقاء فتملك الابراء دون النفى لان الاصل ان يلاقى التصرف ما تملكه دون مالا تملكه وانما قيد العقد بالصحيح احترازا عن الفاسد فانه لا يجب فيه مهر المثل بنفس العقد بالاتفاق بل يتأخر الى الوطئ وقال فخر الاسلام احل الله تعالى الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد ففى تراخى البدل عن الطلب الصحيح الى الوطئ ابطال لعمل الخاص ولما ورد عليه ان بالتراخى الى زمان الوطئ لا يبطل الطلب والعقد بل انما يبطل التصاقه بالمال عدل عنه الى ما ذكره من ان المراد بالخاص ههنا هو الباء الموضوع للالصاق لا لفظ الابتغاء (قوله وههنا ابحاث) الاول ان التمسك بالآية المذكورة فى المفوضة من اصحابنا لا يصح لانها انما تدل على مشروعية النكاح وصحته بالمال ولا تدل على عدم مشروعيته بلا مال بل هو مسكوت عنه فيها فيتوقف الى قيام دليل آخر على عدم مشروعيته ولم يوجد بل الدليل قائم على مشروعيته بلا مال ايضا وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم * وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقه دل على مشروعية النكاح بلا مال وقد تقرر فى محله ان المطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يحمل المطلق على المقيد عندنا بلا موجب وسيأتى فى بابه ان شاء الله تعالى اذا ثبت هذا فحاصل هذا البحث منع لقوله فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء عن المال ولقوله فالقول بالانفكاك ابطال لعمل الخاص فان قيل ان الآية المذكورة اعنى ان تبتغوا باموالكم تدل بمنطوقها على صحة العقد بالمال وبمفهومها تدل على عدم صحته بلا مال فيصح التمسك بها

وههنا ابحاث * الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد * الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا

لانكم قيد تم وجوب مهر المثل
بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب
المال بالعقد* الثالث ان محصل الاستدلال
هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح
ملصقا بالمال فمقتضى هذا أن لا يكون
الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لأن
يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفى
او سكت عنه * والجواب عن الاول
ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا
اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل
المطلق والمقيد على الحكم المثبت
كما سيأتي وههنا كذلك * وعن الثاني
انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر
بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما
المقيد به تقرره في الذمة هو غير الوجوب
* وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة دل على
تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر
وهو انما يترتب على النكاح الشرعي
فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر
وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها
على ما حملناها عليه (و) لذا ايضا
(بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح
القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار)
دون الحيض (في آية التربص) وهي
قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء

بهذا الاعتبار قلنا مفهوم الخلاف ليس بحجة في الديارات عندنا فان قيل فهو حجة عند الخصم فيصح الزاماله قلنا نحن في مقام تحقيق المذهب لا في مقام الالزام (قوله لانكم قيدتم الخ) فانهم قالوا في الكتب الفقهية ان للمفوضة مهر المثل ان دخل بها الزوج او مات عنها او ماتت هي عنه (قوله فمقتضى هذا الخ) ولا يخفى عليك ان الآية المذكورة ساكتة عن هذا على ما مر فكيف يصح ان يجعل هذا مقتضاها اللهم الا ان يقال انه بناء على مذهب السائل لان مفهوم الخلاف حجة عنده (قوله وههنا كذلك) فان الحادثة في المطلق والمقيد هو النكاح والحكم جوازه وهما دخلا على ذلك الحكم حيث قال في المطلق فانكحوا وفي المقيد ان تبتغوا باموالكم (قوله وعن الثاني) حاصل هذا الجواب الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والمقيد بما ذكر هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب بل نفس الوجوب يثبت بمجرد العقد حتى لو طلقها قبل الدخول لا يلزم مهر المثل بل يلزم المتعة عملا بقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره (قوله على ما حملناها عليه) من انها دليل على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح يعني ان صحة النكاح بدون المال ثابتة بقوله تعالى لا جناح عليكم او تفرضوا لهن عطف على ان تمسوهن فيكون معناه ان طلقتم لهن قبل الدخول او قبل فرض المهر وكذا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فلا بد ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الآية من محمل فحملناه على ما ذكرناه لا على ما ذكره السائل لعدم الحاجة اليه لثبوته بالآيتين المذكورتين (قوله جمع قرء بفتح القاف الخ) كذا في الكشاف وقال في المصباح والقرء فيه لغتان الفتح وجمعه قروء واقرؤ فلس وافلس والضم ويجمع على اقراء مثل قفل واقفال انتهى الظاهر منه ان القرء بالضم لا يجمع على قروء وانما يجمع على اقراء (قوله والمطلقات) اعلم انه لا خلاف في ان القرء كما يطلق على الحيض يطلق على الطهر المتخلل بين الدمين على الاشتراك اللفظي لكنهم اختلفوا في ان المراد به في هذه الآية الطهر او الحيض لبطلان ارادتهما معا فذهب الشافعي ومالك الى ان المراد به الطهر وذهب اصحابنا الى انه هو الحيض لانه لو حمل على الطهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة اما بنقصان او بزيادة لان الطلاق يوقع في طهر عملا بالسنة فان احتسب ذلك الطهر من الاقراء على ما هو مذهب الخصم فحينئذ تكون مدة عدتها قرأين وبعض قرء فينتقص مدلول الخاص اعني ثلاثة آحاد وان لم يحتسب ذلك الطهر من الاقراء لزم الزيادة على مدلولها وذلك باطل فان قيل

(كلاهما)

كلاهما جائز اما النقصان فلقوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد بالاشهر شهران وبعض الثالث واما الزيادة فلانكم قد اوجبتم ثلاث حيض وبعض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام فى الجمع المقترن بثلاثة واشهر ليس كذلك لانه جمع منكر فيكون عاما او واسطة بينهما على مامر* وعن الثانى بما ذكره الشارح بوجهين* احدهما انه لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة وجب اتمام الرابعة ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة لا لاتمام العدة نظيره ان عدة الامة نصف عدة الحرة اعنى حيضة ونصفا لكنا جعلناها حيضتين ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة فان قيل ان الحيضة التى وقع فيها الطلاق لما وجب تكميلها بالرابعة يلزمها التجزئة بالضرورة قلنا ليس المراد عدم التجزئة من حيث المحل بل عدم التجزئة من حيث العدد يعنى لابد من تكميل عدد كل حيضة بحسب عادتها المعروفة وليس الواجب عند الشافعى ثلاثة اطهار سوى الطهر الذى وقع فيه الطلاق كما قلنا فى الحيض حتى يتأتى له مثل ماقلنا فى الحيض ويتخلص من الاشكال بالزيادة لانه يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق على ماصرح به الشارح* وثانيهما ان الكلام فى الطلاق المسنون لا البدعى هذا ماذكروه ههنا والتحقيق انه لا يرد على الشافعى الاشكال بالزيادة لانه لما اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق لم يقل وجوب ثلاثة اطهار غير ذلك الطهر حتى يرد عليه الاشكال بالزيادة كما يرد علينا فى الحيض لعدم اعتبارنا الحيضة التى وقع فيها الطلاق فأوجبنا ثلاث حيض سوى ذلك الحيض بالضرورة فاحتجنا فى التخلص منه الى ذكر من الجوابين واما الشافعى فلا يرد عليه الاشكال بالزيادة كما لا يرد علينا الاشكال بالنقصان وبه يشعر كلام الشارح ايضا حيث قال الطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينتقص العدد عن الثلاثة ثم قال فيما يرد علينا من الاشكال وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة لان الظاهر منه خصوص الاشكال بالنقصان بالشافعى وخصوص الاشكال بالزيادة بما ذكرناه ولنا ايضا قوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان لان الرق انما يؤثر فى تنصيف مافى الحرة لا فى النقل من الطهر الى الحيض فيلحق هذا بيانا بالمشترك الذى فى الكتاب اعنى القرء فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نص فى ان العدة هى الطهر لان اللام فيه بمعنى فى على ماصرح به بعض آخر منهم وعلى التقديرين يقتضى كون العدة هى الطهر لا الحيض والا لزم وقوع الطلاق

وقدا اولها الشافعى بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلاثة بالرأى وذلك لان الطلاق المسنون مايكون فى الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فتنقضى العدة بباقى ذلك وطهرين بعده فينقص العدد عن الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما اولت بالحيض اذيجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قداوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما اذاطلقت فى الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا لماوجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتتجزى حكما على ان الكلام فى الطلاق المسنون وهو الواقع فى الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء فى الثلاثة تدل تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث

فى الحيض قلنا ممنوع بل معناه فطلقوهن لاستقبال عدتهن والالزم ان تتقدم العدة على الطلاق حتى تقطع فيها وهذا باطل (قوله بالرأى) اى المعقول وهو ان التاء فى ثلاثة علامة التذكير فى اسم العدد فيحمل على الطهر لانه مذكر وهذا مع كونه فى مقابلة النص يقال انه بالنظر الى لفظ القرء على ماسيأتى (قوله لان بعض الطهر الخ) دفع لما يقال انا لانسلم انه اذا كان الطهر الواقع فيه الطلاق محسوبا عنده تنقضى العدة بباقى ذلك وطهرين لاثلاثة اطهار وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع مايتخلل بين الدمين لم لايجوز ان يكون اسما للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا فلا يلزم انقضاء العدة بطهرين وبعض بل تنقضى بثلاثة اطهار فأجاب عنه بان الطهر اسم لما يتخلص بين الدمين لا اسم للقليل والكثير على ماذكره القوم والالزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات واللازم باطل ولزم ايضا ان لافرق بين الاول والثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم منه انقضاء العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك على ماذكره فى التنقيح واعترض على كل من الملازمتين بان الطهر حالة مستمرة لايدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لاتتصف باسماء العدد الاعند انقطاعها بالاضداد وكون بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لايستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لايلزم انقضاء العدة بطهر واحد ولا باقل كما ذكره القوم وانما يلزم ذلك لو كان بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث كما ذكره فى التوضيح بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لايكون طهرا واحدا ما لم ينقطع واجيب عنه بان دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء كذلك يتوقف على ابتداء فانه كما لايتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من لثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الال دون الثانى لابد له من بيان (قوله لغة) الظاهر ان يقول شرعا تأمل (قوله اذيجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل) اى سواء وقع الطلاق فى الطهر او فى الحيض اما الاول فظاهر واما الثانى فلما سيأتى (قوله كما يبطل بالنقصان) اى عند السائل هو الشافعى يبطل بالزيادة ايضا اى عندنا وهذا لان الشافعى لما

اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق لم يرد عليه الاشكال بالزيادة وانما يرد بالنقصان كما انه لا يرد علينا بالنقصان وانما يرد بالزيادة لعدم اعتبارنا الحيضة التى وقع فيها الطلاق (قوله ارادان يدفع الخ) والمراد بالاصل مامر من ان الخاص يفيد مدلوله قطعا والايراد من طرف الشافعى ومحمد حاصله ان الخاص لو افاد مدلوله قطعا لما ثبت محللية الزوج الثانى لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لافضائه الى ابطال العمل بالخاص لكن اللازم باطل لانه محلل عندكم فالملزوم مثله وحاصل الجواب منع الملازمة وانما يلزمه لو اثبتنا محلليته بالآية المذكورة لكنا اثبتناها باشارة حديث العسيلة وانما اثبتنا بالآية المذكورة انتهاء الحرمة الغليظة فقط وهو مدلول الخاص توضيح المسئلة ان الرجل او طلق امرأته طلقة او طلقتين وتنقضى عدتها فتزوجت بآخر فطلقها الآخر فتنقضى عدتها منه ايضا وتعود الى الزوج الاول بنكاح جديد فهل يهدم الزوج الثانى الحرمة الثابتة للاول بالطلقة او الطلقتين او لا يهدمها فاختلفت الصحابة فذهب ابن مسعود وابن عمر وابن عباس الى انه يهدمها كما يهدم الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث واختاره ابو حنيفة وابو يوسف وذهب عمر وعلى وابى بن كعب وابو هريرة الى انه لا يهدم حكم مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واختاره محمد والشافعى وزفر والخلاف مبنى على ان الزوج الثانى هل يثبت الحل الجديد او لا يثبته بل هو غاية للحرمة فقط فمن قال انه مثبت له ذهب الى انه يهدم حكم مادون الثلاث كما يهدم حكم الثلاث ومن قال انه غاية فقط لا مثبت ذهب الى انه لا يهدم حكم مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واستدل محمد ومن تبعه بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وجه الاستدلال ان كلمة حتى خاص فى معنى الغاية واثر الغاية فى انهاء ماقبلها لا فى اثبات حكم لما بعدها فلا يفيد الا انتهاء المغيا فلا يثبت بها الا انتهاء الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث لانها المغيا فى تلك الآية لان المراد بالطلاق هو الثالث بخلاف الطلقة والطلقتين حيث لا تنتهى الحرمة الثابتة بهما بالزوج الثانى لعدم كونه غاية لها واما الحل الجديد الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الغليظة فبالسبب السابق اعنى انها من بنات بنى آدم لا بالزوج الثانى والا لزم ابطال العمل بالخاص اعنى حتى ولان اضافة الحكم الى سبب ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى مالم يظهر اثره اصلا فصار كمن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم لما انتهت مدة الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك ولكن بالسبب السابق وهو ملك رقبة الدار

قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرؤ فانه مذكر ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (ومحللية الزوج الثانى) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

لا بانتهاء مدة الاجارة وله نظائر فى الشرع كالصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو الاباحة الاصلية وكتحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والايمان الموقتة تنتهى الحرمة الثابتة بها بالغاية المضروبة ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق واما اشتراط الوطئ فى ثبوت ذلك الحل الجديد فبعبارة حديث العسيلة لا بالآية لان النكاح فيها بمعنى العقد بدليل اضافته الى المرأة لا بمعنى الوطئ فلابد لاثبات اشتراطه فى التحليل من دليل وهو الحديث المشهور فاذا طلق امرأته ثلاث تطليقات وتزوجت بآخر ودخل بها انتهت الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث بمقتضى الآية المذكورة ويثبت له حل جديد عند انتهاء تلك الحرمة ضرورة عدم ارتفاع النقيضين بسبب سابق لا بالزوج الثانى لما ذكرناه واذا طلقها طلقة او طلقتين فتنقضى عدتها وتزوجت بآخر ودخل بها لا تنتهى الحرمة الثابتة بالطلقة او الطلقتين لان الزوج ليس بغاية لها حتى تنتهى به وانما هو غاية للحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث لما تقدم من ان المراد بقوله فان طلقها هو الطلاق الثلاث فاذا لم تنته تلك الحرمة بالزوج الثانى كانت باقية بعده كما كانت قبله واذا كانت باقية لا يثبت له حل جديد بل انما تحل له بعد زوج آخر بطلاق بقى من الطلقات التى ملكها بالنكاح الاول من الطلقة او الطلقتين حتى لو طلقها الزوج الاول بعد العود اليه طلقة او طلقتين صارت مطلقة له بثلاث تطليقات وقال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف ان انتهاء الحرمة الغليظة ثبت بالآية المذكورة عملا بالخاص ومحللية الزوج الثانى ثبتت باشارة حديث العسيلة واشتراط الوطئ فى التحليل ثبت بعبارته وانتهاء الحرمة الخفيفة ثبت بدلالة حديث اللعن على ما سيأتى واثبات الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الخفيفة ثبت ايضا باشارة حديث العسيلة او بدلالة حديث اللعن فلا يلزم باثبات محللية الزوج الثانى ابطال العمل بالخاص على مازعمه محمد وانما يلزم ذلك لو اسندنا محلليته بالآية المذكورة لكنا اسندناها باشارة الحديث المشهور فان قيل قد تقدم ان اسناد الحكم الى سبب ظهر اثره مرة اولى من اسناده الى مالم يظهر اثره فاسناد الحل الجديد الى سبب سابق كما قاله محمد اولى من اسناده الى الزوج الثانى فلا يكون الزوج الثانى محللا حتى يقال ان كونه محللا ثابت بالحديث لا بالكتاب فلا يلزم ترك العمل بالخاص بل هو منهى للحرمة الغليظة فقط وانما المحلل هو السبب السابق قلنا لو كان كذلك لزم ابطال اشارة النص بالرأى وفيه ترجيح المرجوح وتقيح

البحث انهم اتفقوا على ان الزوج الثانى هادم للحرمة الغليظة وعلى اشتراط الوطئ فى التحليل للزوج الاول وعلى ان ثبوت ذلك الشرط بعبارة حديث العسيلة واختلفوا فى كونه مثبتا للحل الجديد فى الحرمة الغليظة والخفيفة وفى كونه هادما للحرمة الخفيفة وفى مثبت الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الغليظة فقال ابو حنيفة ومن تبعه انه مثبت للحل الجديد عند انتهاء الحرمتين وهدم لهما وقال محمد ومن معه انه ليس بمثبت للحل الجديد اصلا بل مثبته هو السبب السابق وليس بهادم للحرمة الخفيفة بل هو باقية كما كانت اذا عرفت هذا ففى كلام الشارح مناقشات فى مواضع على ما سيظهر لك (قوله واحدا كان او اكثر) ينبغى ان يراد بالاكثر هو الاثنان وهو اقل مرتبة وذلك لان محل الاختلاف بين الفريقين هو الطلقة الواحدة او الطلقتان واما كونه هادما لحكم الثلاث فمتفق عليه بينهما (قوله انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا) اى لو هدم الزوج الثانى حكم الطاقة والقطلتين على ما هو محل النزاع وفى هذه الملازمة نظر لان كونه هادما لحكم مامضى من الطلاق لا يستلزم كونه مثبتا لحل جديد عند محمد الا ترى انه قال ان الزوج الثانى هادم لحكم الطلقات الثلاث ولم يقل انه مثبت لحل جديد بل اسند الحل الجديد الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الى سبب سابق لا الى الزوج الثانى وما ذكره فى بيانها من قوله وهدمها لا يكون الا باثبات الحل مسلم لكنه لا يثبت تلك الملازمة اذ لا يلزم من استلزام هدم الحرمة ثبوت الحل الجديد كون المثبت له هو الزوج الثانى لجواز ان يكون هو السبب السابق على ماهو كذلك عند محمد لان مذهبه ان الهادم للحرمة الغليظة هو الزوج الثانى والمثبت للحل الجديد هو السبب السابق لا الزوج الثانى فالاولى فى الاستدلال لمحمد ان يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم كونه غاية فيه لكنه ليس بغاية فيه او يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم وجود الغاية بدون المغيا واللازم باطل والمزوم مثله (قوله واما بطلان اللازم الخ) لا يقال المراد باللازم ههنا كون الزوج الثانى مثبتا لحل جديد فيما دون الثلاث على ماهو الغرض فلا نسلم انه لو اثبت حلا جديدا فيما دون الثلاث لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح لانه ليس بغاية فيما دون الثلاث حتى يلزم ذلك وانما هو غاية فى الثلاث لانا نقول انه لو اثبته فيما دون الثلاث لزم اثباته فى الثلاث ايضا اذ لا قائل بالفصل ولذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله انه مثبت للحل الجديد فيهما واذا لزم اثباته فى الثلاث لزم ترك العمل به بالضرورة بالنسبة الى الثلاث ففى كلامه

اختلفوا فى ان الزوج الثانى هل يهدم حكم مامضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثانى واختاره محمد والشافعى وزفر وجه الثانى انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل فالمزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات حل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص فى الغاية واثر الغاية فى انهاء ماقبلها لا فى اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق

وهو كونها من بنات بنى آدم خالية
من المحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه
بعد وجود المغيا وهو الثلاث لاقبله
فلا يكون هادما لمادونها والمطلوب
ذلك كما لو حلف لايكلمه فى رجب حتى
يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت
حتى لو كلمه فى رجب قبلها حنث ونحن
نقول فى اثبات حقية اللازم محللية
الزوج الثانى اى اثباته الحل لم يثبت
بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ماذكره بل
(باشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة
رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام
ان رفاعة طلقنى ثلاثا فزوجت بعبد
الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا
واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال
عليه السلام اتريدين ان تعودى الى
رفاعة فقالت نعم فقال النبى عليه السلام
لاحتى تذوقى من عسيلته ويذوق من
عسيلتك وهذا الحديث عبارة فى اشتراط
وطئه فى التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتى
ان شاء الله واشارة الى كونه محللا لانه
عليه السلام غيى عدم العود وهو
الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق
فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود
فاذا انتهى يثبت العود اذلا واسطة
وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل
الثابت بالسبب السابق فيستند الى
الذوق بالضرورة

حذف وقصر مسافة تأمل وقوله فالزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة
اى فى الطلقات الثلاث وكذا قوله وانما يثبت الحل بالسبب السابق فى الطلقات
الثلاث لافيما دونها لان محمدا لم يقل بثبوت الحل الجديد فيما دون الثلاث
اصلا وانما يقوله فى الثلاث ويسنده الى السبب السابق على مامر مرارا
(قوله من المحرمات) من القرابة والرضاع والمصاهرة (قوله وهو الثلاث)
وذلك لان المراد بالطلاق فى قوله تعالى فان طلقها فلاتحل له هو الطلاق
الثالث (قوله لاقبله) وذلك لان وجود الغاية قبل المغيا لغو مما لاعبرة به
فلايكون هادما لحكم مادون الثلاث (قوله لغت) لماذكرناه من ان وجود
الغاية قبل المغيا لغو (قوله قبلها) اى قبل الاستشارة (قوله حنث)
لوجود شرط الحنث وهو التكلم فى رجب قبل الاستشارة لابيه (قوله
الزبير) بفتح الزاى لاغير على مافى الكشف (قوله تذوقى من عسيلته الخ)
العسيلتان كنايتان عن العضوين المعهودين لكونهما مظنتى الالتذاذ
وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وفى ذكر الذوق وتصغير العسيلة
اشارة الى ان الانزال ليس بشرط فى التحليل لانه شبع ومبالغة فى الوطئ وهو
الشرط فيكون زائدا عليه فلا يثبت بماثبت به الاصل بل لابد له من دليل مستقل
ولادليل عليه بل الشرط هو الدخول والايلاج (قوله واشارة الى كونه
محللا الخ) توضيحه ماذكره صاحب الكشف حيث قال وفى ذكر رسول الله عليه
السلام العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتريدين ان
تنتهى حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك لانه غيى عدم العود الى
ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لامحالة لان حكم مابعد الغاية يخالف
ماقبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ذلك ولابد له من سبب وقد ثبت بعد
الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة
وسببه كونها من بنات بنى آدم الا ان حكمه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا
انتهت الحرمة المعترضة امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق واما العود
فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعض الاصابة فيكون حادثا به انتهى واعترض
عليه فى التقرير بانا لانسلم ان العود لم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة بل كان ثابتا
وسببه سبب الحل الاصلى ولهذا لوكانت مطلقة بتطليقتين كان له العود الا انه
تخلف حكمه عنه باعتراض الحرمة الغليظة كما فى الحل فالاولى فى وجه الاشارة
ان يقول انه عليه السلام سأل عن العود الى الزوج الاول قبل انتهاء الحرمة

(والعود)

والعود اليه مع قيام الحرمة لو لم يكن هنا تحليلا لما جاز السؤال عنه لانه طلب ماليس بمشروع وهو على الشارع محال وانما قال ان الحرمة قائمة لانه عليه السلام لما سمع اتهامها اياه بالعنة وكان عنده عليه السلام من الشرع ان الحل لايثبت بدون ذوق العسيلة ولم يحصل ذلك كانت الحرمة باقية لامحالة وفي السؤال عن العود مع بقائها دليل على انه تحليل اذا عرفت هذا ففي قوله ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق نظر تأمل (قوله فظهر الفرق الخ) فيه انه انما يظهر الفرق بينهما لو استفيد كون الزوج الثاني محللا من حتى التي في الحديث ولكنه ليس كذلك لانه انما استفيد من اشارة الحديث على ماترى وحتي انما تفيد في الآية والحديث انهاء ماقبلهافقط (قوله فانه عبارة في ذمهما الخ) قيل ان المحلل حقيقة فمن يثبت الحل كالمحرم حقيقة فمن يثبت الحرمة فثبت له هذه الصفة بعبارة وردبان الكلام لم يسق له فيكون اشارة في اثبات تلك الصفة اشارة ظاهرة والحديث الاول يكون اشارة غامضة ثم خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح وخساسة المحلل له بمباشرة ماينفر عنه الطباع السليمة من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها (قوله بدلالة الحديث الثاني) لايخفى عليك ان هذه الدلالة ثابتة في الحديث الاول ايضا الا انه لما كانت اشارة الاول غامضة واشارة هذا ظاهرة اضاف الدلالة اليه دون الاول فان قيل انه انما افاد باشارته كونه مثبتا للحل على مامر لا كونه هادما قلنا لما استلزم كونه هادما كونه مثبتا للحل ذكر ههنا كونه هادما (قوله فان قيل) نقض للمقدمة المطلوبة وهي انه لو كان هادما للحرمة الخفيفة لكان مثبتا للحل هنا ايضا فاذا اثبت الحل هنا يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت قبله لعدم زواله لانه لايزول الا بالطلقات الثلاث وحاصل الجواب انا لانسلم لزوم اثبات الثابت وانما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه اعني مادون الثلاث الحل الكامل ابتداء لكن اثباته ذلك ممنوع بل انما يثبت كمال الحل الثابت قبله وزيادته لان كمال الشئ غيره فيحتاج في اثباته الى دليل فلايلزم اثبات الثابت وكل من الحل والحرمة مما يقبل الزيادة والنقصان والقوة والضعف كما قالوا في الظهار واليمين المكررة ولو سلم انه مثبت للحل الكامل ابتداء فيما دون الثلاث بناء على ان الثابت من الحل قبله كامل ايضا الاناقص لان زوال الطلقة او الطلقتين لايؤثر في زوال الحل الثابت كاملا اصلا لان زوال الحل معلق بزوال الطلقات الثلاث والحكم لايتوزع على اجزاء الشرط والعلة بل هو باق مع بقاء

فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث (و) باشارة (حديث اللعن) وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة لهما لانه عليه السلام مابعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى هدم الزوج الثاني حكم (مادون الطلقات الثلاث بدلالة الحديث (الثاني) فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين

وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لايخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون دخول الزوج الثانى شرطا فى محاليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لا بحتى تنكح) متعلق بجميع ماسبق اما ان المحالية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لاتسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى فى النكاح والزوج وذلك لانا لانسلم انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه

جزء من العلة لكن لانسلم استحالته وانما يستحيل ان لو اجتمع الحلان معا لكنهما لايجتمعان لانه لما اثبت الحل الكامل الجديد انتفى الحل الاول بالكلية لعدم الفائدة فى بقائه كما اذا عقد البيع بالف ثم جدده بانقص منه او اكثر او بمثله يصح الثانى وينفسخ الاول بالكلية اقتضاء لعدم الفائدة فيه فعلى هذا ففى قوله اذا اجتمع الاصل والزائد نظر لان الحل الثانى على هذا التقدير ليس بزائد على الاول بل هو حل كامل مستقل مثل الاول تأمل فان قيل اذا كان الحل الاول باقيا بكماله فالحاجة الى اثبات الحل الجديد حتى احتجنا الى القول بانتفاء الحل الاول بعد ثبوت الحل الثانى قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدته لابد من اعتباره وقد وجد السبب وهو الزوج الثانى وفى اعتباره فائدة وهى ان لاتحرم على الزوج الاول الا بثلاث تطليقات مستقلات بخلاف الحل الاول فانه وان كان كاملا ايضا لكنه يزول بتطليقة او تطليقتين فاذا كان فى اعتباره هذه الفائدة يجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار فان المنع عن الفعل وان تم بالاول لكنا اعتبرنا الثانى ايضا لما فيه من الفائدة اعنى تكرر التكفير وكما اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح بانه صحيح لافادته ملك التصرف فيه والى هذا الجواب اشار بقوله لما فيه من الفائدة فان قيل اذا وجب اعتباره يلزم ان يملك اربعا او خمسا من الطلاق ثلاثا بالنكاح الحادث بعد الزوج الثانى لاثباته حلا كاملا وواحدة او ثنتين بالاول اجيب عنه بانه لما وجب اعتبار الثانى لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث انتفى الاول بالكلية واليه اشار بقوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث (قوله لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب) وذلك لان الكتاب اقتضى كون الزوج الثانى غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لامنافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشئ كما يكون بثبوت نفسه يكون بثبوت ضده ايضا والحديث اثبت ماسكت الكتاب عنه وهو كونه مثبتا للحل فيجب العمل به لانه مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وما ذكره الشارح من انه خبر واحد يجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه ليس بصواب لان خبر الواحد لايجوز به الزيادة على الكتاب (قوله على مطلوبنا) اعنى محالية الزوج الثانى (قوله على مطلوب متفق عليه) اعنى اشتراط دخول الزوج الثانى فى التحليل (قوله فظاهر مما سبق) حيث قال فى المتن ان الاول باشارة الحديث والثانى بدلالته (قوله كما اختاره المتأخرون) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب

(على)

على اشتراط الوطئ فى التحليل ثم اختلفوا فى انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور من المتأخرين الى انه ثابت بالسنة المشهورة وذهب المتقدمون الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة فى الوطئ فيحمل عليه الا انه اسند الى المرأة حيث قال حتى تنكح مع انها لا تسمى واطئة بل تسمى موطوءة باعتبار التمكين للوطئ كما اسند الزنى الذى هو الوطئ الحرام اليها باعتبار التمكين فيكون الاسناد مجازيا كما فى قولك نهارك صائم وليلك قائم ولا يصح ان يحمل على العقد لان قوله زوجا يأباه لان المرأة لا تزوج نفسها وجها لانه تحصيل الحاصل فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ حتى لا يحل له الوطئ بلا نكاح وفى هذا تقليل للمجاز حيث لا مجاز فيه الا فى الاسناد بخلاف الحمل على العقد فان فيه مجازين احدهما حمل النكاح على العقد والثانى المجاز بالاول فى الزوج فالحمل على الوطئ اولى تقليلا للمجاز وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة لغوية فى الوطئ لكن حمله على العقد اولى لانه وان كان مجازا لغويا فى العقد حقيقة شرعية فيه وحمل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى من الحمل على الحقيقة اللغوية وعلى تقدير كونه مجازا شرعيا فالحمل عليه اولى ايضا بقرينة اضافته الى المرأة لان النكاح المضاف الى المرأة لا يراد منه الا العقد وانما يجوز ارادة الوطئ منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطئ انما يتصور منه لا من المرأة ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وليس كذلك واما اضافة الزنى اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطئ الحرام من الرجل ولهذا لا يصح نفى الزنى عنها اذا زنت وعلى تقدير ان يراد معه التمكين للوطئ لا يحصل المقصود اعنى اثبات كونه محللا بالآية لان الحل متعلق بالوطئ الذى هو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكين لا محالة فلا يحصل المقصود فيضطر بالاخرة الى الاثبات بالسنة على ان فى الحمل على العقد واثباته بالسنة اعمال الدليلين جميعا اعنى الكتاب والسنة فكان هذا اولى لان اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما ولهذا اختار اصحابنا هذه الطريقة دون طريقة المتقدمين ومما ذكرناه ظهر شرح كلام الشارح الان فى قوله لا نسلم انه مجاز فى العقد بحثا لانه ان اراد لا نسلم انه مجاز لغوى فلا يتم التقريب بين المنع والسند وان اراد لا نسلم انه مجاز شرعى فلا يناسب ما قبله لان المذكور فيما قبله

هو المجاز اللغوى وكذا ان اراد الاعم منهما فالاولى ان يسقط عنوان المنع ويقول وذلك انه وان كان مجازا لغويا فى العقد الا انه حقيقة شرعية فيه على ماذكرناه (قوله فارتكابهما) اى ارتكاب المجازين اللغويين اولى من ارتكاب مجاز واحد اعنى فى الاسناد (قوله قيل وبطلان الخ) اعلم ان اصحابنا جعلوا من فروع العمل بالخاص قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا وقالوا احكم السرقة قطع يبطل عصمة المال المسروق وينفى ضمانه عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلف خمر المسلم فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعى ان القطع لا ينفى ضمان المال بل المال فى حق الضمان كالم يكن قطع واستدل عليه بأن الله تعالى امر بالقطع فى قوله تعالى فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان فيه اصلا لا صريحا ولا دلالة لان القطع خاص فى معنى الابانة والتفريق ولا دلالة فيه على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصودا لان القطع شرع زاجرا بطريق العقوبة والضمان شرع جبرا وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة واستحقاقا لان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الآخر العبد فاذا اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما وهو القطع ثبوت الآخر ولا انتفاؤه وهو الضمان انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب العمل به فمن قال بأن القطع يوجب ابطال العصمة وانتفاء الضمان عن السارق لا يكون عاملا بهذا الخاص بل يكون هذا زيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه فقد وقعوا فيما ابوا عنه الزيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد ونحن نقول انا لم نثبت ابطال العصمة وانتفاء الضمان بالرأى ولا بخبر الواحد حتى يلزمنا الوقوع فيما ابينا بل اثبتناه باشارة نص مقارن بذلك الخاص اعنى جزاء واشارته الى ذلك الابطال على وجهين احدهما انه مطلق والجزاء المطلق فى معرض العقوبات يراد به الكامل اعنى ما يجب حقا لله خالصا فى مقابلة افعال العباد فكان وجوب القطع حق الله على الخلوص حتى لم يتقيد بالمثل كما تقيد به ما يجب حقا للعبد كالغصب والقصاص ولم يملك المسروق

ولو سلم فاسناد الوطء اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضرب بخلاف الزنى فانه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فارتكابهما أولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة) المال (المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا)

(منه)

منه العفو بعد الوجوب ولا الخصومة بدعوى الحد ولا يورث عنه وما يجب حقا لله تعالى خالصا انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى خالصا ليكون الجزاء على وفق الجناية فكمال الجزاء دل على كمال الجناية وكمالها انما يكون بان تكون الحرمة لمعنى فى ذاته كحرمة شرب الخمر والزنى لا لحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره مباحا فى ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير والوطئ فى حال الحيض فالله تعالى لما جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص حتى صح بذل العبد واباحته ويجب الضمان له ثم اوجب الجزاء الكامل وهو القطع بسرقته حقا لنفسه على الخلوص عرفنا بالضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه من العبد لضرورة التوافق بين الجزاء والجناية واذا استخلصها لنفسه لم تبق للعبد اصلا لان الحرمة الواحدة لا تتجزى فصار كالعصير اذا تخمر فانه صار محترما قبل التخمير للعبد على الخلوص ثم استخلص حرمته بعد التخمير لله تعالى ولم يبق للعبد حرمة اصلا وكالارض التى تتخذ مسجدا فانه استخلص لله تعالى ولم يبق للعبد حق اصلا وهذا معنى قول فخر الاسلام ومن ضرورته تحويل العصمة اليه واذا تحولت العصمة الى الله تعالى لم تبق للعبد اصلا وهو معنى قولنا ان القطع يبطل العصمة على العبد ويرفع الضمان عنه وثانيهما ان لفظ الجزاء يدل لغة على كمال المشروع وهو القطع فيدل على كمال الجناية للتوافق بينهما وكمالها لا يكون الا باستخلاصها لله تعالى على ما مر واستخلاصها لله تعالى يستلزم انتقال العصمة من العبد الى الله تعالى وهو معنى ابطال العصمة من العبد لان الحرمة واحدة لا تتجزى بمحلين ولا فرق بين الوجهين الا ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثانى استدلال بمعناه اللغوى وحاصلهما يرجع الى الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية وكمالها يقتضى الانتقال من العبد الى الله تعالى بالكلية بكون الحرمة واحدة ولهذا اختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الوجه الاول وترك الثانى لعدم الاحتياج اليه فان قيل لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى بوجود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما فى قتل الصيد المملوك فى الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمى ووجوب الدية مع الكفارة اجيب بان محل الحرمة وهى العصمة متحدة فتتحد الحرمة ايضا وقد انتقلت العصمة الى الله تعالى لضرورة الاستخلاص لله تعالى تحقيقا لصيانته على العبد لحفظ ماله فكذلك الحرمة وبعد الانتقال

الى الله تعالى لذلك المعنى لم يبق معنى للعبد يضاف اليه وجوب الضمان بخلاف
جزاء الصيد لانه لم يجب لحق العبد فى الصيد بل لحق الحرم او الاحرام بدليل انه
يجب فى الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يجب لحق العبد وجب ضمان القيمة
بالجناية على مال الغير وكذلك شرب خمر الذمى فان الحد لم يجب لحق الذمى بل
لحق الله تعالى واذ لم يجب لحقه وجب الضمان جبر الحقه وكذلك الكفارة
لم تجب لحق العبد بل لحق الله تعالى فوجبت الدية لحق العبد والحاصل ان القطع
وان كان قد وجب حقا لله تعالى خالصا الا انه شرع حفظا لحق العبد فلا يجب
الضمان بعده لحق العبد بخلاف الامور المذكورة لا يقال ان الملك شرط لانعقاد
السرقة موجب للقطع كما شرطت العصمة حتى لا يقطع النباش لتحقق الشبهة
فى الملك وقد تحقق عندكم ان وجوب القطع لا يقتضى نقل الملك الى الله تعالى بل
الملك يبقى للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد اذا كان قائما بعينه فكذا
يجوز ان لا يقتضى نقل العصمة الى الله تعالى حتى يثبت له ولاية التضمين ان كان
هالكا وهذا لان كونهما شرطا يقتضى شمول الوجود او شمول العدم واذا لم يكن
الاول بناء على ما تحقق عندكم تحقق الثانى لانا نقول اشتراط الملك ليس لعينه
وانما هو لتحقيق العصمة التى هى محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على
الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة
لا تتحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه
لتحقق العصمة لا لذاته فلا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى انتقال الملك
ايضا لان الضرورة وهو تحقق الجناية الكاملة للجزاء الكامل قد اندفعت به
وذلك كالعصير اذا تخمر بقى الملك لصاحبه وان انتقلت العصمة الى الله تعالى
فان قيل ان الملك لما كان شرطا للعصمة والعصمة قد انتقلت الى الله تعالى ينبغى
ان لا يشترط فيه الدعوى من المالك اعنى المسروق منه ويثبت بالبينة من غير دعوى
كسائر حقوق الله تعالى كالزنى وشرب الخمر اجيب عنه بان تعين الملك فى الدعوى
ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصومته عند الامام فان السرقة
هى الجناية على مال الغير ولا تتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المال
المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصومته واثباته فكانت الدعوى شرطا
لاثبات محل الجناية لا غير حتى لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولى
الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والمضارب والمرتهن حتى لم يجب
القطع بدعوى هؤلاء فان قيل فعلى هذا يلزم وجود العصمة بدون الملك

(وقد)

قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم فى الذى ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى ان كان هكذا لايحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام لاغرم على السارق بعد ماقطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه واذ لايجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الشافعى والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لايخلو عن اضطراب ولذا قال قيل

وقد تقدم ان الملك شرط للعصمة قلنا ان هؤلاء يملكون يدا وان لم يكن رقبة والثابت الذى شرط للعصمة اعم منهما فان قيل ان العصمة لو انتقلت الى الله تعالى كما فى الخمر لوجب انتفاء القطع كما فى سرقة الخمر قلنا ان شرط القطع عصمة المسروق قبل السرقة وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف الخمر فانها ليست بمعصومة قبل السرقة (قوله فانى يكون الخ) بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفى اى لايكون ابطال عصمة المال عملا به (قوله فقد وقعتم فى الذى ابيتم) فان تقدم معناه وكذا شرح باقى كلامه (قوله سكت عنه النص الخ) فان قيل ان العبرة لآخر الكلام ان كان فى آخره مغير وقد وجد المغير ههنا وهو قوله جزاء فالنفس لم يكن ساكتا عنه مع وجود المغير قلنا ان الشافعى لم يقل بالمغير ههنا فيكون النص ساكتا عنه عند الخصم فيصلح الزاما له (قوله فان قيل النص الخ) حاصله انا لو اثبتنا بطلان العصمة بالحديث بناء على سكوت النص عنه لزم ان يكون ماجعله النص كل الموجب للسرقة اعنى القطع بعض الموجب بخبر الواحد وذا لايجوز ايضا وانما جعله النص كل الموجب لانه تعالى قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ومن القاعدة المقررة ان ترتب الحكم على المشتق يقتضى علية المشتق منه فكانت السرقة هى العلة والحكم هو القطع لا امر آخر والا لذكره ايضا وحاصل الجواب انا لانسلم ان ما اثبته الحديث وهو انتفاء الضمان من موجب السرقة بل موجبها هو الضمان والا لزم الفساد وهو ان يترتب على العلة نقيض مقتضاها وههنا العلة هى السرقة ومقتضاها الضمان فلو ترتب عليه انتفاء الضمان يلزم الفساد فى الوضع وهو باطل ولايلزم من اثباته بالحديث كونه من موجب السرقة ولو سلم انه من موجبها ولكنه لايلزم منه كون ماجعله النص كل الموجب بعض الموجب لانه ان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا فاستفادة كون كل الموجب هو القطع منه باعتبار اشارته لاباعتبار كونه خاصا لمعنى مخصوص اعنى الابانة والكلام فيه بل هو باعتبار كونه خاصا ساكتا عنه فيجوز اثبات ماسكت عنه الخاص باعتبار خصوصه بالحديث من غير لزوم المحذور المذكور اعنى كون ماجعله النص كل الموجب بعض الموجب لكنه يرد عليه ان كون القطع كل الموجب لو استفيد من اشارة فاقطعوا لم يحتج فى ابطال العصمة الى الاستدلال باشارة قوله جزاء وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الشافعى لانه لم ينقل عنه اعتبار جزاء فيما نحن فيه وقوله بالاشارة وجهها ان السكوت من

الشارع فی محل البیان یفید الحصر فسکوته عن القطع یفید الانحصار فیه (قوله لان المطلوب به) ای المطلوب باستعانته علی ماسیأتی عند تفسیر قوله طلب به (قوله وبالنهی عدمی) ای عدم امر وجودی بمعنی ترکه لا مطلق العدم لان مطلق العدم لایطلب (قوله والاول اشرف) فیه انه ان اراد ان الوجودی المطلوب بالامر اشرف من العدمی المطلوب بالنهی فممنوع لان کلا من هذین المطلوبین حکم تعلق به الخطاب فلا تتصور بینهما الاشرفیة من حیث انهما مطلوبان بالخطاب وان اراد ان مطلق الوجودی اشرف من مطلق العدمی فهو مسلم لکن کون هذه الاشرفیة من اسباب التقدیم ههنا ممنوع وقد یقال ان حسن المطلوب بالامر ذاتی لان الشیء مالم یکن حسنا لایؤمر به ولذا قلنا الشیء حسن فامر به وحسن المطلوب بالنهی اعنی ترک الفعل عارضی لان الفعل مالم یکن قبیحا لاینهی عنه ولذا قلنا قبح فنهی عنه فکان الترک المطلق بالنهی حسنا باعتبار قبح الفعل لان ماقبح فعله حسن ترکه ولاشک ان الحسن الذاتی اشرف من الحسن العرضی فلذا قدم وقد یقال ان ماثبت بالامر وهو الوجوب اول مایتعلق بالمکلف لان اول مایجب علی العبد معرفة الله تعالی او النظر لمعرفة الله تعالی علی ماعرف فی الکلام فیکون الامر اقدم علی الغیر (قوله ولانه اول مرتبة الخ) یعنی ان الکلام الازلی معنی واحد قائم بذاته تعالی فی الازل لاتعدد فیه ولا تکثر اصلا وانما یتکثر فیما لایزال باعتبار تعلقه فان تعلق بما حسن فعله فهو امر وان تعلق بما قبح فعله فهو نهی وان تعلق بما یخبر عنه فهو خبر وان تعلق بما یستفهم عنه فهو استفهام وکذا الحال فی کونه ماضیا ومضارعا فاول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلقات من انواع هذه المراتب هی مرتبة الامر فان ذلک الکلام الازلی یتعلق ابتداء بوجود زید بخطاب کن وهو امر ثم یتعلق بعد وجوده تعلق النهی والاستفهام والاباحة والاجبار بحسب الاقتضاء (قوله اذ الموجودات کلها الخ) هکذا وقع فی السراج الهندی وفیه نظر لان الموجودات کلها انما وجدت عندنا بصفة التکوین وخطاب کن انما هو عبارة عن سرعة الحصول بسهولة وماذکره انما یستقیم علی مذهب الاشعری واصحابه فانهم لما نفوا التکوین الذی اثبتناه اعنی مبدأ الاخراج وقالوا انه عین المکون لم یمکنهم القول بتعلق المکونات بالتکوین فقالوا ان المکونات متعلق بخطاب کن وانها وجدت بهذا الخطاب وقد ذکرنا بطلان قولهم فی علم الکلام ویمکن توجیهه بحمل کلامه علی مذهب فخر

(ومنه) ای من الخاص (الامر) قدمه علی النهی لان المطلوب به وجودی وبالنهی عدمی والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الکلام الازلی اذ الموجودات کلها وجدت بخطاب کن علی ماهو المختار فیکون مقدما علی سائر المراتب وقدمهما علی غیرهما اذ بهما یثبت اکثر الاحکام وعلیهما مدار الاسلام وبمعرفتهما یتمیز الحلال من الحرام

الاسلام من الموجودات متعلقة بمجموع صفة التكوين وخطاب كن وهو مذهب ثالث ومنه الامر اى ماصدق عليه لفظ الامر لان المراد ههنا مسمى هذا اللفظ لا نفس هذا اللفظ (قوله وهو) اى مسمى لفظ الامر لان المقصود تعريفه باعتبار مسماه مثل افعل واضرب واقتل وغيرها واعلم ان لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص بالاتفاق وقد يطلق على التلفظ بذلك القول وقد يطلق على الفعل ايضا والاكثر على انه مجاز فيه وقيل بطريق الاشتراك اللفظى بينهما وقيل بطريق الاشتراك المعنوى على ماسيأتى تفصيله وقد يطلق على الطلب ولذا عرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كف ثم اختلفوا فى تعريف الامر الذى بمعنى القول المخصوص بتعريفات مزيفة على ماسنبينه فعرفه المصنف بتعريف جديد ينطبق على القول بانه حقيقة فى القول المخصوص كما ترى فاحترز بذكر اللفظ عن نحو الفعل والاشارة لعدم كونهما امرا عندهم وقس عليه باقى قيوده ومعنى الاستعانة باللفظ فى اوامر الله بالنسبة الى المخاطبين لا بالنسبة الى الله تعالى (قوله الفعل) يصح ان يراد به المعنى المصدرى وان يراد به الحاصل بالمصدر (قوله لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة) خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يأمر الله تعالى بشئ ولا يريد وجوده فانه امر فرعون بالايمان واراده منه لكنه لسوء اختياره لم يأت به قلنا لو كان الامر بالشئ متوقفا على الارادة لوقعت المأمورات كلها بالامر ولم يوجد كفر وعصيان اصلا واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان المراد لا يتخلف عن الارادة لانها صفة تخصص الفعل بوقت حدوثه فلا يتخلف عنها فلو توقف الامر على الارادة لم يوجد الامر بدونها واذا وجدت الارادة وجد المأمور المراد وبيان بطلان اللازم ان الله تعالى امر الكفار الذين ماتوا على الكفر بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يقع منهم الايمان والطاعة فلو كان مرادا لوقع فان قيل انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة باختيارهم فعدم الايمان والطاعة منهم لعدم اختيارهم لا لعدم ارادة الله تعالى حتى لو اختاروا لوقع البتة لعدم تخلف مراد الله تعالى عن ارادته قلنا لما وقع منهم الكفر والعصيان علم انهما مراد الله تعالى فلو كان الايمان والعصيان مراد الله تعالى ايضا لزم جمع النقيضين فى الارادة وهو باطل فان قيل لو تعلقت الارادة بكفرهم يستحيل وجود الايمان منهم لعدم تخلف المراد عن الارادة وعدم اجتماع النقيضين فيكون الامر بالايمان والطاعة تكليفا بالمحال قلنا كون الشئ محالا

(وهو لفظ) احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب به الفعل

فيدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به الصيغ المستعملة فى الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتى (بوضعه) حال من به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه اولغيره

بالغير اعنى من حيث تعلق ارادته تعالى وعلمه لا يمنع امكانه الذاتى ولا يخرجه الى الامتناع الذاتى فيصح التكليف بالنظر الى الامكان الذاتى وتمام تفصيله سيأتى فى بحث تكليف مالا يطاق (قوله فيدخل فيه الصيغ الخ) اعلم انه لاخلاف بينهم فى ان صيغة الامر تستعمل فى ستة عشر معنى* الوجوب نحو اقيموا الصلاة *والندب نحو فكاتبوهم *والارشاد نحو واشهدوا اذا تبايعتم والفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا *والاباحة نحو واذا حللتم فاصطادوا* والتأديب نحو كل مما يليك وهو اخص من الندب فان كل تأديب مندوب بلا عكس كلى* والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالا* والاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين *والتهديد نحو اعملوا ماشئتم* والتسخير نحو كونوا قردة اى انقلبوا اليها* والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله *والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم *والتسوية نحو اصبروا اولا تصبروا *والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا والتمنى نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلى *والتكوين نحو كن فيكون *والاحتقار نحو قوله تعالى القوا ما انتم ملقون وهو قريب من الاهانة هذا ولا فى انها مجاز فى غير الوجوب والندب والاباحة والتهديد من المعانى المذكورة لان كلها سوى هذه الاربعة لا يستفاد من مجرد صيغة الامر بلا قرينة بل يحتاج الى القرينة واختلفوا فى هذه الاربعة فقال بعضهم انها مشتركة بين هذه الاربعة وبعضهم بين الوجوب والندب والاباحة وبعضهم بين الايجاب والندب وهم الواقفية والجمهور على انها حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه على ما سيأتى ولهذا اخرجها عن تعريف الامر لعدم كونها امرا حقيقة عند الاصوليين (قوله او اظهار التواضع) فعلى هذا يكون الامر حقيقة على ما صرح به فى فصول البدايع تأمل (قوله والمشهور فى التعريف) اى تعريف لفظ الامر المراد به المسمى اعلم انهم اختلفوا فى تعريف الامر الذى هو بمعنى القول مرادا به المسمى فعرفه بعضهم بأنه قول القائل لمن دونه استعلاء افعل وقد زيفه وعرفه بعضهم بانه القول المقتضى طاعة المأمور باتيان المأمور به واعترض عليه بلزوم الدور لانه اخذ فيه المأمور والمأمور به المتوقفان على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وكذا الطاعة تتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا فيلزمه الدور وعرفه بعضهم بانه اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويرد عليه ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى بطريق التساوى والشفاعة لزم ان لا يكون امرا مع انه امر وعرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كف على

(جهة)

جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء مايقوم بالنفس من الطلب لا القول المخصوص ولا التلفظ به ولا الفعل وهذا بناء على ماقالوا ان الامر في الحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة انما تسمى امرا مجازا واحترز بقوله فعل غير كف عن النهي وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء ويؤيده ماذكره في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لايعرفه الفقهاء وانما يعرف قوله افعل حقيقة في الامر وقوله لاتفعل حقيقة في النهي ويرد على عكسه قولك اترك كذا او كف عن كذا فانهما امران مع انهما ليسا غير كف بل هما لاقتضاء فعل هو كف وعلى طرده قولك لاتكف عن كذا ولا تترك فانه يصدق عليهما انهما اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء مع انهما ليسا بكف واجيب عنه بان المراد فعل غير كف لايكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لايكون كفا نحو اضرب او كان كفا لكن اشتق منه الصيغة نحو كف فلا يرد كون لاتكف امرا قال الفاضل الهندي ان ابن الحاجب حد الامر باعتبار المعنى القائم بالنفس على مادل عليه لفظ الاقتضاء فاقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء امر سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف واترك نهيا وان كان في صيغة الامر نظرا الى المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك ولهذا قالوا الحائض منهية عن الصلاة ايام حيضها ويكون قوله لاتكف ولا تترك امرا وان كانا في صيغة النهي لانهما بمعنى افعل ولا اعتبار للصيغة عنده لانه حده باعتبار المعنى هذا ولا يخفى عليك ان هذا لايناسب غرض الاصولي لان المعنى القائم بالنفس ليس دليلا ولا يناسب ايضا جعله من الخاص لانه من اقسام اللفظ (قوله استعلاء) متعلق بقوله او لغيره لان القول لمن دونه يشعر بالاستعلاء ومنه ظهر فلا حاجة الى ذكره وتحقيقه ان بعضهم عرف الامر بانه قول القائل لمن دونه افعل واعترض عليه بانه غير مطرد لصدقه على ماليس بامر كالتهديد والاباحة والارشاد والتسخير والتعجيز ومايصدر من الاعلى الى الادنى على سبيل التضرع والخشوع وغيرها مما ليس بامر وغير منعكس ايضا لانه قد تصدر هذه الصيغة من الادنى الى الاعلى على سبيل الاستعلاء ويكون امرا حتى ينسب الى سوء الادب ولا يصدق عليه التعريف فلابد من قيد آخر وهو قوله لغيره استعلاء فلا ينتقض فالشارح اشار

استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لايبقى لقوله افعل معنى يعتد به لانه هو المقول * الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء ام لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد تكون للتهديد والتعجيز نحو ذلك وتصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي وشيء منها لايسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لايساعدها العبارة لايخرج صيغ الندب والاباحة كما لايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف * الثالث ان المراد بافعل منهم لايليق بالتعريف

بهذا العنوان الى ان التعريف المشهور مزيف سواء قيل لمن دونه او قيل لغيره استعلاء بوجوه * الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى لايلائم غرض الاصولى ولايناسب جعله من اقسام الخاص ولابد ايضا ان يجعل المعرف اعنى لفظ الامر بمعنى التكلم بالصيغة للتطابق بينهما ولكنهم صرحوا ان هذه التعريفات للامر بمعنى القول اى المقول وان اريد به المقول لايبقى لقوله افعل معنى معتدبه وفيه نظر لانه يجواز يكون بدلا من القول او بيانا له * الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لصدقه على التهديد والتعجيز والتسخير والاباحة والارشاد والندب وكلام النائم والساهى والمبلغ والحاكى وغيرها مما لايكون امرا عندهم وان اعتبر فى التعريف معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة عنه فهو مع كونه تكلفا يأباه مقام التعريف لايخرج صيغ الندب والاباحة لوجود الطلب فيهما وفيه نظر اذ لاطلب فى الاباحة اصلا بل المعتبر فيه الاذن فى الفعل لا الطلب اذ لابد فى الطلب من رجحان احد الطرفين ولا رجحان فى الاباحة لاستوائهما على ماصرح به فى التلويح وان اريد الطلب على سبيل الجزم يكون تكلفا آخر * الثالث ان المراد بافعل مبهم لايعلم المراد منه ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل صيغة تدل على الطلب وهو ساكن الآخر وقيل المراد به مايكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب واجيب عنه بانه ذكر على سبيل التمثيل لا على سبيل التقييد ولايخفى عليك انه لايناسب مقام التعريف واعلم ان المعتزلة لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوا الامر بالطلب فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتاره باقتران الارادة وتارة جعلوه نفس صفة الارادة اما باعتبار اللفظ فحده بعضهم بماذكره الشارح من المشهور وقد عرفت مافيه وحده بعضهم بانه صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بانه دورى لانه اخذ فى تعريف الامر لفظ الامر واما باعتبار مايقترن بالصيغة من الارادة فحدوه بانه صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واعترض عليه بانه ان كان المراد بالمعرف لفظ الامر لزم الدور وان كان المراد به المعنى فسد قوله الامر صيغة افعل لان المعنى ليس صيغة واجيب بان المراد بالمعرف هو اللفظ وبماذكره فى التعريف هو المعنى لان لفظ الامر يقال عليهما فلا محذور اما باعتبار نفس الارادة فعرفوه بانه ارادة الفعل واعترض عليه بانه لو انكر

سلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لايخالف امره والسيد يدعى مخالفة العبد له فى اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره ويخلص من الهلاك فههنا قد امر والامر يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد مايفضى الى هلاك نفسه واجيب عنه بان مثله يجئ فى الطلب ايضا لان العاقل لايطلب مايستلزم هلاكه فما يرد علينا يرد عليكم ايضا والاولى فى ابطال كون الامر ارادة انه لو كان ارادة لوقعت المأمورات كلها لعدم جواز تخلف المراد عن الارادة على ما تقدم واللازم باطل والملزوم مثله (ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى ام ر ففيه استخدام حيث يراد من ظاهره المسمى على مامر ومن ضميره الاسم ولما فرغ من تعريفه باعتبار مسماه شرع فى بيان موجبه وفى بيان موجب الصيغة واختلفوا فى ان موجب كل منهما هو الوجوب فقط او هو مع امر آخر من الندب والاباحة والتوقف قيل نعم وقيل لا على ماسيأتى بيانه ولما كان المقصود ههنا بيان اختصاص الصيغة بالوجوب وبالعكس لابيان اختصاص لفظ الامر بالوجوب قال ويختص مراده وهو الوجوب بصيغة خاصة به ولم يتعرض لاختصاص لفظ الامر به (قوله لاالندب والاباحة) فانهم وان قالوا ان الامر قد يكون للندب وقد يكون للاباحة وقد يكون للتأديب والتسخير وغيرها الا انهم لم يقصدوا به انه يطلق على هذه المعانى حقيقة على ان تكون موجبة بل مرادهم ان صيغة الامر قد تستعمل فى هذه المعانى مجازا (قوله فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون) استدل فى التلويح بهذه الآية على ان موجب الصيغة هو الوجوب بوجهين احدهما ماذكره الشارح والآخر ان تعليق الحكم وهو الحذر بالوصف وهو المخالفة مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا او العذاب فى الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به لانه المتبادر الى الفهم فسوق الآية للتحذير مخالفة الامر وانما يجب التحذير اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذلامعنى للتحذير عما لايتوقع فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذلامحذور فى ترك غير الواجب وخالفه الشارح بوجهين احدهما انه استدل بهذه الآية على ان موجب لفظ الامر الوجوب لاعلى ان موجب الصيغة هو الوجوب كما فى التلويح لما قالوا ان الآية انما تدل على ان موجب لفظ الامر هو

ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل مايدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به مايكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل مابنى للفعول من الفعلين (ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى ام ر (وهو) اى ذلك المراد (الوجوب) لاالندب والاباحة وغير ذلك (للنص) اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة اويصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها

فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما يلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بيختص

الوجوب لا على ان موجب الصيغة هو الوجوب ثم يقال ان لفظ الامر لما كان حقيقة فى الصيغة وكان موجبه هو الوجوب يلزم كون موجب الصيغة هو الوجوب ايضا لكن هذا كلام آخر اقول يجوز ان يراد بلفظ الامر فى الآية والحديث المذكورين هو المسمى اعنى صيغة الامر لا الاسم اعنى لفظه فلا يدل على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب وثانيهما انه ترك الوجه الاول من الوجهين المذكورين فى التلويح لما قالوا ايضا انه يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف ما ذكره الشارح اذلا يحتاج اليه وجعله للوجوب اول المسئلة اذلم يثبت بعد كون صيغة الامر كلها حقيقة فى الوجوب بل انما اثبتوه بهذه الآية وامثالها (قوله حراما وتركا للواجب) اعترض على الاستدلال بهذه الآية على المطلوب بوجهين احدهما انه مبنى على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به وذلك ممنوع لجواز ان يراد بمخالفة الامر عدم اعتقاد حقيته او الحمل على ما يخالفه بان يكون للوجوب ويحمله على الندب او على العكس واجيب عنه بان هذا بعيد والمتبادر الى الفهم بمعنى ترك المأمور به واشار الشارح الى هذا الجواب بقوله وتركا للواجب والثانى ان قوله عن امره فلا يعم كل امر واجيب بانا لا نسلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف يكون عاما مثل ضرب زيد واكل عمرو واشار الى هذا بقوله فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر (قوله واما الحديث الخ فيه انه يجوز ان يكون المراد بالامر المنفى فى الحديث امر ايجاب ولا يلزم من انتفائه انتفاء مطلق الامر فيجوز ان يكون السواك مأمورا به امر ندب (قوله بصيغة الخ) اعلم ان الاختصاص قد يكون من جانب اللفظ بان يكون اللفظ مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة بدون اشتراك كل منهما فى غير ما ترادفا فيه فافهم وقد يكون من جانب المعنى بان يكون المعنى مختصا باللفظ ولا يكون اللفظ مختصا به كالالفاظ المشتركة اى التى بدون الترادف فى احد معانيها والا فلا فافهم وقد يكون من الجانبين كما فى الالفاظ المتباينة اى بالنسبة الى بعضها والا فلا فالمصنف اشار بقوله بصيغة خاصة به الى ان ما نحن فيه من القسم الثالث حيث اشار بقوله بصيغة الى اختصاص اللفظ بالمعنى وبقوله خاصة به الى اختصاص المعنى باللفظ بجعل الباء فى الموضعين داخلة على المقصور والمقصود من التعرض باختصاص اللفظ بالمعنى بيان كون اللفظ من باب الخاص لان خصوص المعنى لا يستلزم خصوص اللفظ والغرض بيان خصوص اللفظ فلا بد من التعرض له والمقصود من التعرض لاختصاص

(المعنى)

المعنى باللفظ الاشارة الى رد ماقالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من الفعل ايضا على ماسيأتى لكن يرد عليه ان الوجوب قد يستفاد من لفظ الامر ايضا لانه موجبه بدليل النص السابق آنفا فكيف يكون الوجوب مقصورا على الصيغة الا ان يجعل القصر اضافيا تأمل (قوله بحيث لايفهم منها الندب والاباحة) اى من نفس الصيغة على ان يكون حقيقة على ماهو النزاع اذ لانزاع فى انفهامهما منها بالقرينة مجازا (قوله واستدل على الاختصاص الاول بوجوه) منها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين منهم ابومنصور الماتريدى واصحابه الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى ايجاد الله تعالى الاشياء وخلقها بالشاهد اعنى الآمر المطاع للمأمور المطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك اى فى ايجاده تعالى قول ولا كلام اصلا وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بعلمه وقدرته بناء على ان التكوين صفة حقيقية زائدة على الذات غير القدرة والارادة وهى مبدأ الايجاد وامر كن مجاز عن سهولة ايجاده بمعنى انه لو كان فى قدرة البشر ايجاد الشئ بهذه الكلمة التى ليس فى كلامهم ماهو اوجز منها فى الدلالة على التكوين لكان الايجاد عليهم فى غاية اليسر فيكون ايجاد العالم على الله تعالى ايسر من ذلك وقالوا فى تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا فاما ان يكون خطابا للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب او للموجود حين وجد وكلاهما محال اما الاول فلاستحالة الخطاب للمعدوم وقت عدمه واما الثانى فلاستلزامه تحصيل الحاصل وانما اراد به بيان انه اذا اراد تكوينه يكون بسهولة بلا لفظ وتكلم وذهب الاشعرى واصحابه الى ان وجود الاشياء متعلق بخطابه الازلى الدال عليه هذه الكلمة اعنى كن دالة عليه بناء على ماذهبوا اليه من ان التكوين ليس صفة حقيقية بل هو اعتبارى وعين المكون فلا يصح ان يتعلق به وجود الاشياء بل انما تعلق وجود الاشياء بخطاب كن لكن مرادهم هو الخطاب الازلى لا الخطاب اللفظى وهو كن لان اللفظى حادث مركب من الاصوات والحروف فيحتاج الى خطاب آخر فيلزم التسلسل ولانه يستحيل قيام الحادث بذات الله تعالى وخطاب التكوين لما لم يتوقف على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجوب

اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لايفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لايفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (للنص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لايركعون

ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لايزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب لاغير

جاز تعلقه بالمعدوم الممكن لكفاية امكانه فى تعلق ذلك الخطاب بل خطاب التكليف ايضا ازلى فلابدان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك قال فخر الاسلام وجود الاشياء بخطاب كن والتكوين معا وعلى المذاهب الثلاثة يكون الحدوث والوجود مرادامن امر كن فيكون مرادامن جميع اوامر الله تعالى لان كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلاة كونوا مقيمين الصلاة وعلى هذا القياس الاان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طالبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الاانه لوجعل الوجود والتكوين مرادامن جميع الاوامر تكوينيا او تكليفيا لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل بالضرورة اراده اولم يرده كما فى الامر التكوينى وحينئذ تبطل فائدة التكليف اذلابدفيه ان يكون للمأمور اختيار والايلزم الجبر على مابين فى الكلام فلايكون الوجود مرادا فى كل امر بل الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود وهذا الوجه لم يذكره المصنف لغموضه ودقته واعلم ان مذهب الاشعرى مبنى على انكار كون التكوين صفة حقيقية وجعله عين المكون فان تم تم والافلا لكنه ليس بتام على مابيناه فى الكلام واما ماذهب اليه فخر الاسلام فيرد عليه ان الوجود اما ان يتعلق بكل من الامر والايجاد مستقلا اولا فعلى الاول يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل وعلى الثانى يلزم ان يكون البارى تعالى مفتقرا فى ايجاده الى الغير وذلك من امارة النقص واجيب بانا لانسلم كونه مفتقرا الى الغير كيف وان المراد بالامر ههنا هو الخطاب الازلى الذى هو صفته تعالى قديم وهو لايكون غيره كما لايكون عينه اذلامغايرة بين الصفة والموصوف ولابين الصفات (قوله ذمهم) اى بقوله لايركعون (قوله بالصيغة) متعلق بالامتثال (قوله المطلقة) اى عن قرينة الوجوب اعنى قوله اركعوا (قوله فدل على كونها للوجوب) لان الذم لايلحق الابترك الواجب (قوله يعنى الاتفاق الخ) فسر الاجماع بالاتفاق اشارة الى ان المراد بالاجماع ههنا الاجماع اللغوى اعنى اتفاق قوم مطلقا لا الاجماع العرفى وبعد فيه نظر لان المستدلين بصيغة الامر على الوجوب هم الذين مذهبهم ان الامر

وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله (والمعقول) يعنى ان الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأى فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وماذلك الا بترك الواجب

المطلق للوجوب واستدلالهم لا يلزم المخالفين واما استدلال كلهم حتى المخالفين فلم يثبت فالاولى ان يقال ودلالة الاجماع كما قال فخر الاسلام وهذا لانهم اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغة الامر فليس فى وسعه الا ان يطلبه بلفظ الامر وهذا فى المخلوقين فهذا الاجماع منهم يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا لا يستقيم طلب وجود الفعل من المأمور بهذه الصيغة لكنه صير الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود وهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفها والحاصل انه لا اجماع فيما نحن فيه لكن لكن الاجماع فى محل آخر يدل على مطلوبنا هذا نظيره اثبات نجاسة سؤر الكلب بدلالة الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب فان هذا الاجماع يدل على نجاسة سؤره لان لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء الباقى اولى فان قيل لا نسلم انهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمت او اطلب منك وامثالها يدل عليه ايضا اجيب بانه لا دلالة لها على المطلوب بالامر لانها اخبار عن الايجاب والطلب لا الايجاب والطلب (قوله على اختصاصها بالوجوب) الباء ههنا داخلة على المقصور عليه لا على المقصور تأمل (قوله يعنى ان الاستفادة الخ) دفع لما يتوهم من انه ان كان المراد اثبات ان الوجوب مدلول صيغة الامر بحسب الشرع فلا مدخل للعقل فى اثبات الوجوب الشرعى لانه انما ثبت بالشرع لا بالعقل فاجاب بان المراد انه مدلولها بحسب اللغة بمعنى استفادة العقل من موارد اللغة لا بمعنى اثباتها بالقياس لعدم مدخل القياس فى اللغة ولا بترجيح الرأى كما قاله بعضهم حيث قالوا ان الامر للوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالترجيح رده الشارح فحمل المعقول على استفادة العقل من موارد اللغة ثم بين مورد الاستفادة بقوله فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وفيه نظر لانا لا نسلم ان هذا العد مستفاد من اللغة بل من كلام الشارع اعنى قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه فانه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب الشرعى فالاولى فى بيان المعقول ما ذكره فى شروح البزدوى ان

الامر فعل من الافعال وتصاريف الافعال كلها وضعت لمعان على الخصوص كسائر الكلمات من الاسماء والحروف كرجل وزيد وعن ومن والى وما وضع لمعنى فذلك المعنى لازم له غير منفك عنه الا بقرينة تصرفه عنه كما فى قرائن المجازات وقد ثبت ان صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون لازماله غير منفك بحسب وضعه مالم توجد قرينة صارفة عنه (قوله واستدل على الاختصاص الثانى) اعنى قصر المعنى على الصيغة قال فخر الاسلام واحتج اصحابنا على هذا المطلب بان العبارات انما وضعت للدلالة على المعانى المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعانى ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك اولى انتهى حاصله على ماصرح به فى الكشف استدلال على المطلوب بوجهين احدهما ان الموضوع للدلالة على المعانى التى قصد المتكلم افادتها هى الالفاظ والعبارات لا الافعال ولا يجوز ان تقصر العبارات عن المعانى بأن كانت المعانى كثيرة من الالفاظ فبقى معنى بلا لفظ حتى يحتاج فى الدلالة عليها الى شئ آخر غير الالفاظ من الافعال لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا المترادفات كثيرة فكيف تكون العبارات قاصرة عن المعانى بل هى وافية لها بلا حاجة لنا فى افادتها الى الافعال فاذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعانى فالمعانى مقصورة على الالفاظ وانها غير قاصرة عن المعانى فلا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا والا لم يبق حصر الدلالة فى الالفاظ والثانى انا قد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب فكذلك المقصود بالامر وهو الايجاب عندنا مختص بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو بالاختصاص بالصيغة اولى من غيره واذا اختص بها لم يثبت بالفعل والا لم يبق الاختصاص ولانه يلزم ان يكون لفظ الامر اعنى امر مشتركا بين الصيغة والفعل وليس كذلك لا يقال يلزم على الوجه الثانى اثبات اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول القياس ليس لاثبات اللغة بل لاثبات عدم اصالة المشترك ولا يخفى عليك انه يجوز ارجاع الوجهين المذكورين الى وجه واحد تقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعانى المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها

(المأمور)

واستدل على الاختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضى والحال والاستقبال

لمامر ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون المعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة لامحالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة كان هو مختصابها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له ايضا لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لايثبت بالفعل كذا فى الكشف اذا عرفت هذا ظهر معنى قوله ان الاصل وفاء العبارة بالمقصود وانه يناسب الوجه الاول من الوجهين المذكورين الا ان ماذكره فى الشرح يناسب ماذكره فى الكشف من ارجاع الوجهين الى وجه واحد فانه جعل صيغ الماضى والحال والاستقبال نظيرا لماقبله (قوله وهو انما يكون) اى الوفاء وعدم القصور انما يكون بانحصار المعنى فى اللفظ (قوله حتى لو فهم من غيره ايضا) والمراد بالغير ههنا هو الفعل على ماهو النزاع فى الاختصاص الثانى لاالالفاظ والايلزم ان يكون فى الترادف قصور بل فى المشترك ايضا من حيث كونه مترادفا لان لكل معنى من معانى المشترك اسماخاصا فاذاضم الى اللفظ المشترك فيه يكون مترادفا مثلا لفظ العين مشترك بين قرص الشمس وغيره والقرص اسم خاص وهو لفظ الشمس فاذاضم الى العين يكونان مترادفين حاصله ان الوجوب لو فهم من الفعل ايضا اى كما فهم من الصيغة لزم ان لاتكون صيغة الامر وافية للوجوب بل تكون قاصرة عنه بان يبقى بعض افراد الوجوب بلا لفظ فيستفاد من الفعل لكن الصيغة وافية فى الدلالة على المعانى على مامر فلا يستفاد من الفعل (قوله اختلفوا فى ان الندب الخ) اعلم ان هذا الخلاف جار فى المباح ايضا بين الجمهور والكعبى فقال الجمهور ان المباح لايكون مأمورا به مستدلين بان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح فى المباح فلا يكون مطلوبا فلا يكون مأمورا به فان المباح تتساوى طرفاه وقال الكعبى المباح يكون مأمورا به مستدلا بانه واجب وكل واجب مأمور به اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كل مباح ترك حرام اذما من فعل مباح الا ويتحقق بمباشرته ترك حرام وترك الحرام واجب بالاجماع وهو لايتم الا بمباح ومالايتم الواجب الا به فهو واجب فالمباح واجب ولم يتعرضه رحمه الله تعالى بل قصر الاختلاف المذكور على المندوب اشارة الى عدم اعتداد خلاف الكعبى لضعف دليله فانه يفضى الى ان يكون ترك المباح حراما لانه مامن فعل حرام الا ويستلزم ترك مباح وفعل الحرام حرام ولايتم الا بترك مباح ومالايتم الحرام الا به فهو حرام لتوقفه عليه فيلزم ان يكون ترك

وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولايعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به) اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر

بأن يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه او لا فذهب القاضى ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندوب ومورد القسمة مشترك

المباح حراما لكن ترك المباح مباح والى خرق الاجماع ايضا لان العلماء اجمعوا على ان الافعال التى يتعلق بها الاحكام خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام واذا صار المباح واجبا كما زعمه الكعبى صارت الاحكام اربعة وهو خلاف الاجماع فان قيل ان الاجماع محمول على ذات الفعل فيجوز ان تكون الاقسام بالنظر الى ذات الفعل خمسة وبالنظر الى مايستلزمه من كون المباح يحصل به ترك الحرام اربعة بان كان المباح واجبا قلنا هذا الحمل باطل لان كون المباح قسيما للواجب على هذا التقدير ذاتى للفعل فيكون بينهما منافاة ذاتية والمنافى الذاتى للشئ لايمكن ان يتحد معه ولا ان يصير موقوفا عليه لذلك الشئ ولا صفة من صفاته سوى ان يكون منافية واجيب عن دليل الكعبى ايضا بوجهين آخرين احدهما ان فعل المباح غير متعين لان يحصل به ترك الحرام لحصوله بالواجب والمندوب ايضا فلم يكن المباح على التعيين واجبا ورد بان فيه تسليم ان الواجب احد مايحصل به ترك الحرام فيجوز ان يكون ذلك الواجب مباحا لانه احد مايحصل به ترك الحرام والثانى ان مالايتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة فهو واجب وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود او عاديا كطلب الرفيق فى السفر فليس بواجب شرعا وترك الاضداد كما فى دليل الكعبى من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشئ شرعا وجوب ترك ضده شرعا (قوله بأن يكون مشتركا الخ) قال التفتازانى فى حاشية شرح المختصر الحاجبى لانزاع فى انه يتعلق بالمندوب صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا وانما النزاع فى انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولاخفاء فى انه مبنى على ان ام ر حقيقة للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغى أن يجعل هذا مسئلة مبتدأة انتهى والذى ظهر منه انه لاقائل بالاشتراك اللفظى هنا وايضا ماذكره فى الوجه الثانى لايثبت الا كونه مشتركا معنويا لا لفظيا ثم قوله فلا ينبغى هذا آه لايرد على المصنف لانه لم يجعله مسئلة مبتدأة كما ترى (قوله فذهب القاضى الى الاول) اى كون ام ر حقيقة فى المندوب هذا ماقاله الشارح المحقق فى شرح المختصر المحققون على ان المندوب مأمور وقال فى التلويح الجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب واستدل عليه بماذكره الشارح من الوجهين وقالوا انه يلزم من كون لفظ الامر حقيقة فى الندب كونه حقيقة ايضا فى الصيغة المستعملة فى الندب (قوله والطاعة فعل المأمور به) من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وكذا الحال فيما

(سيأتى)

سيأتى من بعد (قوله والجواب عن الاول) حاصله منع لكلية الكبرى والسند ظاهر (قوله اعنى ماتعلق به الخ) تفسير للطاعة لكنه لايناسب غرضه اعنى جعل الطاعة اعم من المأمور به وذلك لان متعلق صيغة افعل يكون مأمورا به البتة سواء كان ايجابا اوندبا فيكون كل طاعة مأمورا به حقيقة فى الايجاب وهو ظاهر واما فى الندب فان كانت الصيغة فيه حقيقة فكذلك لفظ الامر حقيقة ايضا وان كانت الصيغة مجازا فيه فهو لايستلزم كون لفظ الامر مجازا فيه فيجوز ان يكون حقيقة فيه لما مر انه يجوز ان يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا (قوله مايطلق عليه لفظ الامر حقيقة) اى عند الاصوليين على مادل عليه قوله عند النحاة حاصله ان اهل اللغة انما قسموا مسمى الامر عند النحاة لامسمى الامر حقيقة عند الاصوليين ومسمى الامر عند النحاة اعم من مسمى الامر عند الاصوليين ثم لايخفى عليك ان هذا الجواب وماذكر فى الوجه الثانى مبنى على كون لفظ الامر مشتركا معنويا ولاتعرض فيه على كونه مشتركا لفظيا فكان الدليل اخص من المدعى لان المدعى اعم من اللفظى والمعنوى (قوله لكان تركه معصية) لان المعصية مخالفة الامر لقوله تعالى افعصيت امرى لكن المندوب ليس بمعصية والا لاستحق النار بتركه لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (قوله فالمفروض مندوبا) تفريع على قوله لكان تركه معصية اجيب عنه بان الامر الذى يكون تركه معصية انما هو امر الايجاب لاامر الندب اللهم الا ان يقال ان امر الندب غير ثابت عند هذه الفرقة لان عندهم كل امر للايجاب وفى غيره مجاز وهكذا اجيب عن حديث السواك بان المراد بالامر المنفى فيه هو امر الايجاب لامطلق الامر تأمل (قوله واشار الى فرع الاختصاص الاول لما فرغ من بيان اثباته بالنص والاجماع والمعقول شرع فى بيان مايتفرع عليه اعلم انه لاخلاف فى ان صيغة الامر تستعمل لمعان كثيرة والمشهور منها ستة عشر على ماذكرناه ولا فى انها ليست حقيقة فى جميع هذه المعانى بل هى مجاز فى اكثرها بالاتفاق وانما الخلاف فى اربعة منها الوجوب والندب والاباحة والتهديد فافترقوا فيه الى فرقتين فرقة الى التوقف وفرقة الى عدم التوقف ثم كل فرقة افترقت الى فرق اما الاولى فمنهم من قال ان صيغة الامر مشتركة بين الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظى ومنهم من قال انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى وقيل بالاشتراك المعنوى بأن

والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اعنى ماتعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثانى انه انما يتم لوكان مراد اهل اللغة تقسيم مايطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لانزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لوكان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى افعصيت امرى فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب ليس بمأمور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لأمرتهم بالسواك وايضا المندوب لامشقة فيه وفى المأمور مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله

تكون حقيقة فى الاذن المطلق الشامل لها ومنهم من قال انها مشتركة بين الايجاب والندب بالاشتراك اللفظى وقيل بالاشتراك المعنوى بان تكون حقيقة فى معنى الطلب الشامل لهما ويكون التوقف عند الفرق فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له ومنهم من قال لا ندرى انها حقيقة فى الوجوب فقط او فى الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك اللفظى فيكون التوقف عندهم فى تعيين الموضوع له وهو المنقول عن الاشعرى فى رواية والباقلانى والغزالى وعلى قول هؤلاء جميعا الحكم للامر اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه مجمل لازدحام المعانى فيه وحكم المجمل التوقف الى البيان وقال مشايخ سمرقند ان حكم الامر الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا يعتقد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب او الندب فهو حق ولكنه يؤتى بالفعل لا محالة حتى انه اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج من العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فكان التوقف عندهم فى الاعتقاد لا فى العمل واما الفرقة الثانية فقالوا انه لا توقف فى الامر اصلا بل هو حقيقة فى احد هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا فى تعيين ذلك المعنى الواحد فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه وذهبت جماعة من الفقهاء والشافعى فى احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة الى الندب مجاز فيما عداه وذهبت طائفة من المالكية الى انه حقيقة فى الاباحة واستدلت الفرقة الثانية بان صيغة الامر عبارة من العبارات وكل عبارة مختصة فى اصل الوضع بالمراد منها فصيغة الامر مختصة بمرادها ولا تتجاوز غيره اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانها لو لم تختص به لزم ان يكون مشتركا بينه وبين غيره والاشتراك خلاف الاصل لان الغرض من وضع اللفظ افهام المراد منه الى السامع والاشتراك مخل به فلا يثبت الا بمعارض الدليل لكونه خلاف الاصل والدليل اما الابتلاء كما قالت الواقفية او غفلة الواضع بأن وضعه الواضع الاول لمعنى وغفل عنه ثم وضعه لمعنى آخر او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه وقد اشتهر الوضعان بين الاقوام ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما ينفى القول بالاشتراك اللفظى بين المعانى الاربعة المذكورة او بين الثلاثة منها او بين الاثنين على الاختلاف السابق ولا ينفى القول بالاشتراك المعنوى بينهما على الاختلاف السابق ايضا لان المعنى الحقيقى للصيغة فى الاشتراك المعنوى واحد

(ولا يكون موجبها) اى اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل

لا متعدد وهو الاذن الشامل او الطلب الشامل على ماسبق ثم احتج الجمهور من العامة على الوجوب بالنص ودلالة الاجماع والمعقول على ما اشار اليه المصنف سابقا اما النص فنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقد استدل به الشارح فيما سبق على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب على خلاف ما استدل به القوم فانهم استدلوا به على ان موجب صيغة الامر هو الوجوب وقد ذكرنا وجهه فيما سبق ومنه قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ووجه الاستدلال به لاشك ان الوجود مرادبا مر كن سواء تعلق وجود الاشياء به او بالتكوين او بهما على الاختلاف السابق لكن الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لكون الوجوب مفضيا الى الوجود فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان لازمه الوجود على ما بيناه وقال وجه الاستدلال بها انه اجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخى لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى حقيقة الوجود الى اختياره واعترض عليه بانه حينئذ يلزم ان يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود مجازا فى الايجاب واجيب عنه بانه انما يلزم كونه حقيقة فى ذلك بحسب اللغة لا بحسب الشرع لانه بحسب الشرع حقيقة فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع ورد بان الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب فكيف يكون حقيقة شرعية له واجيب عنه بان الصيغة حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب وجود الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادته وجود الفعل ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقد تقدم بيانه وكذا بيان دلالة الاجماع والمعقول (قوله الثابت بها) صفة للاثر والضمير راجع الى الصيغة احترز به عن الاثر الثابت بالقرينة فانه يجوز ان يكون ندبا (قوله استدلالا بانها لطلب الفعل الخ) وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وهو معنى الندب واجيب عنه بانا لا نسلم انه رد الى مشيئتنا بل هو رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب لان الوجوب هو الامر بالشئ بحسب الاستطاعة والقدرة ولو سلم انه رد الى مشيئتنا لكن فى الامر المطلق عن القرائن

والرد الى مشيئتنا قرينة على ان لقائل ان يقول ان دلالة الرد الى مشيئتنا على الاباحة اظهر من دلالته على الندب (قوله وادناه المتيقن اباحته) اعترض عليه بانا لانسلم ان ادنى الطلب الاباحة لوجوب مرجح للطلب فالاولى ان يقال فى دليله انه لادنى وجود الفعل وادناه الاباحة وقد يجاب عنه بان وجوب المرجح عندهم ممنوع لكنه يلزم ان يكون النزاع لفظيا (قوله ابن سريج) تصغير سرج بالمهملة ثم المعجمة وهو سرج الدابة وهو الامام احمد بن سريج كذا فى المصباح والمغرب (قوله فى معان كثيرة) والمشهور ستة عشر على ماذكرناه والمراد بالبعض الذى كان حقيقة فيها اربعة منها على الاختلاف السابق (قوله والاحتمال يوجب التوقف) اجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع * اما النقض فلأن النهى ايضا يستعمل لمعان كثيرة ويحتملها عند الاطلاق من التحريم والتنزيه والتحقير والارشاد مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضرورى بان ليس موجب افعل ولاتفعل واحدا ولانه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان لايتحقق حملها على معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك * واما المعارضة فلانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل * واما المنع فلا نا لانسلم ان الاحتمال يوجب التوقف وانما يوجبه ان لو كان منافيا لظهورها فى احد المعانى لكنه لاينافيه بل انما ينافى القطع باحد المعانى ونحن لاندعى ان الامر محكم فى احد المعانى بحيث لايحتمل غيره اصلا بل ندعى انه ظاهر فى الوجوب مثلا ويحتمل الغير ولو مرجوحا وعند هذا البعض لاوجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه واجيب عن النقض بان الواقفين فى الامر واقفون ايضا فى النهى وماذكروه من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لاينافى ذلك لان التوقف فى الامر توقف فى ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب اوراجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف فى ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم اوراجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وبان الاحتمال فى الامر والنهى احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل اشخاص الاشياء واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند

(الاطلاق)

وادناه المتيقن اباحته (ولا) يكون موجبها ايضا (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد

الاطـلاق (قوله فعنـد الاطلاق تـكون محتملة) اى عنـد الاستعمال يكون المراد محتملا تأمل (قوله فالتوقف عنـده) تفريع على قوله بعضهـا حقيقة لان القول بكونها حقيقة فى بعض المعانى ينافى التوقف فى تعيين المعنى الموضوع له على ماذكرنا (قوله اذا ثبت انه موضوع لمعنـاه المخصوص به) الباء ههنـا داخلة على المقصور عليه كما هو المفروض يعنى قد ثبت ان العبارات وضعت دلالات على المعانى وانها غير قاصرة عنها فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة له مختصة به لامحالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة مختصة به ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به واذا ثبت هذا يثبت اعلاه وهو الوجوب لانه ترتب استحقاق العقاب على تركه واستحقاق الثواب على فعله كان مطلوبا من جهتين بخلاف الندب لانه لما لم يترتب العقاب على تركه وترتب الثواب على فعـله كان مطلوبا من جهة فعله فقط والمطلوب من جهتين كامل وثابت من كل وجه بخلاف المطلوب من جهة واحدة فانه ثابت من وجه دون وجه واذا كان هذا كاملا يثبت بالصيغة اذلا قصور فيها ولا فى ولاية المتكلم فارتفع المانع وقد ثبت المقتضى اعنى الوضع (قوله على احتمال الادنى) فان قيل قد تقدم ان الاحتمال يوجب التوقف عند الواقفية فالجواب منع ايجاب الاحتمال التوقف على ماذكرناه ثمه (قوله اذلا قصور فى الصيغة الخ) بيان لارتفاع المانع يعنى لما ثبت ان صيغة الامر موضوعة لمعناه المخصوص به اعنى الطلب ثبت اعلى ذلك الطلب اعنى الوجوب لوجود المقتضى وهو الوضع وارتفاع المانع من جهة الصيغة اعنى قصورها فى الدلالة على المعنى بان اقترن بها مايمنع صرفها الى الايجاب كما فى قوله تعالى اعملوا ماشئتم ومن جهة المتكلم كما فى الدعاء والالتماس فان الصيغة فيهما قاصرة فى الدلالة على الوجوب من جهة المتكلم بخلاف مانحن فيه لان المتكلم كامل فى ولايته لانه مفترض الطاعة ويملك الالزام على الغير فلا قصور فى دلالة الصيغة على الوجوب اصلا فقد دل عليه قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل فى الاشياء الكمال والنقصان عارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فمن جعل الامر للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهـذا قلب القضية (قوله متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفـا) يريد انه لاقائل بالندب بعد الحظر على ماصرح به فى الكشف والتلويح حيث قال فى الكشف لم يوجد القول بالندب

فالتوقف عنده فى تعيين المراد عنـد الاستعمال وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا او معنى ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى اذلا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا

بعده فى عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط وقال فى التلويح ان المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ومراد صاحب الكشف بقوله فقط احتراز عن الندب على مادل عليه سوق كلامه لا عن الندب والتوقف معا ولهذا عطف رحمه الله تعالى التوقف على الاباحة ولم يذكر الندب لكنهم قالوا فى تفسير قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله يستحب القعود فى هذه الساعة لندب الله تعالى وقال سعيد بن جبير رحمة الله عليه اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره فثبت القول بالندب بعد الحظر ولذا قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحة بعد الحظر وبه صرح اكمل الدين فى شرحه وفى المعتمد ان الامر اذا ورد بعد حظر عقلى او شرعى افاد ما يفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وتحرير المبحث ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق عن القرينة قبل الحظر وبعده سواء فمن قال ان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال ان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعده ايضا وذهبت طائفة الى ان موجبه بعد الحظر الاباحة وهو المنقول عن الشافعى وابى منصور الماتريدى وتوقف فيه امام الحرمين هذا هو المشهور ولم يقيدوا محل النزاع بكون الحظر معلقا بغاية اى بشرط ولا بكونه معللا بعلة عارضة ولا بكونه عقليا او شرعيا وقال فى الكشف ان الفعل ان كان مباحا فى اصله ثم حظر معلقا بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كما فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر وارداً ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه انتهى والذى ظهر منه ان الامر الوارد بعد الحظر المعلق بغاية او شرط او المعلل بعلة ليس محل النزاع وانما النزاع فى الامر الوارد غير المعلق بغاية او شرط ولا معلل بعلة ويخالفه ما فى تحرير ابن الهمام من ان النزاع فى الامر المتصل بالنهى اخبارا نحو قوله عليه السلام قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن فزوروها وفى الامر المعلق بزوال سبب الحظر نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا

(انتهى)

انتهى فاطلاق المشهور يشمل هذين القولين معا (قوله اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب) اشار انه لاخلاف بين القائلين الامر قبل الحظر للندب او الاباحة او التوقف بعد الحظر على ماذ كرناه آنفا (قوله لانه ورد بعد الحضر الخ) ولعل مراده الاستدلال بالاستقراء لاالاستدلال بمثال جزئى حتى يرد عليه ان المثال الجزئى لايثبت القاعدة الكلية ومراده من ذكر الآيتين توضيح بذكر بعض موارد الاستقراء وانما حملناه على الاستقراء لما فى التحرير انهم استدلوا على الاباحة باستقراء استعمالات الشرع حيث وجدوها للاباحة بعد الحظر كما فى الآيتين المذكورتين وغيرهما (قوله لانتفاء الاشتراك) يعنى لو كان حقيقة فى غير الاباحة ايضا لكان مشتركا لكن الاشتراك منتف لاخلاله بالغرض من وضع الالفاظ على ماتقدم (قوله وجوابه انه لانسلم الخ) فان قيل اذا لم تكن اباحتهما بالامر المذكور بل بدليل آخر وهو ماذكره رحمه الله فكيف ذلك الامر اعنى فاصطادوا وابتغوا هل هما للوجوب او للندب او للاباحة والكل باطل اما الوجوب والندب فظاهر واما الاباحة فلكونه تحصيل الحاصل قلنا هما للتوقف فى تعيين المعنى الموضوع له على مااختاره امام الحرمين لا نافى جواب القائلين بالاباحة لا فى تعيين المراد عند الاستعمال اذ لاتوقف فيه لتعينه بالدليل ويجوز ان يكون مجازا للارشاد والتنبيه بعد رفع المحرم على مصلحة الدنيا كما فى قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وفى قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم ولو سلم انه للاباحة حقيقة ولكنه ليس من محل النزاع لان النزاع فى الامر المطلق عن القرينة وههنا قرينة وهى كون منفعة الامر راجعة الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض لانه شرع حقا لنا ولو وجب لكان حقا علينا (قوله وما علمتم من الجوارح) عطف على الطيبات على تقدير وصيد ما علمتم والمراد بالجوارح كواسب الصيد على اهلها من سباع ذوات الاربع والطير ومعنى مكلبين معلمين له (قوله ولهذا فهمت فى الكتابة) اى ولكون منفعة الامر راجعة الى العباد فهمت الاباحة فى هذين الموضعين مع عدم تقدم الحظر فيه انهم قالوا ان الامر فى هذين الموضعين مجاز عن الارشاد والتنبيه على ماهو الانفع للعباد لا للاباحة والندب وهكذا فى قوله عليه السلام اذا وقع الذباب فى طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان فى احد جناحيه داء وفى الآخر دواء قالوا ان الامر فيه للارشاد على الانفع (قوله والندب) بالرفع (قوله ولا يكون الفعل موجبا) اعلم انهم اتفقوا على ان لفظ الامر امر راسم للموجب وعلى ان الايجاب

اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا فى موجب الامر بشئ بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة فى غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لانسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت فى الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر

قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة لابد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام لقتل بارتكاب مايوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا) يكون (الفعل) اى فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكر والاثبات ايجابه ادلة اخرى

لايستفاد الامن الامر فصارا متلازمين بحيث يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه وعلى ان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب واختلفوا في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا وعند العامة لايسمى امرا حقيقة بل يسمى مجازا فلا يستفاد منه الايجاب وعند المذكورين في الكتاب يسمى امرا حقيقة فيكون لفظ الامر مشتركا بينهما لفظا فيفيد الايجاب لانه امر وكل امر يفيد الايجاب وعلى هذا الخلاف قالوا اذا نقل الينا فعل من افعاله عليه الصلاة والسلام التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولا بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه عليه السلام الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا يجب فقال اصحابنا وعامة العلماء لايصح اطلاقه عليه حقيقة وانما يطلق عليه مجازا ولا يجب علينا اتباعه ولا يرد علينا ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير تركه مرة يكون واجبا مع انه لم يوجد فيه صيغة الامر لان الوجوب فيه ليس من نفس فعله بل من مواظبته مع منعه على تاركه وذلك امر آخر غير الفعل وقال المذكورون يطلق عليه حقيقة ويجب علينا الاتباع لكونه امرا واما اذا كان فعله عليه السلام بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع فيما افاده من الوجوب والندب والاباحة على حسب مايفيده المجمل ولا يجب في الاقسام الاخر المذكورة بالاجماع ايضا والى هذا البيان اشار بتفسيره الفعل (قوله على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة) اى بمعنى انه موضوع لها بخصوصها على ما هو محل النزاع لان مجرد كونه حقيقة فيها لايقتضي وضعه لها لاحتمال الاشتراك المعنوي كالحيوان الموضوع للقدر المشترك بين الانسان والفرس وهو حقيقة فيهما بلا وضع لهما بخصوصهما (قوله اختلفوا في الفعل) اى فعل النبي عليه السلام (قوله حتى فرعوا عليه كونه موجبا) فقالوا فعله عليه السلام لكونه امرا يقتضي الايجاب ويجب علينا الاتباع ان لم يكن سهوا ولا طبعا ولا خاصا به ولا بيانا لمجمل لان كل امر يفيد الوجوب بدلائل دالة على كون الامر للايجاب من النص والاجماع والمعقول على مامر (قوله ادلة اخرى) اعني قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وغيره كما سيأتي في الاستدلال على الفرع (قوله

على انه) راجع الى ايجاب فعله عليه الصلاة والسلام (قوله عليه) اى على كونه امرا وقوله وثبوته عطف على ابتنائه والضمير فى قوله بادلته راجع الى كون الامر للايجاب (قوله ودفعا لما يرد الخ) اى على تفريعهم المذكور يعنى انه لولم يثبت كون فعله عليه السلام للوجوب بادلة مستقلة بل اكتفى بالادلة الدالة على كون الامر للايجاب من النص والاجماع والمعقول على ماسبق يرد على القائلين بان فعله عليه السلام امر حقيقة فيفيد الوجوب المنع بالانسلم انه يفيد الوجوب ولو كان امرا حقيقة لان الادلة على كون الامر للايجاب انما تفيد كون صيغة الامر للوجوب ولايلزم منه كون الفعل للوجوب ايضا فاثبتوه بادلة مستقلة دفعا لهذا فان قيل يجوز ان يكون الامر بمعنى الفعل مرادا من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب ايضا قلنا لاشك ان الامر بمعنى القول المخصوص مراد من تلك الادلة بالاجماع فلا يراد الفعل لعدم عموم الاشتراك (قوله احتجوا على الاصل الخ) وهو كون فعله عليه السلام امرا واحتج اصحابنا على بطلان هذا الاصل من وجهين احدهما ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم ان يكون لفظ الامر مشتركا وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز خلاف الاصل ايضا قلنا نعم الا انه راجح على الاشتراك اللفظى لكونه اكثر فى الاستعمال وحمل اللفظ على الاغلب فى الاستعمال مقبول وانما قلنا بمعنى انه موضوع له بخصوصه احترازا عن القول بالاشتراك المعنوى على ماسيأتى لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لايوجب الاشتراك اللفظى لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وثانيهما ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لماصح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر ولايصح ان يقال انه امر فان قيل ان صحة النفى تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفى لزم الدور اجيب عنه بان معرفة كونه مجازا فى الحال موقوف على صحة النفى فى مجازى استعمالات العرب وذلك لايتوقف على معرفة كونه مجازا فى الحال فلادور فان قيل ان اراد صحة نفى كونه موضوعا له فى مجازى استعمالاتهم فهو اول المسئلة فلايسلمه الخصم وان اراد انه قد يطلق الامر ويصح نفى الفعل من ان يكون مرادا منه فلا يخفى انه لايصح دليلا على المجاز فالجواب عنه ان المراد صحة نفى الامر عن الفعل الصادر عن شخص بانه لم يأمر لغة وعرفا ويصح الاستدلال به على عدم كونه

تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة فى الفعل ايضا لايدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر أتعجبين من امر الله وامثال ذلك

والجواب بعد تسليم كون ماذكر فى هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام لا بفعله عليه السلام

موضوعا له فان قيل الوجه الثانى انما يدل على صحة نفى لفظ الامر الذى هو مصدر عن الفعل بالفتح وهو مصدر ايضا من فعل يفعل حتى يصح ان يشتق منه امر يأمر ويقال انه امر يأمر وهو آمر ولا يدل على صحة نفى لفظ الامر الذى هو اسم عن الفعل بالكسر وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الشان والخلاف فى ان الاول هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل حقيقة او مجاز او الثانى هل يطلق على الحاصل بالمصدر اعنى الشأن حقيقة او مجازا فيكون الدليل اخص من المدعى قلنا نفى المصدر عن المصدر يستلزم نفى الاسم عن الاسم (قوله والجواب الخ) هذا ابطال لاحتجاجهم على الاصل المذكور بالمنع وانما لم يتعرض لابطال اصلهم كما ذكرناه للاكتفاء بابطال دليلهم عن ابطال اصلهم بحصول الاستغناء (قوله باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب) وقد يقال شبه الداعى الى الفعل اعنى الآمر بالآمر به فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول اى المأمور به بالمصدر كتسمية المشئون اى المقصود بالشأن الذى هو المصدر من شأنت اى قصدت وقال الامام فى المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الاية المذكورة هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه كذا فى التلويح (قوله وعلى الفرع) وهو كون فعله عليه الصلاة والسلام موجبا واحتج اصحابنا على ابطال هذا الفرع بان تعدد الدال وهو القول والفعل ههنا مع اتحاد المدلول وهو الوجوب خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد منهما اتفاقا ولما كان اللفظ ههنا موضوعا للايجاب بالاتفاق فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب بلا موجب كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على المعنى وهو الوجوب خلاف العرف واللغة لانه انما يطلق فيهما على توافق القولين وقد يستدل عليه بان الموضوع للمعانى انما هى العبارات وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها لكثرة المهملات والترادف فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل كمقاصد الماضى والحال والاستقبال على ما سبق (قوله والجواب) ابطال لاستدلالهم على الفرع ولم يتعرض لابطال فرعهم لعدم الحاجة اليه بعد ابطال دليله وانما قال وجوب المتابعة الخ ولم يقل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام لا بفعله الخ كما وقع فى التوضيح لان القول كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم فيكون

واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا فى القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز فى احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثانى انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة فى الوجوب (اختلفوا فى كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لا تساعده الا دلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة فى الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض

مصادرة فلذا عدل عنه الى ما ذكره من العبارة (قوله واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا) اختلف فيما وضع له الشامل للامرين قيل هو الفعل الشامل اللسانى وما صدر عن سائر الجوارح ورد بلزوم كون الخبر والنهى امرا حينئذ لان كلا من الخبر والنهى فعل لسانى لكن اللازم باطل فالملزوم مثله وقيل هو مفهوم احدهما الدائر بين الصيغة المخصوصة والفعل ورد بلزوم كون الصيغة المخصوصة ليست امرا لانها ليست مفهوم احدهما بل هى واحد معين ودفع بان المراد بمفهوم احدهما هو الفرد المنتشر وهو عين كل من افراده لا الماهية من حيث هى هى حتى يلزم الغيرية (قوله للاجماع السابق) اى السابق فى هذا الكتاب اعنى قوله ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة فى الصيغة فان قيل ان كون لفظ الامر حقيقة فيها لا يستلزم وضعه لها بخصوصها لجواز ان يكون موضوعا لمفهوم كلى شامل للصيغة والفعل بطريق الاشتراك فلا يكون خارقا للاجماع السابق بل المراد بالاجماع السابق على هذا التقدير هو الاشتراك المعنوى قلنا قد ذكرنا ثمه ان المراد بكونه حقيقة فيها كونه موضوعا لها بخصوصها فلا يحمل على الاشتراك المعنوى ويجوز ان يكون المراد بالاجماع السابق اجماعهم المتقدم على هذا القول الحادث على ما هو الظاهر من عنوان الحادثة (قوله اى بعد الاتفاق الخ) لما ذكر ما هو المختار عنده فى كل من لفظ الامر وصيغته اعنى كونهما حقيقة فى الوجوب مجازا فى غيره حيث قال اولا ويختص مراده وهو الوجوب بصيغة ثم فرع عليه قوله فلا يكون المندوب مأمورا به ولا موجبا ندبا ولا اباحة ولا توقفا فان الظاهر منه كون كل من لفظ الامر وصيغته حقيقة فى الوجوب مجازا فى الندب والاباحة على ما تقدم تفصيله شرع ههنا فى بيان اختلافهم فى كون الصيغة حقيقة او مجازا فى الندب والاباحة (قوله اذ لا تساعده الا دلالة من الطرفين) اى من طرف القائلين بانها مجاز فى الندب والاباحة ومن طرف القائلين بانها حقيقة فيهما ولهذا اثبت كل من الطرفين ممن اختلف فى لفظ الامر انه حقيقة فى الندب والاباحة او مجاز مدعاه بدليل آخر غير هذه الادلة على ما تقدم ذكره عند قوله فلا يكون المندوب مأمورا به اقول فى عدم المساعدة بحث يعرف بالتأمل (قوله ما اثبت فخر الاسلام الخ) قال فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة فيهما وقال الكرخى والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفى والاثبات فلما جاز ان قال انى غير مأمور بالنقل دل انه مجاز لانه جاز عن اصله

وتعداه ووجه القول الاول ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح انتهى واختلفوا في ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغته فقال التفتازاني الظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر حقيقة اذا اريد الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكره في اصول ابن الحاجب ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي والجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص انتهى وذهب اكثر الشراح الى انه انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا لتأديته الى بطلان المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ذكروا له تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه لابد في المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه فاللفظ عنده بناء على هذا التأويل ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة مطلقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف في الحقيقة الى ان استعمال الصيغة في الندب والاباحة هل هو من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فليس معنى الندب والاباحة مجرد جواز

(الفعل)

الفعل حتى يكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس الاعم بل معناهما الجواز مع الترك على التساوى فى الاباحة وعلى الرجحان فى الندب فكانت الثلاثة انواعا متباينة تحت جنس الحكم اى مجرد الجواز يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى وذهب البعض الى انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء واختاره فخر الاسلام فيكون حقيقة قاصرة فالشارح رحمه الله اختار ماذهب اليه اكثر الشراح واجاب عماذكره التفتازانى من الوجهين وحاصل الجواب عن الوجه الاول ماذكروه من التأويل الثانى وحاصل الجواب عن الوجه الثانى الاستدلال بوجود الملزوم اعنى كون الامر مجازا فى الندب والاباحة على وجود اللازم اعنى على كون الصيغة مجازا ايضا ثم بين بطريق العلاوة فساد ماحله عليه التفتازانى حاصله رجوع القلب ولكن لايخفى عليك ضعفه لانه يقتضى عدم جواز حمل كلام فخر الاسلام على كلا الامرين فالاولى القصر على الجواب الاول ولم يتعرض لماذكره التفتازانى من الجواب بقوله فهذا محمل جيد لو لانظم الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص بناء على ان هذا لايصلح ردا فى مقابلة ماذكره من الوجهين لان تخصيصهما بالذكر لاينفى قول ماعداهما وانما خصهما بالذكر لكونهما ناصبا للخلاف المذكور (قوله ولادلالة فيه على كون صلوا الخ) قيل اذا لم يكن فيه دلالة على كون الصيغة مجازا فى الندب والاباحة لزم ان يكون حقيقة فيهما اذلا واسطة بينهما والحال ان فخر الاسلام قد جزم اولا بكونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك فيلزم التنافى بين كلاميه اقول لايلزم من عدم دلالة هذا الدليل على كونها مجازا فيهما كونها حقيقة فيهما لجواز اثبات كونها مجازا فيهما بدليل آخر سيأتى ذكره (قوله هو المعنى الحقيقى) اى للصيغة على مااختاره الشارح من ان الاختلاف المذكور فى الصيغة لافى لفظ الامر لكن لايخفى عليك تمشيته فى لفظ الامر ايضا لانه حقيقة فى الوجوب كالصيغة (قوله واجيب بان الجزء الخ) رد هذا الجواب بان الانواع الثلاثة من الوجوب والندب والاباحة متباينة لايصلح ان يكون واحد منها جزأ من الآخر وانما يصح ان يكونا جزأ من الوجوب ان لو كانا عبارتين عن مجرد جواز الفعل وليس كذلك بل هما عبارة عن الجواز مع جواز الترك تساويا ورجحانا على ماتقدم ذكره (قوله والغيران الخ) هذا التعريف يناسب مانقل عن ابى الحسن الاشعرى من ان الغيرين موجود ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا

ولادلالة فيه على كون صلوا وصوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف فى امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك لاينافى اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة كما لايخفى وعن الثانى ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذلا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولاشك فى صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى امر على ماصرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ماذكر فظهر ان الخلاف انما هو فى كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر

لو فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لان القدم ينافي العدم واجيب بعدم تحقق ذلك ومادة النقض لابد وان تكون محققة في مثل هذا الموضع لان الناقض مدع لفساد التعريف فلا يكفيه الفرض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر وقولهم القدم ينافي العدم ممنوع اذ يجوز ان يكون بقاء القديم موقوفا على عدم حدوث مانع او عدم زوال الشرط فيحدث المانع او يزول الشرط فينعدم القديم ولو سلم ذلك ايضا فالمراد جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم بينهما وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لان عدم جواز عدم احدهما مع وجود الآخر انما هو لقدمهما لا للعلاقة اللزوم بينهما فلا نقض بهما لكن في كون هذا المعنى مرادا في تعريف الغيرين نظر لانه يستلزم ان يكون اللزوم منافيا للغيرية بين اللازم والملزوم فيلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين وان يكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء اللزوم بينهما وان لا يكونا غيرين باعتبار قدمهما ولهذا عدل جمهور الاشاعرة عن تعريف الاشعرى الى قولهم موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم والجسمان القديمان جاز انفكاك احدهما عن الآخر في الحيز اذ يجوز ان يتحيز احدهما في حيز بدون ان يتحيز الآخر فيه ضرورة امتناع تداخل احدهما في الآخر واعترض عليه ايضا بانه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى مع العالم لامتناع عدم البارى وتحيزه وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل جائز فيلزم ان يكونا غيرين وكذا وجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا غيرين وليس كذلك واجيب بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وتعقل وجود العالم بدون وجود البارى ممكن لانا نتصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الجزء بالنسبة الى الكل ولا في الموصوف بالنسبة الى الصفة ولا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد حيز او عدم واما مع هذا القيد فلا صحة له اذ لا يجوز ان يقال يتعقل البارى متحيزا او معدوما بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا اخذ كون التعقل اعم من المطابق وغير المطابق وحينئذ يلزم ان يكون الجزء مغايرا للكل والموصوف للصفة لجواز ان يتعقل كل منهما بدون الآخر ولو كان غير مطابق للواقع ولهذا عرفهما مشايخ الماتريدية بانهما موجودان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر ولو في التعقل فلا يرد البارى مع العالم لامكان

(انفكاكهما)

انفكاكهما فى التعقل كما عرفت اقول فيه ايضا نظر لان المراد بتعقل احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لايجوز وجوز العالم بدون الصانع ولو عمم التعقل بحيث يشمل المطابق وغيره لزم التغاير بين الكل والجزء والصفة والموصوف بعين ماذكرناه فالاوجه ترجيح تعريف الاشعرى كما اختاره الشارح بان يزاد منه جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين وقولهم يلزم ان لاتكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين مسلم وبطلانه ممنوع لجواز كونهما لاهو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان مذهبهم ان الصفة مطلقا قديما او حادثا لازما او مفارقا لاهو ولا غيره نعم قال بعضهم ان دعواهم هذا فى الصفة القديمة واما الصفة الحادثة فانها غير باتفاق لكن المشهور هو التعميم (قوله واعترض عليه) اى على الجواب المذكور لكنه انما يرد على تقدير كون مراد المجيب رفع المجازية بامتناع الانفكاك واما اذا كان مراده مجرد منع صغراها اعنى المقدمة القائلة بالغيرية فلا يرد (قوله من اطلاق الملزوم على اللازم) فانهم ذكروا فى بحث المجاز ان علاقات المجاز راجعة الى اللزوم بين المعنى الحقيقى والمجازى على ماسيأتى (قوله ارباب البيان) بل ارباب الاصول ايضا قال فى التوضيح ان مبنى المجاز على اطلاق الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع (قوله نعم يرد عليه) ى يرد على المجيب كون اللفظ المستعمل فى اللازم الخارج بمعنى امتناع الانفكاك حقيقة كاللازم الداخل وهو الجزء كما ذكره المجيب ولهذا ذكر لفظ الخارج ههنا (قوله كالانسان فى الاعمى) وكذا فى الاشل ومقطوع الرجل فانه يكون حقيقة فيها وان فات بعض جزئه لما فى الكشف ان من شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى والجزء ليس غير الكل وان تكون الحقيقة منتفية بالكلية فما بقى شئ من الحقيقة لايتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز والجواب عنه ان لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية لابازاء الشخص الخارجى وبالعمى والشلل لاينتقض معنى الانسانية وانما ينتقض الشخص الخارج (قوله وورد بوجهين) لايخفى عليك مافيه من سوء الترتيب والاولى عكسه لان الثانى منع الصغرى والاول منع الكبرى ولان الثانى منع والاول تسليمى والمنع مقدم (قوله من مشاهير طريق المجاز) لان الكل ملزوم متبوع والجزء لازم تابع فيصح ذكر الكل وارادة الجزء مجازا لوجود العلاقة المصححة ولانسلم ان من شرط المجاز المغايرة بالمعنى المذكور بل المعتبر ان يكون غير المعنى الحقيقى بمعنى ان

واعترض عليه بانه يوجب ان لايوجد المجاز اصلا اذ لابد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر فى باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل فى الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والشئ فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان فى الاعمى والجمع فى بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز

لايكون عينه ولانسلم ايضا ان من شرطه انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله جزء منهمــا) اى من الندب والاباحة لكنه مع الرجحان فى الندب ومع التساوى فى الاباحة (قوله وبه يباينانه) اى لجواز الترك يباينان الوجوب لان المعتبر فى الوجوب هو امتناع الترك ولاخفاء فى ان جواز الترك بمعنى الامكان الخاص يباين امتنــاع الترك فاذا كان مبــاينين للوجوب فاستعمــال صيغــة الامر فيهما ليس استعمالا فى جزء معناه لعــدم الجزئية للتبــاين الواقع بينهمــا لان الجزء لايباين الكل والمراد بالتباين ههنا امتناع اجتماعهما مع الوجوب فى فعل واحد للتضاد بينهما لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لاينافى الجزئية كالسقف والبيت (قوله انه لامشاحة فى الاصطلاح الخ) فيــه انه حينئذ ان يــكون مراد القائلين بالحقيقة هو الحقيقة القــاصرة لان فخر الاسلام مااختاره الامرادهم فاذا كان مراده هو الحقيقة القاصرة يكون مراد القوم ايضا كذلك لكن مرادهم بالحقيقة هى الحقيقة المطلقة على ماهو الظاهر من المقابلة بالمجــاز (قوله واجاب الخ) وقال فى التوضيح توضيحا لمــا فى التنقيح والاصح ان اطلاق الامر على الندب والاباحة من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب بكون معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لادلالة له على جواز الترك بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لايدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بنــاء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون من اطلاق لفظ الكل على الجزء (قوله ليس من معــانيه) اى من معــانى الامر اذلم يذكر فى معانى الامر والمشهور انها ستة عشر على مامر وجواز الفعــل لو سلم انه من معانيه بناء على ان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود لان الاستقراء التــام فى معانى الامر متعذر ولكن الكلام ليس فيه بل فى استعمــال الامر فى الندب والاباحة واستعماله فى جواز الفعل ليس استعمالا فى الندب والاباحة لان الجزء ليس عين الكل (قوله وجوابه ان النزاع الخ) حاصله لانسلم ان الكلام ليس فيــه لان المراد بكون الامر للندب او الاباحة دلالته على الجزء الاول منهما اعنى

(جواز)

الثانى ان جواز الترك جزء منهما وبه يباينانه الجواب عن الاول انه لامشاحة فى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض مايسميه القول مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثانى بان الامر غير مستعمل فى تمــام الندب والاباحة بل فى جواز الفعل الذى هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لايكون ندبا ولا اباحة بل شيأ آخر ليس من معانيه وعلى تقــدير ان يــكون منهــا فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان فى الصيغة لايمكن ان يكون معنى قولهم الامر للنــدب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا

جواز الفعل لادلالته على مجموع معناهما (قوله فان قيل قد صرحوا الخ) حاصل السؤال ان ما ارتكبوه من الحمل على خلاف الظاهر مبني على ان تكون صيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل في الجزء وذلك ممنوع لم لا يجوز ان تكون استعارة بمعنى ان تكون مستعملة في تمام الندب والاباحة بجامع اشتراكهما في جواز الفعل اذ لا ضرورة في الحمل المذكور على ما ذكره وحاصل الجواب منع السند المساوي بانها ان كانت استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع الى آخر ما ذكره (قوله فغير مفيد) اذ الخصم لا يقول انه يدل على الجزء الثاني وهو جواز الترك حقيقة حتى يكون مفيدا (قوله فان ذلك من حيث انه الخ) الذي ظهر منه ان لفظ الاسد انما يستعار لمفهوم الشجاع مطلقا اعم من يصدق على ذات الحيوان المفترس او غيره وان المشبه هو هذا المفهوم لا خصوصية زيد وعمرو ونظيره ما قال التفتازاني في المطول فالاسد مثلا انما يستعار للشجاع لا لزيد وعمرو على الخصوص ولا يخفى عليك فساده اذ لا تتصور المشابهة والمشاركة في صفة بين مفهوم الشجاع والمعنى الحقيقي وهو حقيقة الاسد حتى يصح ان يكون مشبها لان مفهوم الشجاع لا يتصف بالشجاعة بل يكون عارضا للمعنى الحقيقي وغيره فلا تشبيه هناك اصلا فلا تكون استعارة بل مجازا مرسلا مع ان تصريحهم ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع استعارة والجواب ان مراده وكذا مراد التفتازاني بما ذكر ليس ما ظاهر منه بل ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى الرجل الشجاع فالاول انتقال من المعروض الى العارض المشهور اتصاف ذلك المعروض به وهو ظاهر وكلي غالبا والثاني انتقال من مفهوم العارض الى بعض معروضاته من حيث هو معروض له وليس كالانتقال الاول في الظهور والكلية بل يحتاج الى معونة القرائن والمقام على ما ذكره الشريف في حاشية المطول فعلى هذا يكون قوله من حيث انه من افراد الشجاع اشارة الى الانتقال الثاني فان قيل ان وجه الشبه في الاسد المستعمل في الرجل الشجاع خارج عن الطرفين وفيما نحن فيه داخل في الطرفين فكيف تكون استعارة صيغة الامر للندب والاباحة مثل الاسد المستعمل في الرجل الشجاع فالجواب ان مراده ان استعارة الصيغة مثل استعارة الاسد في العلاقة المصححة للاستعارة بحسب الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزومه على ذكرناه لانه

بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما ثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان

كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر فى الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه فى التقدير كأنه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقى الجواز عند الشافعى) لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى

مثل الاسد من جميع الوجوه (قوله كالناطق) فان قيل ان استعمال الاسد فى الانسان الشجاع كما لا يكون من حيث دلالته على الناطق من ذاتيات الانسان كذلك لا يكون من حيث دلالته على الحيوان من ذاتياته بل من حيث كونه من افراد الجامع وهو الشجاع فلم خصص الناطق بالذكر قلت اشارة الى ان الجامع فيما نحن فيه داخل فى الطرفين وهو الجزء الاعم فكان استعمال الصيغة فى الندب والاباحة من حيث كونهما من الافراد الجزء الاعم الداخل فى الطرفين لا من حيث دلالة الصيغة على فصلهما من جواز الترك (قوله من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه) اى لا من حيث ان اللفظ الموضوع للوجوب اى طلب الفعل جزما مستعمل فى طلب الفعل مع اجازة الترك مرجوحا او مساويا كما ذكره السائل (قوله جواز الترك او بدونه بالقرينة) من عدم الدليل على حرمة الترك فانه قرينة على جواز الترك على ما تقدم وههنا بحث وهو انه يلزم احتياج الصيغة فى الدلالة على فصل الوجوب وهو عدم جواز الترك الى القرينة ايضا مع ان اللفظ لا يحتاج فى الدلالة على معناه الحقيقى الى قرينة فالاولى ترك قوله او بدونه فان قيل انه كما يحتاج فى الانتقال من جواز الفعل الى الندب والاباحة اعنى جواز الفعل والترك تساويا او رجحانا الى قرينة فهل يحتاج اليها فى الانتقال من الوجوب اعنى جواز الفعل مع امتناع الترك الى الجواز قلت لا لان اللفظ كما لا يحتاج فى الدلالة على معناه المطابقى الى القرينة كذلك لا يحتاج اليها فى الدلالة على جزء معناه نعم لو اريد به جزؤه يحتاج اليها فى الارادة لكن كلامنا فى الدلالة لا فى الارادة واين الدلالة من الارادة (قوله معنى صيغة الامر فى الندب او الاباحة) اى معنى صيغة الامر المستعملة فى الندب او الاباحة واما معنى لفظ الندب والاباحة فهو مجموع جواز الفعل والترك (قوله يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب) للتباين المذكور ايضا (قوله لان القيد خارج عن المقيد) قلت هذا انما يتم على القول بأن دخول التقييد فى المقيد لا يمنع الاتحاد الذاتى تأمل (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان صيغة الامر انما تستعمل فى التجويز المعتبر فى الندب والاباحة لا فى مطلق التجويز ولا خفأ فى ان التجويز المعتبر فيهما يغاير المعتبر فى الوجوب والاتحاد الذاتى غير مفيد وانما يفيد ان لو استعملت الصيغة فى مطلق التجويز فلا يكون جزأ من الوجوب فلا يكون حقيقة قاصرة فيه وهو المطلوب (قوله فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا) لان الوجوب عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع

والجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب لعدم بقائه كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر فى شريعة من قبلنا اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فى شريعتنا ولم يبق القطع مستحبا ولا مباحا اصلا وقال الشافعى ان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزءيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض فلا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم قلنا ان دليل الوجوب انما يثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك لا جواز الفعل وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الآخر وناسخ الوجوب مناف لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن هذا القيد الا بدليل آخر ولم يوجد (قوله لانتفاء الاستعمال) اى فى جواز الفعل وذلك لانه اريد بالصيغة معناها الحقيقى وهو الوجوب ودلالة اللفظ على جزء معناه عند ارادة معناه المطابق ليس بمجاز لان الدلالة لا تكون مجازا الا اذا اريد باللفظ معناه المجازى (قوله وهما فرعه) اى الحقيقة والمجاز فرع الاستعمال على ما تقدم فى التقسيم الثالث (قوله ومطلقه عن قرينة العموم الخ) قال فخر الاسلام ومن هذا الاصل الاختلاف فى موجب الامر وقال فى الكشف ان فخر الاسلام لما ذكر فى البابين السابقين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة اراد ان يذكر فى هذا الباب اختلافهم فى ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة هل يوجب العموم والتكرار او لا يوجبه بل يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما انتهى فظهر منه ان معنى كلام المصنف وموجب صيغة الامر المطلقة عن القرينة لا يقتضى التكرار ولا يحتمله لان محل هذا الخلاف هو موجب الامر لا صيغته ولا يخفى عليك انه يصح اضافة هذا الخلاف الى الصيغة على ما صرح به فى التحرير وغيره تأمل (قوله بما ذكر) اى الوقت والشرط والوصف (قوله وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة) حاصل الفرق بينهما ان التكرار باعتبار الازمان والاوقات وبوقوع الفعل متفرقا مرة بعد اخرى والعموم باعتبار الافراد وشموله لها ولو دفعة وان ادنى الاول مرتان وادنى الثانى مرات (قوله لامتناع ايقاع الافراد فى زمان واحد) اى لامتناع وجود العموم بدون التكرار فى امثال هذه المواضع لاستلزامه له بالضرورة ولهذا اكتفى المصنف بذكر التكرار عن ذكر العموم استدلالا بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم كما ان اصحاب المذهب الاول

(فلا مجاز) فى الجواز (ايضا) اى كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه عن قرينة العموم) والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر (لا يقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده فيتلا زمان فى مثل صلوا او صوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان واحد

الذي سيأتي ذكره اكتفوا بذكر العموم في بعض الكتب عن ذكر التكرار استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم واعلم انهم قالوا ان المراد بالتكرار والعموم ههنا هو الدوام لا العموم الاصطلاحي وهو ايقاع الفعل دفعة ولا التكرار الاصطلاحي قال في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين لعدم بقاء الاعراض وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال فتفسير الشارح بقوله وقوعه مرة بعد اخرى ليس كما ينبغي تأمل (قوله لجواز ان يقصد العموم) وهو ان يطلقها الثلاث تطليقات دفعة واحدة لا التكرار وهو ان يطلقها مرة بعد احرى قلت لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقصد التكرار في هذا المثال دون العموم كيف وان الطلاق السني ايقاع الثلاث مرة مرة في اطهار لا جماع فيها (قوله وعامة اوامر الشرع) اى الاوامر المطلقة عن القرائن المذكورة على ماهو محل النزاع (قوله فلهذا يقتصر في تحرير المبحث الخ) واعلم انه قد يقتصر في التحرير على ذكر التكرار وقد يقتصر على ذكر العموم وقد يذكر كلاهما معا على ماوقع في الكتب اما القصر فلأن التلازم بينهما في موضع وجد فيه التلازم لما كان من الطرفين على مادل عليه قوله السابق فيتلازمان جاز القصر على كل واحد منهما في كل مقام الاثبات والنفي استدلالا بوجود الملزوم او اللازم على وجود اللازم او الملزوم وبانتفاء الملزوم او اللازم على انتفاء اللازم او الملزوم فلهذا صح تفريع قوله فلهذا يقتصر على ماقبله سواء كان قوله العموم فاعلا ليستلزم او مفعوله واما ذكرهما معا فبالنظر الى تغاير مفهوميهما فان مفهوم التكرار غير مفهوم العموم على ماتقدم ولصحة افتراقهما في الجملة كما في مثال طلقي نفسك لامرأته او للاجنبية فانه يصح ان ينوي ثلاثا وواحدة وثنتين جملة ومتفرقا فان نوى ثلاثا تملك هي ان تطلق نفسها ثلاثا جملة واذا لم ينو شيئا تملك هي واحدة وثنتين وثلاثا جملة ومتفرقا واذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر على مانوى هذا عند اصحاب المذهب الاول لان الامر عندهم وان اوجب العموم والتكرار الا انه قد يمتنع عنه ذلك بدليل ونية الزوج دليل واما عند اصحاب المذهب الثاني فهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهي على مانوى واما عند اصحابنا الحنفية فهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلقها ثانية وثالثة في المجلس كذا في الكشف (قوله وانما الخلاف)

ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق

خلاف القائلين بالوجوب لان هذا الخلاف فى الوجوب هل يوجب التكرار والعموم اولا يوجب ولا خلاف بين القائلين بالندب والاباحة (قوله ففيه اربعة مذاهب) بل سبعة مذاهب المذاهب الاربعة منها ماذكره الشارح وخامسها انه لمطلق الطلب لاللمرة ولاللتكرار ولايحتملهما وعزاه فى التحرير الى الحنفيه وسادسها التوقف قيل بمعنى لاندرى انه وضع للمرة اوللكرة اوللمطلق وقيل بمعنى لاندرى مراد المتكلم ماهو اذلادليل على المرة اوالكرة ولامدخل للعقل فى اثبات مدلولات الالفاظ والآحاد لاتفيد والتواتر ممنوع فكان الامر موقوفا وسابعها انه للمرة ويحتمل التكرار وعزاه فى شرح التحرير الى بعض الشافعية واستدلوا عليه بانه مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة فى الاثبات خاص فيكون المختصر منه ايضا خاصا وسيأتى جوابه (قوله على مصدر معرف باللام) اى لام الاستغراق (قوله لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب) فيكون مثل المطول فى العموم للزوم اتحادهما عموما وخصوصا لايقال ان اريد بالاختصار اختصار الواضع فممنوع لجواز ان يكون الواضع قد وضعه من غير ان يعتبر الاختصار ولا عدمه كما هو الاصل فى وضع الالفاظ وان اريد به اختصار المستعمل بعد وضع الواضع يلزم ان لاتكون هذه الصيغة هى الصيغة الموضوعة لطلب المأمور به اولا وليس كذلك لانا نقول ان طلب الفعل من الفاعل يجوز ان يوضع له ابتداء لفظان احدهما مختصر من الآخر فكما ان المطول يدل على العموم فكذا المختصر منه لتوافق بينهما فان قيل فيلزم الترادف بين المفرد والمركب قلنا فساده ممنوع كيف وقد قالوا ان الاخبار عن الفعل الماضى وضع له لفظان احدهما مختصر وهو ضرب والآخر مطول وهو فعل الضرب فى الماضى وكذا الاخبار عن الفعل المستقبل وضع له لفظان مختصر ومطول (قوله على قصد الانشاء لا الاخبار) والا لزم اختصار احد الضدين من الآخر (قوله وجوابه ان التعريف) حاصله لانسلم ان اضرب يدل على مصدر معرف لان الفعل لايدل الا على نفس الحقيقة والتعريف والتنكير والوحدة والكثرة خارجة عنها فلا يثبت الا بدليل ولا دليل ههنا وكون المصدر المذكور فى المطول معرفة وعاما لايكون دليلا على كون المصدر الذى فى ضمن اضرب معرفا لانه لايدل الا على الحقيقة من حيث هى (قوله فهم التكرار من الامر بالحج) ولو لم يوجب التكرار والعموم لما فهم تأمل (قوله فاشكل عليه فسأل) يعنى سؤاله ليس لعدم فهمه التكرار بل لعروض

ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلأن اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال أكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام ياايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا لايقال او فهم لماسأل لانا نقول علم انه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل

الاشكال له من قضية لاحرج فى الدين (قوله وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك) اى على ان الامر يوجب التكرار قلت الصواب ان يقول ان فهمه لايدل على ذلك لان المستدل انما استدل على مدعاه اعنى ايجابه التكرار بفهم اقرع بن الحابس التكرار لابسؤاله وانما جعل سؤاله دليلا على فهمه حاصله لانسلم ان فهمه التكرار يدل على ان الامر يوجب التكرار وانما فهمه ذلك لوجدانه ان بعض العبادات يتكرر بتكرر سببه وشرط الحج وهو الوقت يتكرر ففهم منه ذلك وقد استدل على هذا المذهب بان الامر فى طلب الفعل مثل النهى فى طلب الكف والنهى يوجب العموم والتكرار فكذا الامر لاشتراكهما فى مطلق الطلب والجواب عنه انه اثبات اللغة بالقياس وهو باطل على انه قياس مع الفارق (قوله لكنه يحتمله) اى يحتمل كلامنهما ولاتحاد المقصود منهما اعنى الدوام افرد الضمير (قوله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا) الباء بيانية يعنى لكونه لطلب الفعل لايوجب العموم والتكرار ولكون ذلك الطلب مطلقا يحتملهما والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلادليل والمحتمل لايثبت الابدليل والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلادليل والمحتمل لايثبت الابدليل كما فى الكشف ولهذا قالوا ان الحقيقة موجبة لثبوتها بلادليل والتكرار محتمل لاحتياجه فى ثبوته الى دليل والمرة ليست بموجبة لعدم دخولها فى الحقيقة ولا بمحتملة لعدم احتياجها فى ثبوتها الى دليل فان الفعل يحمل عليها عند عدم دليل التكرار لتيقنها فلا بدمنها لايقاع حقيقة الفعل فى الخارج اذلا يوجد بدونها الا فى ضمن فرد (قوله لما مر من سؤال الاقرع) لوقال من فهم الاقرع التكرار لكان اولى تأمل وجوابه ماذكرنا آنفا من انه فهم التكرار لتكرر شرطه وهو الوقت لالايجاب صيغة الامر (قوله والنكرة فى الاثبات تخص) يعنى ان المصدر المذكور فى المطول خاص لكونه نكرة فى الاثبات فكذا المصدر فى ضمن المختصر منه خاص للزوم اتحادهما فى العموم والخصوص فلا يوجب العموم والجواب عنه لانسلم ان خصوص المصدر المذكور فى المطول يستلزم خصوص المصدر فى ضمن المختصر كيف وان الفعل لايدل الا على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العموم والخصوص والمرة والكرة وانما تعرض هذه المعانى بقرينة ولهذا صح توصيفه بهما نحو اضرب ضربا واحدا او كثيرا ولو سلم ذلك لكن لايتم التقريب لان المطلوب اثبات انه لطلب الفعل مطلقا ويحتمل التكرار لانه لالمرة ويحتمل التكرار والدليل انما يثبت الثانى لاالاول (قوله لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة) بيان لوجه احتماله العموم فان قيل

(الكلام)

وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب مالايتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثانى وهو مذهب الشافعى انه لايوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لايثبت الابدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

الكلام فى الامر الخالى عن قرينة العموم والتكرار وكونه محتملا اياه بدلالة القرينة مما لا كلام فيه قلنا المحتمل وجود القرينة لا العموم بدلالة القرينة لان بعد وجود القرينة يتعين العموم (قوله الا اذا كان معلقا بشرط الخ) فيه ان المعلق بشرط والمقيد بوصف مما يوجب التكرار لا مما يحتمل كما صرحوا به اللهم الا ان يجعل الاستثناء منقطعا او يراد الاحتمال فى ضمن الوجوب تأمل (قوله وسيأتى جوابه) اى فى البحث الثانى من الابحاث التى اوردها عند شرح المذهب الرابع من ان كلامنا فى المفرد العارى عن قرينة العموم والتكرار (قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب) والا لوجب اداء الصلاة فى اول وقتها لوجود السبب لكنها لم يجب اداؤها فى اول الوقت بل انما وجب فى آخر الوقت لتقرر السببية فى آخره (قوله ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة) فيه ان مراد المجيب ليس مجرد التسمية بل اعتبار السبب علة حكما فى الشرع كما دل عليه اللام فى الدلوك والمعلق على العلة يتكرر بتكرر العلة بالاتفاق (قوله الرابع وهو مذهب عامة العلماء) اختلفوا فى تفسير هذا المذهب فسره فى التلويح بانه لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرار السبب مثلا انتهى وقال فى التحرير ان المختار عند الحنفية ان الامر لمطلق الطلب لا يفيد مرة ولا تكرارا ولا يحتمله انتهى قلت وظاهر كلام المصنف يلائم ما ذكره فى التحرير حيث قال بل يقع على اقل الجنس ولم يقل بل وضع لاقل الجنس فانه يدل على انه موضوع لمطلق الطلب ويقع ذلك الطلب على الاقل المتيقن (قوله اى كل الجنس بدليله وهو النية) بيانه فى قول الزوج لامرأته طلقى نفسك انه ينصرف عندنا الى الادنى وهو الواحد ان لم ينو شيئا لكونه موجبه العرفى او لكونه اقل ما يتحقق موجبه الحقيقى اللغوى اعنى حقيقة الفعل وكذا ينصرف اليه اذا نوى ثنتين لان الثنتين من الطلاق عدد محض فى حق الحرة فلغت النية لعدم احتمال اللفظ للعدد المحض فينصرف الى الاقل المتيقن وينصرف الى الاعلى وهو الثلاث اذا نواه الزوج لان الثلاث كل جنس الطلاق فى الحرة فيكون من محتمل اللفظ فيتعين بالنية لانها لتعيين محتملات اللفظ واما عند من قال ان موجبه التكرار فتملك المرأة تطليق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا واما اذا نوى واحدة

الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة ليتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق بشرط والمقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلاة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثانى واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكأنه قال وما تكرر من العبادات فيتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصل ان السبب المتجدد فى الصوم والصلاة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره

وانما يضاف الى الامر وهو ليس
بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه
العدول عن تسمية الوقت سببا الى
تسميته علة فالصواب فى الجواب ان
يختار اضافة تكرار وجوب الاداء
الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد
يدل على التكرار ويحتمله بل بمعنى ان
الامر يعتبر متوجها فى اول الوقت
فى الصوم وآخره فى الصلاة فيتكرر
الوقت بتكرر توجه الامر وبتكرر
توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتى لهذا
زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو
مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار
(ولا يحتمله مطلقا) سواء علق بشرط
او قيد بوصف ام لا (بل يقع على اقل
الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى
مايعد به ممتثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى
كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كال
المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه
للتكرار وعدم احتماله له (مصدرا
لا يحتمل محض العدد) كالاثنين فى طلاق
الحرة والثلاثة وغيرها من الاعداد فى
سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد
والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد
حقيقة لتعينه بتعينه او اعتبارا
اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه
جنس واحد من الاجناس فيحتمل
لكونه كال المسمى وههنا ابحاث

او ثنتين فيقتصر على مانوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم لكن
يمتنع عنه بدليل والنية دليل عليه وعلى مذهب الشافعى على ماذكره الشارح
فيما سبق انه ينصرف الى الواحد ان لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى
ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه والحاصل ان حقيقة
الفعل موجبه اللغوى والمرة موجبه العرفى والثلاث محتمله والثنتين ليس
بموجبه ولا محتمله وقوله بدليل يرد عليه مثل مامر من انه لا احتمال مع الدليل بل
يتيقن كل الجنس وكلامنا فيما لا دليل (قوله علة لعدم اقتضائه للتكرار الخ)
حاصله ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر طلب لذلك المصدر لا غير والمصدر
سواء كان معرفا كما قال اصحاب المذهب الاول او منكرا كما قال اصحاب
المذهب الثانى مفرد والمفرد لا يحتمل العدد لان بين المفرد والعدد منافاة
اذ المفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه
متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى المفرد مع ان المفرد موجود فيه فكذا لا يحتمل
المفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة للامر على العدد
لا على سبيل الوجوب ولا على سبيل الاحتمال اذ الشئ لا يوجب ضده ولا يحتمله
فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز نية الثلاث فى نحو طلقى نفسك كما لا تجوز نية
الثنتين لانه عدد كالثنتين فلا يحتمله اللفظ فاجاب بقوله بل يقع على الواحد حقيقة
او اعتبارا يعنى ان المفرد على نوعين مفرد حقيقى وهو ادنى الجنس وهو الواحد
بالشخص ومفرد اعتبارى وهو تمام الجنس من كل جنس من اجناس
الافعال وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لا حقيقية اذ لها افراد
كثيرة والكثرة تنافى الوحدة ولكنها باعتبار ان لها وحدة جنسية تكون فردا
اعتباريا ولهذا اذا عددت اجناس التصرفات تقول التصرفات المملوكة
النكاح والطلاق والبيع والشراء كان كل واحد منها واحدا بالجنس مع كثرة
افراده الا يرى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات
الشرعية كما يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والانسان نوع واحد
والكلمة نوع واحد مع تعدد افرادها فيكون الجنس من حيث المجموع
من محتمل اللفظ فتصح النية به لانها لتعيين محتملات اللفظ بخلاف الثنتين
فانها ليست من محتمل اللفظ لكونها عددا محضا لا وحدة فيها بوجه فلا تعمل
فيها النية وبخلاف الواحد فانه مفرد حقيقى فيحمل عليه اللفظ بلا نية ولا دليل
فان قيل فعلى هذا ينبغى ان تصح نية الثلاث ايضا فى قول الزوج طلقتك فانه مثل

(طلقى)

طلق فی اقتضائه المصدر وکون الثلاث تمام الجنس مع انه لم یصح نیة الثلاث فیه اجیب عنه بانه اخبار عن الماضی والاخبار لایقتضی وجود المخبر به لیصح فان الخبر وان کان کذبا فهو خبر ولا اثر له ایضا فی ایجاده لان المخبر به لایصیر موجودا بالاخبار فی الزمان الماضی ولکن یقتضی وجود المخبر به لیکون صحیحا فی الجملة بان یکون صدقا فکان ثابتا ضرورة الصدق وهی ترتفع بالواحدة لان المقتضی لاعموم له لکونه ضروریا غیر ان الشرع جعله انشاء فاقتضی ما کان یقتضیه الاخبار وهو الواحدة بخلاف قوله طلق فانه امر وله اثر فی ایجاد المأمور به لانه لطلب المأمور به وهو مادل علیه من المصدر فصار کالمذکور لانه محذوف والمحذوف کالمنطوق فکان التعمیم داخلا علی المذکور فکان حکما اصلیا فلهذا صحت نیة الثلاث کذا فی مختصر التقویم واما الجواب عن القائلین بان الامر یوجب التکرار اذا علق بشرط او وصف فقد ذکرناه فیما سبق تفصیلا (قوله والمنع مکابرة) ای المنع المشار الیه بقوله ولکنه لاینافی احتمال العدد (قوله للطبیعة من حیث هی هی) ای الماهیة بلاشرط شیء لا الماهیة بشرط شیء ولا الماهیة بشرط لاشیء علی مابین فی محله (قوله لادلالة له علی العدد الخ) فیه نظر من وجهین الاول ان الموضوع للطبیعة من حیث هی هی کما لادلالة له علی العدد من حیث هو هو کذلك لادلالة له علی العدد من حیث المجموع کالثلاثة فی الطلاق فانها من حیث هی عدد محض لیس بموجب ولا بمحتمل للطلاق فلا دلالة له علیها اصلا کما دلالة له علی الثنتین واما من حیث المجموع فلا دلالة له علیه ایضا لانه من محتمل اللفظ لا موجبه علی ماتقدم ولادلالة للفظ علی محتمله والا لما احتیج فیه الی النیة والدلیل بل اللفظ انما یدل علی موجبه والثانی ان الموضوع للطبیعة من حیث هی کما لادلالة له علی العدد کذلك لادلالة له علی الفرد اذ لادلالة للعام علی الخاص باحدی الدلالات الثلاث نعم یحمل اللفظ علیه عند عدم قرینة العدد والتکرار لا لدلالة اللفظ علیه بل لکونه اقل متیقنه فالقول بان الامر للمرة مع القول بان المصدر موضوع للطبیعة من حیث هی متنافیان وجعل کونها موجبه بمعنی انها موجبه فی العرف علی ماسیأتی ذکره لایجدی نفعا لعدم دلالته علیها واستعمال اهل العرف فیها لیس لدلالته علیها بل لکونها اقله المتیقن فالاولی فی الجواب ان یقول ان المفرد بمعنی مایقابل المثنی والمجموع وان کان موضوعا بازاء الطبیعة من حیث هی لایحتمل العدد لانه لاترکب فیه اصلا والعدد مایترکب من الاحاد فلا یحتمله (قوله فهو المطلوب) ای کون کل فرد مما یحتمله

الاول انه ان ارید بکون المصدر مفردا انه موضوع للفرد فممنوع کیف وقد اجمع اهل العربیة علی کونه موضوعا للجنس من حیث هو هو وان ارید ان لفظه مفرد بمعنی انه لیس بتثنیة ولا جمع فسلم ولکن لاینافی احتمال العدد وانما ینافیه لو لم یکن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنی والمجموع والمنع مکابرة لان المراد بالاحتمال لیس مجرد جواز الاطلاق علیه بل صحة استعماله فیه وارادته منه ولایخفی علی ذی مسکة ان الموضوع للطبیعة من حیث هی هی لادلالة له علی العدد من حیث هو هو اذ لادلالة للعام علی الخاص اصلا ولا ولا دلیل خارجیا یدل علیه فلا یصح استعماله فیه قطعا الثانی لانسلم ان المفرد لایقع علی العدد فان المفرد المقترن بشیء من ادوات العموم والاستغراق یکون بمعنی کل فرد لا بمعنی مجموع الافراد فان زعمت انه ایضا واحد اعتباری فهو المطلوب اذ لانعنی باحتمال الامر للعموم والتکرار

سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من ادوات الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين احدهما من الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك اثنتين وصم ثلاثة ايام اوكل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لانسلم انه تفسير بل تغيير الى مالا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوى المطلق

اللفظ هو المطلوب (قوله سوى انه يراد ايقاع كل فرد) اى لا ايقاع مجموع الافراد دفعة لعدم امكانه فى زمان واحد (قوله بل تغيير الى مالا يحتمله مطلق اللفظ) لان مقتضى الامر عند الاطلاق هو الوقوع على الفرد الحقيقى فتقييده بالعدد يخرجه عن مقتضاه الاصلى فيكون تغييرا كما ان الشرط والاستثناء يكونان تغييرا لما اقترنا به (قوله وقد ماتت قبل ذكر العدد) ولو مات الزوج قبل ذكره يقع بالصيغة لعدم اتصال المغير له كما قالوا فى قوله انت طالق ان شاء الله لو ماتت هى قبل ان شاء الله لا يقع الطلاق لفوات المحل ولو مات هو قبله يقع بقوله انت طالق لعدم اتصال المغير وقوله قبل ذكر العدد يقتضى كون الواحد عددا عند الفقهاء (قوله بعد التسليم) فيه ان المجيب مانع ومنع المنع ومنع ما يؤيده ليس بمقبول (قوله وجوابه انه ليس الخ) توضيحه انهم اتفقوا على ان الامر موضوع لطلب مطلق الفعل اى الحقيقة ثم اختلفوا فى ان المطلوب به هل هو تلك الحقيقة من حيث هى او فرد من افرادها وهو المختار عند الشارح عزوا الى عامة الحنفية واحتجوا عليه بان الماهية من حيث هى يستحيل وجودها فى الخارج لكونها كلية فلا تكون مطلوبة واحتج القائلون بالاول بان المطلوب فعل مطلق ولا شئ من الافراد بمطلق لتقيده بالتشخصات فلا شئ من المطلوب بجزئى وينعكس الى لا شئ من الجزئى بمطلوب فيلزم ان يكون المطلوب هو المطلق اعنى الماهية من حيث هى هى وهى موجودة فى الخارج لكونها جزأ من الموجود فى الخارج اعنى الافراد الخارجية وانما المعدوم هو الماهية بشرط لا شئ وما نحن فيه هو الماهية بلا شرط شئ وكم بينهما فرق فان الثانية اعم من الاولى (قوله فتى اقتصر المتكلم على المصدر) وذلك بان لم يذكر مع الصيغة واحدا او اثنين او ثلاثة او غيرها من الاعداد (قوله اذا زاد عليه العدد) اى لفظ واحدا واثنين او غيرهما (قوله علم انه اراد معناه اللغوى) فان قيل ان ذكر العدد يتوقف على ارادة معناه اللغوى والا لما ذكر العدد فلو توقف ارادة معناه اللغوى على ذكر العدد لزم الدور قلنا ان الموقوف على الارادة هو ذكر العدد والموقوف على ذكر العدد هو العلم بارادة المتكلم بمعناه اللغوى لا نفس ارادته فلا دور اقول وبعد فيه نظر وهو ان الملازمة الاولى اعنى انه متى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه مسلم بناء على ان ارادة الحقيقة العرفية راجحة على ارادة الحقيقة اللغوية عرفا واما الملازمة الثانية وهى اذا زاد عليه العدد علم ارادة معناه اللغوى فلا فان للخصم ان يقول يجوز ان يراد موجبه العرفى واذا زيد عليه الاثنان او الثلاثة مثلا

يكون تغيير الى ماينافيه و اذا زيد عليه الواحد يكون تقريرا غايته ان هذا التغيير غير التغيير الذى ذكره الشارح (قوله اى كالامر الخ) توضيحه ان كل اسم فاعل دل على المصدر للمرة و لا يحتمل العدد كمصدره و انما قيد بقوله دل عليه احترازا عن اسم الفاعل الذى جعل علما لشخص فانه لايدل على المصدر و ان وجد فيه التفات الذهن لان الدلالة عندهم دائرة مع الارادة و المراد فى الاعلام هو ذات العلم لا المعانى المصدرية ثم مثلوا ذلك بقوله تعالى السارق و السارقة فان كلا منهما اسم فاعل دل على المصدر اعنى السرقة و لما لم يحتمل العدد كان للمرة حتى لايجوز بها الا الايمان لانه لايحتمل العدد فاما ان يراد بها المرة او الكل كالامر لانه لما دل على المصدر و المصدر اسم فرد على مامر كان للمرة و لا يحتمل العدد و لا يجوز ان يراد الكل اى الواحد الاعتبارى كما جاز فى جنس الطلاق مثلا على مامر لان كل السرقات التى توجد منه لاتعلم الا بآخرها فيؤدى الى ان لايقطع اصلا و ان سرق الف مرة لان الكل من حيث هو لايتحقق الا عند الموت لاقبله و بعد الموت لاقطع لانقطاع الاحكام بالموت و ذلك باطل بالاجماع فتعين ان المراد هو المرة فكانه قيل الذى سرق سرقة و التى سرقت سرقة فاقطعوا ايديهما ثم لما كان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يقطع اليدان جميعا بسرقة واحدة و هو غير مراد بالاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة من كل من السارق و السارقة ثم هذه اليد الواحدة لاتخلو اما ان تكون اليمنى او اليسرى و قد ثبت ايضا بالاجماع و بالسنة القولية و الفعلية و بقراءة ابن مسعود ان اليمنى مراد فلم يبق اليسرى مرادا بها ضرورة و كذا لايراد الاعم منهما ايضا و لهذا قلنا لاتقطع اليسرى فى المرة الثانية بل يحبس و صاحب التوضيح بنى مسئلة عدم قطع يسار السارق فى المرة الثانية على ان مصدر الامر اى فاقطعوا لايحتمل العدد لا على مصدر السارق و السارقة بناء على ان السارق عام و عمومه يقتضى عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع و الجواب عنه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق كذا فى التلويح و لو كان محتملا للعدد له كما زعمه الشافعى او موجبا له كما زعم الفرقة الاولى لجاز ان يثبت قطع اليسرى بهذه الآية كاليمنى فصار التقدير هكذا الذى سرق سرقات و التى سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة من السرقات يدا فلما ثبت عدم احتماله العدد ظهر ضعف استدلال الشافعى بهذه الآية على قطع اليسرى و ههنا بحث اما اولا فهو ان الشافعى لم يثبت قطع اليسرى بهذه الآية

و لاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل و الى ماذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال مالا يحتمله مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف و قرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوى (وكذا) اى كالامر فى عدم اقتضائه للتكرار و عدم احتماله له (كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث و القاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط و ذلك كالسارق فى آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة و لا احتمال ههنا للواحد الاعتبارى اعنى كل السرقات التى توجد منه لانه يؤدى الى ان لاتقطع يده و ان سرق الف مرة الا عند الموت و ذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لاتقطع الا يد واحدة فهى اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما و الاولى متعينة بالاجماع و بالسنة قولا و فعلا و قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القراءة يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى و الاعم مرادا ضرورة

وقول الشافعى رحمه عليه ان الآية تدل على قطع يسرى السارق فى الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة غير المتواترة لا لانه لا يحمل فى مثل هذه الصورة (وهو) اى الامر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يراد او غير مشروع فعلى الاولى يكون امر الحج مطلقا وعلى الثانى موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لاقيد له وعدها من الموقت تسامح مبنى على الظاهر (كالامر بالزكاة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات

بل بقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوا الحديث كما اثبتنا به قطع الرجل ولو سلم ذلك لكن لا بطريق احتمال المصدر العدد بل بطريق ان الله تعالى نص على الايدى فى هذه الآية بصيغة الجمع واضافه الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كما اذا قال عبيدى كذا فيدخل اليمين واليسار فلو حمل على اليمين لبطل اطلاق النص وصيغة الجمع لان بهما يمينين لا ايمان وذلك يجرى مجرى النسخ عندكم قلنا قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد النص بها عندنا فاذا قيد بها تكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كما فى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما واما ثانيا فلانه يقتضى ان لا يحد الزانى فى عمره الامرة واحدة وان زنى الف مرة لان كل الزنا الذى كان فى عمره ليس بمراد بآية الزنا والا لتوقف الحد عليه واللازم باطل كما مر ولا يحتمل العدد ايضا فيراد بها الزنا الواحد وبالزنا الواحد لا يحد الامرة واحدة فلو زنى وحد ثم زنى الف مرة ينبغى ان لا يحد فان قيل الزنا علة للحد فيتكرر المعلول بتكرر العلة قلنا السرقة ايضا علة للقطع مع انه لم يتكرر بتكررها فان قيل العلة انما تعمل فى محلها والمحل فى الحد باق مادام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين على ما تقدم فيفوت لفوات محله ولا يقطع فى المرة الثانية فالجواب لانسلم ان محله اليمين بل هو اول المسئلة بل اليد مطلقا والحق ان كون اليمين محلا له ثابت بالاجماع القولى والفعلى ومنعه مكابرة (قوله قيل) اى فى الرد على الشافعى (قوله مع ان الحكم واحد) وهو القطع والمراد بالحادثة السرقة وبالمطلق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وبالمقيد قراءة ابن مسعود (قوله اما مطلق عن الوقت) اى الوقت المعهود على ما سيظهر لك قال فى بعض كتب الاصول الامر اما موقت او غير موقت وانما عدل عنه الى قوله اما مطلق عن الوقت اشارة الى ان الامر لا ينفك عن الوقت البتة لان المأمور به فعل والفعل لا بد له من وقت ولهذا فسروا غير الموقت بقولهم اى غير مقيد بوقت يفوت الاداء بفوته لا بالخلو عن مطلق الوقت وفسر الشارح المطلق عن الوقت بالذى لم يتقيد المأمور به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء او غير مشروع فعلى الاول يكون الامر بالحج مطلقا لان الحج بعد وقته وهو شهر ان وعشر ذى الحجة لا السنة المعينة لا يكون قضاء وعلى الثانى يكون موقتا لانه بعد وقته غير مشروع (قوله داخل فى مفهوم الصوم) لانه عبارة عن الامساك من طلوع الى غروب فتعلقه بالنهار لا يكون موقتا لان الجزء لا يكون قيدا للكل فجعلهم قضاء رمضان وصيام الكفارات

(والنذور)

والنذور المطلقة من الموقت بناء على تعلقها بالنهار او بناء على ان القضاء مقدر بعدة مافات الاداء وصيام الكفارات مقدر بعدةا لشهرين او ثلاثة ايام وصوم النذر مقدر بمايسمى من المدة مسامحة وكون اداء رمضان من الموقت ليس باعتبار تعلقه بالنهار حتى يكون كونه موقتا مسامحة ايضا بل باعتبار تعلقه بالوقت المعين المضروب اقول دعوى اظهرية كون هذه الاحكام من اقسام المطلق انمايستقيم على تعريف الامر الموقت بمايتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء واما اذا عرف بمايتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان بعده قضاء او غير مشروع فلايستقيم بل يكون موقتا بالنهار لان الصوم فى الليل غير مشروع كيف وقد قال آنفا ان الحج موقت على الثانى (قوله والصحيح الذى عليه مشايخنا الخ) تحريره ا لقائلون بان الامر المطلق يقتضى التكرار يلزمهم القول بانه يقتضى الفور لان من ضرورة التكرار استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر العمر والذين قالوا ان البراءة تحصل بالمرة اختلفوا فيه فقال ابو منصور الماتريدى والكرخى من اصحابنا انه يقتضى الفور وقال اكثر مشايخنا وبعض الشافعية وعامة المتكلمين انه للتراخى لا للفور وقال القاضى الباقلانى يقتضى احد الامرين اما الفور او العزم على الفعل فى ثانى الحال الا ان آخر الوقت اذا بقى منه قدر مايسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل وقال امام الحرمين بالوقف بمعنى انه لايعلم لغة بدون القرينة انه يقتضى الفور او التراخى ولكنه لو بادر المأمور واتى المأمور به فورا لكان ممتثلا وقال بعضهم بالوقف وان بادر المأمور واتى المأمور به فور لم يقطع بكونه ممتثلا بل يتوقف فيه ايضا كما يتوقف قبله واستدل القائلون بالفور بسبعة اوجه * الاول العرف فان الرجل اذا قال لعبده اسقنى ماء فانه يفيد الفور قطعا حتى يذم على التأخير والجواب ان الفور مستفاد من القرينة الحالية والكلام فى المطلق عنها * الثانى ان كل مخبر ومنشئ فانما يقصد باخباره وانشائه الزمان الحال كزيد قائم وانت طالق فكذا الآمر يقصد بامره الحال الحاقاله بالاعم الاغلب بجامع كونهما من اقسام الكلام والجواب عنه انه قياس فى اللغة والقياس لامدخل له فى اثبات اللغة على انه قياس مع الفارق لان المقيس عليه حالى والامر استقبالى لانه لتحصيل ماليس بحاصل قطعا * الثالث ان الامر طلب كالنهى والنهى يقتضى الفور فكذلك الامر والجواب عنه مثل الجواب عن الثانى من انه قياس فى اللغة على انه مع الفارق لان النهى نفى فيقتضى العموم والامر اثبات

(والصحيح) الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه) اى الامر المطلق (لايوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى والقائلين بأن موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى مامنعك ان لاتسجد اذأمرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لماتوجه الذم اليه واجيب بانا لانسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لادلالة لقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الآية على انه يجب السعى عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلادلالة فيه على المطلوب

فلا يقتضيه * الرابع ان الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى عن الضد يستلزم الفور فكذا مايستلزم النهى عن الضد فان ملزوم الملزوم ملزوم والجواب عنه لانسلم ان الامر بالشئ نهى عن الضد ولو سلم فلانسلم ان النهى الضمنى يستلزم الفور على ماذكرنا فى القول باقتضائه التكرار الخامس لو كان التأخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف والا لزم تكليفه بعدم تأخير الواجب عن وقت لايعلمه وهو تكليف بمالايطاق لكن لايجوز ان يكون التأخير الى وقت معين لان ذلك الوقت ليس الا وقتا يغلب على ظن المكلف انه لايعيش بعده لان القائلين بالتراخى قائلون به لكن لابد لغلبة ظنه من دليل وهو اما كبر السن او مرض شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دونهما والجواب عنه انه منقوض بمثل صل متى شئت للمكلف فان الدليل المذكور جار فيه بعينه والمدعى وهو الفور متخلف للتراخى بالاتفاق لتصريح متى شئت وبانا لانسلم انه اذا لم يجب التأخير الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف مالايطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التأخير متعينا وليس كذلك لجواز الاتيان بالمأمور به على الفور فان المراد بالتراخى هو ان لايكون الفور لازما لا ان لايجوز * السادس ان فعل المأمور به من الخيرات وسبب للمعرفة ومثله يجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم امر بالمسارعة والامر للوجوب والجواب لانسلم ان هذا الامر للوجوب بل للندب * السابع قوله تعالى مامنعك ان لاتسجد اذ أمرتك فانه ليس للاستفهام قطعا بل للذم ولو لم يكن للفور لم يتوجه الذم لجواز ان يقول له منعنى كون الا للتراخى لا للفور واجيب عنه بمنع كون الفور مستفادا من الامر اعنى فقعوا بل من الفاء فى قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح ولايلزم منه كون الامر المطلق للفور ورده الشارح بمنع دلالة الفاء الجزائية على التعقيب احترز بقيد الجزائية عن العاطفة فانها تدل على التعقيب على ماصرح به فى المغنى حاصله ان الفور لما استلزم التعقيب استلزم انتفاء التعقيب انتفاء الفور ثم وجه بتوجيهين احدهما ان توجه الذم البتة يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه المخالفة جمهور لممتثلين بالامر الذى ليس للفور لا لكون الامر للفور والثانى ان الامر بالسجود يجوز ان يكون موقتا بوقت معين ولم يوجد ذلك السجود فى ابليس فيستحق الذم لا لكون الامر للفور واستدل اصحابنا بوجهين احدهما ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة

ولنا ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فما لايحتاج الى القرينة هو الاول الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثانى والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع (بلا خلاف بينهما) اى بين ابى يوسف ومحمد وذهب الكرخى وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف خلافا لمحمد الصحيح انه لاخلاف بينهما ههنا

(وكلامنا)

وكلامنا فيما لاقرينة بخلاف التراخى بمعنى عدم التقييد بالحال لاالتقييد بالاستقبال فانه لايحتاج الى القرينة لكونه اصلا والثانى انه يصح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلوكان الامر المطلق للفور لكان الثانى والثالث تناقضا والاول تكرارا فان قيل يجوز ان يكون الاول بيان تقرير والثانى بيان تغيير على مامر مثله اجيب بانه لوكان الاول تقريرا لبقى الامر على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة كذلك والاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه على ماصرح به فى القاآنى ورده الشارح بما حاصله انه ان اريد باطلاق افعل وتقييد افعل الساعة الاطلاق والتقييد لفظا فلا يفيد المجيب لان المعترض سلم ذلك ويقول ان افعل كما يفيد الفور حال كونه مطلقا لفظا كذلك يفيده حال كونه مقيدا لفظا بالساعة وان اريد الاطلاق والتقييد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فلا يصح دعواه الاجماع فابقى الوجه الاول سالما واشار بتفسير التراخى فيه بمعنى عدم التقييد بالحال لاالتقييد بالاستقبال الى دفع مايتوهم من المعارضة بالقلب بان يقال بان الامر المطلق لو كان للتراخى لكان قولنا افعل الساعة تناقضا وقولنا افعل بعد الساعة او بعد اليوم تكرارا ووجه الدفع انالانقيده بزمان مخصوص تتوقف صحة الامتثال عليه كما قيده القائلون بالفور بل نقول ان معنى التراخى عدم التقييد بالحال لاالتقييد بالاستقبال فيجوز للمكلف ان يأتى بالمأمور به فى اى زمان شاء بشرط ان لايفوته فى عمره من غير ان يلحقه ذم بالتأخير والتقديم حتى لو اتاه فورا يخرج من العهدة واستدل القاضى الباقلانى ومن تبعه بانه قد ثبت فى الفعل والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة اعنى انه لو اتى باحدهما اجزأه ولو تركهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما لا بعينه قبل آخر الوقت وهذا لان الفعل لما جاز تركه فى اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا عنه لم يكن الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب فى اول الوقت احدهما لابعينه والجواب عنه بوجهين احدهما ان الحكم بثبوت حكم الكفارة للعزم ههنا مسبوق بكون وجوب العزم ثابتا شرعا فى الكفارة من حيث هو احدها وليس ذلك بثابت والثانى ان الفاعل للصلاة فى الاول الوقت ممتثل لكونها صلاة واجبة عليه بخصوصها لا لكونها احد الامرين واستدل امام الحرمين بان الطلب متحقق بورود الامر والخروج من العهدة بالتأخير مشكوك فيه فوجب ترك المشكوك فيه فتعين المبادرة واجيب عنه بانه ان اراد ان الطلب على الفور

(والخلاف) الواقع بينهما (فى الحج) انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخى كما ذهب اليه محمد (ابتدائى) كما سيأتى بيانه فى هذا الفصل وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على ان الامر المطلق للتراخى وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه

متحقق فهو مصادرة وان اراد ان الطلب على التراخى متحقق فيفيد خلاف المقصود فتعين الثالث والمطلق يحتمل الابتدار والتأخير من غير ترجيح فكما يخرج من العهدة بالمبادرة يخرج بالتأخير ايضا وحينئذ يكون مشكوكا (قوله والخلاف الواقع بينهما الخ) جواب عما نشأ من قوله والصحيح انه لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما تقريره انه كيف نفى الخلاف بينهما فى عدم ايجابه الفور مع ان ابا يوسف قال ان الحج يجب على الفور وقال محمد على التراخى على ما سيصرح به فى السادس من الاقسام المقيد وبعد اتفاقهم فى كونه للتراخى دون الفور لا يصح الاختلاف المذكور فأجاب المصنف بان الخلاف بينهما فى الحج ليس بناء على مسئلة الفور والتراخى كما زعمه الكرخى وجماعة من مشايخنا حيث قالوا ان الخلاف بينهما مبنى على ان الامر المطلق للفور عند ابى يوسف وللتراخى عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائى فمحمد اعتبر الحج بقضاء رمضان فى انه واجب موسع متراخ موقت بالعمر فكذا الحج متراخ موقت بالعمر غير انه لا يؤدى الا فى وقت خاص من السنة اعنى اشهر الحج كما فى ان الصوم لا يؤدى الا فى وقت خاص من السنة اعنى الشهر دون الليالى فكما لا يتعين وقت قضاء الصوم الا بتعيين العبد فعلا فكذا الحج لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا ولو كانت السنة الاولى معينة للاداء لكان المأتى بعده قضاء كسائر العبادات الموقتة اذا فاتت عن اوقاتها وليس كذلك وابو يوسف فرق بين قضاء رمضان وبين الحج فجعل الحج واجبا مضيقا اى فورا دون القضاء واستدل بان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة للاداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه فى هذا الوقت اتفاقا وهو فرد من افراد اشهر الحج لا مزاحم له اذ المزاحمة انما تكون بادراك العام الثانى وهو مشكوك فيه اذ لا يدرى انه هل يبقى الى السنة الثانية اولا والموهوم لا يعارض المتحقق المعلوم فاذا انتفى المزاحمة بقيت اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التأخير عنها بخلاف قضاء رمضان لان التأخير عن اليوم الاول لا يكون تفويتا له لتمكنه فى اليوم الثانى فان قيل بمجئ الليل يزول تمكنه لا يدرى ايدرك اليوم الثانى ام لا اجيب بان الموت فى ليلة واحدة قبل ظهور علامته نادر فبنى الحكم على الغالب واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكأنه ادرك كلها فخير بينهما ولم يتعين اولها بخلاف الموت فى سنة واحدة فانه كثير ليس بنادر فلا يكون مدركا لكلها فيتعين اولها (قوله اما لهذا الوفاق) اذ بعد هذا الوفاق لا مساغ

(للخلاف)

الخلاف المذكور فى الحج الا كونه ابتدائيا العدم صحة بنائه على هذا الوفاق (قوله فى هذا الفصل) اى فصل الامر المطلق وليس مراده ان الخلاف فى هذا الفصل بناء على الخلاف المعروف بين اصحابنا فى الحج بل مراده بيان كيفية الخلاف فى هذا الفصل بالخلاف المعروف وان كان امر البناء على العكس فكلمة على فى قوله على الخلاف ليست بنائية فان قيل فعلى هذا لا تعرض فى كلامه الى ابتناء مسئلة الحج على مسئلة الامر ولا على عكسه اصلا مع ان سوق كلامه وكذا التغليط الآتى لا يستقيم الا على جعل كلامه هذا لبيان ابتناء مسئلة الحج على مسئلة الامر المطلق قلنا انما يرد هذا اذا جعل قوله على الخلاف مفعولا ثانيا لجعل وقوله فى الحج متعلقا بالخلاف المعروف واما اذا جعل قوله على الخلاف قيدا ووصفا للفصل المذكور وقوله فى الحج مفعولا ثانيا لجعل لم يرد ذلك ويكون كلام ذلك البعض لبيان ابتناء مسئلة الحج على مسئلة الامر المطلق فيستقيم كلامه وتغليطه تأمل (قوله بل هو موقت) اى بمعنى ان الاتيان بعده غير مشروع لا بمعنى انه قضاء على ما تقدم مثله (قوله وقدم معناه) وهو ما يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان بعده قضاء او غير مشروع (قوله ما يفضل من المؤدى) صلة يفضل والمراد بالمؤدى هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت ويقال لذلك المؤدى واجبا موسعا التوسع وقته عنه (قوله على القدر المفروض) اى فى كل من الاركان من القيام والقراءة والركوع والسجود فى الصلاة (قوله وشرط للاداء) اختلف فى تفسير الاداء ففى التوضيح الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلاة فى الوقت وفى التلويح الاداء اخراجها من العدم الى الوجود بعد ما فسر المؤدى بقوله المؤدى من الصلاة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت فضمير اخراجها راجع الى الصلاة الوقعة فى الوقت فصار مآل التفسيرين الى امر واحد لان اخراج الصلاة الواقعة فى الوقت من العدم الى الوجود هو تسليم عين الثابت بالامر ومراده رحمه الله بالفعل هو المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر لانه هو المؤدى لا الاداء اى لان يكون فعل الفاعل اداء اى تسليما لعين ما ثبت بالامر وهو الصلاة فى الوقت او اخراجا من العدم الى الوجود على ما ثبت بالامر وانما كان شرطا للاداء لا يتحقق بدونه ويختلف باختلافه ولم يكن داخلا فى مفهوم الاداء حتى يكون ركنا له ولا يكون مؤثرا فيه حتى يكون علة له ولانه محل والمحل شرط للحال (قوله تستلزم

(اوله عدم الاطلاق) بل للتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسى حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا فى الحج انه على الفور او على التراخى ثم قال وعندى ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت وقدم معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا فقال (وهو) اى ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) المراد به ما يفضل من المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض (وشرط للاداء) اى لان يكون الفعل اداء لا قضاء

شرطيته الخ) لان الظروف محال والمحال شرط على عرف فى محله (قوله اى اريد بالمؤدى نفس الفعل) اى الحاصل بالمصدر (قوله فاللزوم مسلم) فيه ان المراد بالمؤدى هو الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت وبالاداء هو تسليم عين الثابت بالامر على ماعرفت فكانا غيرين كالزكاة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى هو نفس ثلاث الدراهم واذا كانا غيرين لايلزم من ظرفية الوقت للمؤدى شرطيته للاداء اذ لايلزم من كون الشئ ظرفا للشئ كونه شرطا لغيره بل يلزم من كون الشئ ظرفا للشئ كونه شرطا لذلك الشئ فضلا عن غيره كالوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له لوجوده بدون ذلك الظرف واليه اشار فى الشق الاول تأمل على انا نقول ان الوقت مقارن للاداء لكونه محلا له فكيف يكون شرطا له والشرط لابد من تقدمه على المشروط وعلى تقدير تسليمه فهو غير بين فلا يستغنى عن ذكره لكن لابد له من دليل اذ لايكفى بمجرد ذكره وماذكروه من كونه محلا له والمحل شرط للحال لايصلح دليلا لما عرفت من اقتضائه المقارنة وهو خلاف مقتضى الشرطية من التقدم وكذا ماذكروه من انه موقوف عليه للاداء مع عدم دخوله فيه بلا تأثير فى وجوده لايصلح دليلا لكونه عام السببية ثم الاوجه فى الجواب عن اصل السؤال ان يقال ان مقصوده بيان مابه الاشتراك ومابه الامتياز بين الصلاة والصوم فكونه ظرفا للمؤدى هو مابه الامتياز بينهما وكونه شرطا للاداء وسببا للوجوب هو مابه الاشتراك فلذا ذكره صريحا (قوله لا لوجوب الاداء الخ) اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجودا ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت اى الجزء الاول منه على ماسيظهر لك ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الخطاب بالمأموربه وسببه الظاهرى هو لفظ الامر الدال على ذلك مع القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب وسيأتى تمام تحقيق الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء مصرحا ولم يتعرض لبيان سببهما الحقيقى لعدم تعلق غرض الفن اليهما ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير التى لايكون الا مع الفعل زمانا فعلم منه ان نفس الوجوب جبرى لا اختيار فيه بمعنى انه لاتقترن استطاعة العبد اصلا لا بمعنى القدرة الممكنة اعنى صحة الاسباب وسلامة الآلات ولا بمعنى القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لكون سببه الحقيقى والظاهرى مماليس فيه

(اختيار)

فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلاحاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب لنفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطابات كما سيأتى ان شاء الله تعالى

اختيار العبد اصلا وان وجوب الاداء اختيارى من حيث انه يعتمد على القدرة الممكنة وجبرى من حيث عدم اعتماده على القدرة الحقيقية اذ لا يتعلق الخطاب ولا يؤمر به مالم يكن له قدرة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب ولهذا كان وجوب الاداء لم يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان ثبت له نفس الوجوب لعدم احتياجه الى القدرة وان وجود الاداء اختيارى من كل وجه قال فخر الاسلام ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل واختلفوا فى تفسيره قيل اى ولماذ كرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كانت الاستطاعة التى هى سلامة الآلات مقارنة للفعل اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب وقيل اى ولماذ كرنا من ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة بمعنى القدرة الحقيقية مقارنة للفعل اى لوجوده وكذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة لوجود الفعل فنفس الوجوب ووجوب الاداء ينفصل عن وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود غير مراد من وجوب الاداء عند اهل السنة والا لزم وجود الايمان من جميع الكفرة والطاعة من جميع العباد لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى عندهم وهم مكلفون مخاطبون بالايمان والطاعة فثبت ان وجوب الاداء كنفس الوجوب ولم يوجد وجود الايمان منهم وفسره بعضهم بقوله اى لكون الوجوب جبرا من الله تعالى بايجابه لا بخطابه كانت الاستطاعة الحقيقية مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع نفس الوجوب وهو جبرى لا اختيارى اصلا لعدم اعتماده على القدرة مطلقا او مع وجوب الاداء لكن المعتبر فيه الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات لا بمعنى القدرة الحقيقية فيكون مع الفعل فثبت ان نفس الوجوب كان جبريا مطلقا ثابتا بالسبب ووجوب الاداء جبريا من وجه اختياريا من وجه ثابتا بالخطاب ووجود الفعل اختياريا من كل وجه ثابتا بخلقه تعالى وارادته فان قيل اذا لم يوجد الفعل من العبد بعدم ارادته تعالى وخلقه اياه فهل يكون ذلك عذر العبد فى الآخرة بان يقول انك ما اردت وجوده وما خلقت القدرة الحقيقية عليه حتى افعله قلنا لا لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجوجا عليه بعدم توجه الخطاب اليه لان وجوب الاداء عليه بالخطاب انما يكون عند سلامة الآلات وبعد سلامة الآلات وتوجه الخطاب اليه لا عذر له (قوله مع عدم دخوله فيه) فلا يكون ركنا وقوله لا تأثيره احتراز عن العلة (قوله وقد ذكر له ادلة الخ)

(كوقت الصلاة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان الاصل فى اللام كونها للتعليل دون الوقتية

*الاول قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس على ما بيّنه رحمه الله تعالى *الثاني صحة اضافة الصلاة اليه فانه يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر فان الاصل في الاضافة الاختصاص فينصرف الى الاختصاص الكامل لاطلاقه كان الاختصاص في قوله المال لزيد الى الكامل وهو بطريق الملك ففيما نحن فيه هو ما يكون بطريق السببية *الثالث ان صفة الصلاة تتغير بتغير الوقت حيث تصح في وقتها الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وهذا علامة السببية لان الحكم نتيجة السبب فيثبت على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حيث يصح بصحته ويفسد بفساده فان قيل ان الاختلاف بالكمال والنقصان قد يتبع الظرف ايضا كما في صوم يوم النحر فلا يدل على السببية اجيب عنه بان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه عنه ولم يعلم ورد بمنع هذا الاصل مستندا بوجود اختلاف الحكم باختلاف الظرف كما ترى اقول كل من الجواب والرد مبني على عدم الفرق بين المظروف والسبب والفرق بينهما ظاهر فان المظروف هو المؤدى والمسبب هو نفس الوجوب فعلى هذا الفرق ان المتغير بتغير الوقت ليس نفس المؤدى اعني الهيئة المخصوصة الحاصلة من الاركان المخصوصة لان تلك الهيئة متحدة في جميع الاوقات ولا الاداء اعني اخراج المؤدى من العدم الى الوجود في وقته المضروب لاستواء اخراجه الى الوجود في الوقت الكامل والناقص بل المتغير بتغير الوقت هو نفس الوجوب لانه يجب في الوقت الكامل كاملا وفي الوقت الناقص ناقصا فظهر ان المتغير بتغير الوقت هو المسبب لا المظروف ولا المشروط ولا خفاء في ان الاصل اضافة تغير المسبب الى سببه لا الى الظرف *الرابع انه يفسد تعجيل الصلاة قبل وقتها وهذا علامة السببية ايضا لان تقديم المسبب على سببه لا يجوز كالزكاة لا يجوز تعجيلها قبل سببها وهو النصاب ويجوز بعده فان قيل كما لا يجوز تقديم المسبب على السبب كذلك لا يجوز تقديم المشروط على الشرط كالصلاة فانها كما لا تجوز قبل وقتها لا تجوز ايضا قبل الطهارة اجيب عنه تارة بانه قد يصح تقديم المشروط على الشرط كتقديم الزكاة على الحول بعد وجوب النصاب واما التقديم على السبب لا يجوز اصلا واخرى بأنهما وان اشتركا في عدم جواز التقديم لكن الفارق بينهما قائم وهو وجود القرينة المرجحة لاحد الجانبين اعني كون الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط وذلك لان الصلاة تتغير بتغير الوقت فيكون سببا لها لا شرطا اذ المشروط لا يتغير بتغير الشروط ولا يخفى عليك ان في كل هذين الجوابين

نظر امافى الاول فلأن بطلان تقديم المشروط على الشرط ضرورى لانه موقوف عليه فلا يتقدم عليه والحول فى الزكاة ليس شرطا لوجوبها ولا لادائها بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط لادائها فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب وفى التلويح ان بطلان تقديم المشروط على الشرط اشهر من بطلان تقديم المسبب على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة للسببية واما فى الثانى فلان هذا الترجيح من قبيل الترجيح بكثرة الادلة والشهود لان ماذكره من المرجح دليل مستقل على المدعى على ما ذكره فى الثالث ولا ترجيح بكثرة الشهود بل الترجيح انما يقع بوصف غير مستقل على ماسيأتى فى باب الترجيح * الخامس ان الوجوب يتجدد بتجدد وقته وهذا من امارة السببية ولا يخفى عليك ان كلا من هذه الوجوه وان لم يفد القطع للاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع اذرب مجموع يخالف حكمه حكم الآحاد كحبل مجموع (قوله ومعنى سببيته لها الخ) شروع فى تحقيق كون الوقت سببا لوجوبها وازالة لما يتوهم ان السبب هو المؤثر فى المسبب عندهم ولا تأثير للوقت فى الصلاة فكيف يكون سببا لها وبيانه ان السبب الحقيقى لنفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى القديم الا انه رتب الحكم اعنى نفس الوجوب على الوقت مع ان العبادة شرعت شكرا للنعم المترادفة فى الوقت من الوجود وغيره فينبغى ان يكون سبب الوجوب هو النعم الواقعة فى الوقت لظهور الوقت لنا وكون الايجاب القديم غائبا عنا والنعم المترادفة كثيرة غير منضبطة واكثرها غائب عنا ايضا فاقيم الوقت مقام النعم الحالة فيه فصار هو السبب تيسيرا لنا كترتيبه سائر الاحكام على السبب الظاهر تيسيرا لنا كالملك على الشراء وحل الوطئ على النكاح وحرمته على الطلاق ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه الامور تجعل مؤثرة بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق بخلق الله تعالى عقيب المماسة (قوله ان ظرفية الوقت الخ) يعنى لو جعل كل الوقت سببا كما جعل ظرفا يلزم منه احد المحذورين اما تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد فيه من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية ولو روعى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن اجتماعهما وقد ثبت الاول

ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقى وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشراء والملك على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا هو حادث فلا اشكال قوله (وللمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببيته التقدم

وقد ثبت الاول لان الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى الثانى فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع ام لا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته من المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود

لان الكلام فيما فضل وقته من الاداء فانتفى الثانى فثبت ان السبب جزء منه فان قيل لا نسلم لزوم سببية البعض من انتفاء سببية الكل لجواز ان يكون السبب مطلق الوقت لا كله ولا بعضه والمطلق اعم منهما قلنا لا يمكن ذلك لان فى الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد ثبت بطلانه فلا بد من تقييده بالبعض فيكون السبب هو البعض المطلق الشامل له وللكل (قوله المحاط غير المسبب) لان المحاط هو المؤدى والمسبب هو نفس الوجوب (قوله لكنه يستلزمه) اى لكن المحاط يستلزم الوجوب واذا استلزمه تلزم المنافاة المذكورة لان الظرفية كما تستلزم تقديم المحاط على الوقت تستلزم ايضا تقديم الوجوب عليه بواسطة المحاط وكونه سببا له يستلزم تأخيره عن الوقت فتلزم المنافاة (قوله سواء وليه الشروع ام لا) اى مع قطع النظر عن مقارنة الشروع له وعدم مقارنته (قوله والا لما صح الاداء الخ) اى لو كان السبب هو الجزء الاخير على التعيين لما صح الاداء قبل ذلك الجزء لامتناع تقدم المسبب على السبب فان قيل ان المسبب هو نفس الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فلا يلزم من تقدم الاداء على ذلك الجزء الاخير تقدم المسبب على السبب قلنا لا خلاف فى تقدم نفس الوجوب على الاداء ووجوب الاداء فيلزم بالضرورة من تقدم الاداء على ذلك الجزء تقدم الوجوب عليه ايضا واليه اشار بقوله انه لا اداء قبل الوجوب (قوله ظهر ان السبب هو الجزء الاول الخ) فيه بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من عدم تعين الجزء الاول والآخر للسببية ظهور كون السبب هو الجزء الاول لجواز ان يكون كسرا معينا من الكسور كالثلث والربع والخمس والنصف والثانى ان المقصود ههنا بيان تعيين جزء من الوقت للسببية لا بيان كون الجزء الاول سببا بلا تعيين لان كونه سببا بلا تعيين علم مما سبق حيث اثبت ان السبب جزء من الوقت لا كله وهو شامل لجميع الاجزاء فاذا اثبت ان السبب جزء من الوقت بلا تعيين لا كله ثم ابطل كون الجزء الاول والآخر متعينا للسببية فكان المقام مقام بيان تعيين الجزء للسببية بذكر المرجح فالاولى ان يقال واذا لم يتعين الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الذى يتصل به الاداء ويليه الشروع على ما وقع فى التلويح فكان اتصال الاداء هو المعين والجواب عن الاول ان عدم جواز كون تلك الكسور سببا ظاهر لعدم المرجح فلا حاجة الى ابطاله وعن الثانى ان ههنا ثلاثة مقامات * الاول بيان ان السبب هو الجزء اى جزء كان لا الكل

(وقد)

وقدذكر ذلك بقوله قلنا السبب جزء من الوقت والثانى بيان ان ذلك الجزء هو الجزء الاول لوجود المرجح وهو الوجود اولا ولعدم المزاحم اذ المعدوم لايزاحم الموجود وقدذكر ذلك بقوله هو الاول والثالث بيان تقرر السببية فى الجزء الاخير وقدذكر ذلك بقوله ثم انوليه الشروع فعلى هذا يكون معنى قول الشارح وان لم يتعين للسببية وان لم تتقرر السببية فيه لان الجزء الاول يتعين للسببية لتقدمه وعدم مزاحمه الاانه لاتتقرر فيه السببية لعدم اتصال الاداء به وكذا يكون معنى قوله السابق على التعيين بمعنى تتقرر فيه السببية اى لايجوز ان يكون اول الوقت على ان تكون السببية متقررة فيه مع قطع النظر عن اتصال الشروع فيه واعلم انه رحمه الله صرح ان الظرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء الاول ولم يعين ههنا الشرط بانه مطلق الوقت او كله او الجزء منه وقد اختلف فيه عباراتهم ففى التلويح انه هو الجزء الاول من الوقت وبه سيصرح المصنف فيمابعد حيث قال والشرطية كالسببية الافى الانتقال الى الكل وقال فى شرح المغنى للسراج الهندى ان السبب هو الجزء السابق والظرف هو جميع الوقت والشرط هو الجزء المقارن للاداء والمناسب لقولهم ان المحال شروط للاحوال وقال فى التلويح ان الظرف هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل به الاداء مخالفا لماذكره المصنف من ان الظرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء الاول مع قطع النظر عن اتصال الاداء به وفائدة الاتصال فى تقرر السببية فى الجزء لافى نفس السببية على ماظهر فى التلويح والتحقيق ماذكره رحمه الله لان المطلق يشمل الجزء كمايشمل الكل وقد ثبت ان الجزء ليس بظرف بل الظرف بل كل الوقت وان اتصال الاداء بالجزء لامدخل له فى اصل السببية ثم اعلم ان فى قوله واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر الى قوله الى جزء يسع مابعده التحريمة اشارة الى ماذهب اليه جمهور اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين من ان الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما سمى ذلك الوقت ظرفا ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه بطريق الانتقال من جزء الى آخر فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له عليه التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق الوقت بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء فحينئذ يحرم التأخير وهذا بناء على ان وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب وان الخطاب بالاداء لايتعجل وانكر بعض العلماء التوسع فى الوجوب وقال انه ينافى الوجوب لان الواجب مالايسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولايعاقب

عليه وهذا جمع بين المتنافيين ثم اختلف المنكرون فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان أخره فهو قضاء وقال بعضهم انه يتعلق بآخره فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على مايظهر من حاله عند آخرين منهم فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا واستدل القائلون بانه يتعلق باول الوقت بان الواجب الموقت لا ننظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لامتناع التوسع على ماتقدم آنفا واستدل القائلون بانه يتعلق بآخر الوقت وهم العراقيون من اصحابنا بانه لما جاز التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما تقدم كان الوجوب متعلقا بآخره ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض منهم لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل واثم وهذا حد النفل الا ان باداته يحصل المطلوب وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض في آخر الوقت كمن توضأ قبل دخول الوقت نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كالزكاة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل شاة من اربعين شاة الى الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعي تصدق بها كان متطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكاة واستدل الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس وقول جبريل عليه السلام في حديث الامامة مابين هذين الوقتين وقت لك ولامتك وقول النبي عليه السلام ان للصلاة اولا وآخرا اي لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت لاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلاة على اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق سوى انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر فعلم ان التوسع ثابت انما تأدى بنية الظهر لا بنية النفل ولا بمطلق النية ولو كان نفلا كما زعمه بعضهم التأدى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون التأدى بمطلق النية واستوت فيه نية النفل والفرض وقولهم وجد في المؤدى في اول الوقت ممنوع لان ذلك ليس بترك بل تأخير ثبت باذن الشرع واشار رحمه الله بابطال تعيين الجزء الاول والجزء الآخر الى رد هذين المذهبين (قوله ولصحة الاداء) عطف على قوله لسلامته

والصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح

(قوله)

(قوله ولو لم يكن سببا) اى الجزء الاول لما صح اى الاداء اذ لا بد له من تقدم السبب ولا شئ ههنا غير الجزء الاول (قوله ولانتفائها) شروع فى بيان وقت القضاء حاصله ان الدلائل دالة على سببية كل الوقت لكننا اعدلنا فى الاداء الى البعض لضرورة المنافاة ولما انتفت تلك المنافاة فى القضاء بانتفاء الظرفية رجع الامر الى الاصل (قوله اى كل الوقت) اى كل الوقت السابق (قوله ثم ان وليه الشروع) شروع فى بيان ما تتقرر به السببية وهو اتصال الاداء به فان قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فاى حاجة الى اتصال الاداء به اجيب بان الوجوب مفض الى الاداء فيصير الاداء ايضا مسببا بواسطة الوجوب فيعتبر الاتصال به (قوله بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء) فان قيل حين وقع الشروع فى الجزء القائم انعدم الجزء الاول لان اجزاء الزمان معدات فكيف يتصور اتصال الاداء وتقرر السببية بالمعدوم قلنا نعم الا ان الشرع اعتبره موجودا فان قيل ان السببية عرض وكذا الزمان والعرض لا يقوم بالعرض على ما بين فى الكلام قلنا قد جوز ذلك فى الكلام ايضا على ان الشرع اعتبره فى حكم الجواهر قال فى المغنى فان اتصل به الاداء تقررت السببية فاختلفوا فى تفسيره ففسره القاآنى مثل ما فسره الشارح بان يقع اول الشروع الخ وقال الفاضل السمرقندى المراد به ان يقع اول الشروع فى الجزء الاول الذى لا يتجزى ورده القاآنى بان تقدم السبب على المسبب واجب ووقوع اول الشروع فى الجزء الذى فرض انه سبب ينافى التقدم بل يقتضى المقارنة الظرفية واعترض عليه بان السببية لا تقتضى التقدم الزمانى بل التقدم الذاتى كاف كتقدم حركة الاصبع على حركة المفتاح واجيب عنه بان معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة سبقا زمانيا ورد بان هذا غير ثابت فان اسباب الشرع غير ملزم تأثيرها لكونها امارات فى الحقيقة فعلم منه ان القول باقتران الشروع باول الجزء ليس بخاص للشافعية بل قال به بعض الحنفية ايضا ثم المراد بالشافعية ههنا ليس كلهم بل بعض منهم وهم القائلون بان الوجوب يتعلق باول الجزء منكرين التوسع على ما تقدم آنفا مع جوابه (قوله صحت عندهم) فان قيل اذا لم يقترن باول الجزء منه فهل يصح عندهم قلت لا بل يكون قضاء على ما تقدم لانهم انكروا التوسع وقالوا بالقضاء فى الجزء الثانى (قوله قلنا بعد تسليم الرواية الخ) الظاهر انه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين احداهما قبل السؤال والاخرى بعده

(ولانتفائها فى) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل) اى كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلاة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه

على ترتيب اللف والنشر يعني لا نسلم رواية المقارنة بالجزء الاول عن الشافعية وكفاية التقدم الذاتي وانما يكفي ان لو امكن عدم تقدم جزء لا يتجزى بالزمان لكنه غير ممكن ولو سلم ذلك اى تلك الرواية عنهم وكفاية التقدم الذاتي بناء على امكان عدم تقدم جزء لا يتجزى فقوله وامكان ان لا يتقدم اشارة الى سند المنع الثاني قال في منهاج الشافعي انا لو فرضنا تقارن اول الصلاة باول الوقت صحت عند الشافعية وقال بعض الفضلاء هذه الرواية ممنوعة ففيه اشارة الى ما ذكرناه من التعين (قوله سبق النعمة) اى زمانا على ما هو المطلوب (قوله تنتقل اى السببية عن ذلك الجزء) لانه لو لم تنتقل السببية عنه الى الثاني بل بقيت فيه يلزم عدم وجوب الصلاة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول الذي هو السبب كما لو طهرت او افاق او اسلم بعد خروج وقت الظهر مثلا فانه لا يجب الظهر عليه ويلزم على من سافر في الجزء الثاني ان يصلي اربعا وعلى من اقام في الجزء الثاني ان يصلي ركعتين لانقضاء السبب مع ان الامر بالعكس فان من سافر في الجزء الثاني يصلي صلاة المسافر ومن اقام فيه يصلي صلاة المقيم بالاجماع فدلت هذه الاحكام على انتقال السببية من الاول الى الثاني الى الجزء المضيق بالضرورة فان قيل لا نسلم تحقق الضرورة في الانتقال منه اليه لجواز ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب في هذا المجموع ايضا كما في الجزء المتصل به الاداء قلنا لا يجوز ذلك لان فيه تخطيا من القليل وهو الجزء بلا دليل لان الدليل قد دل على ان السبب هو الكل ثم اقتضت الضرورة الى نقله الى الجزء الادنى ثم اثبات السببية لجميع ما تقدم على الاداء من الاجزاء لا بد له من دليل ولا دليل فتنقل بالضرورة الى الجزء الذي يتصل به الاداء والحاصل ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء اولا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزمه التخطي من القليل الى الكثير بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال فان قد تقرر في محله ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب فبعدما ثبت الوجوب في ذمته بدخول الجزء الاول ولم يتصل به الاداء فاي حاجة الى انتقال السببية الى الجزء المتصل به الاداء لاستغناء الحكم عن السبب ببقائه وقد تقرر ايضا

(ان)

ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى في الجزء الذي وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية

ان العقود الشرعية باقية شرعا لانها فى حكم الجواهر فيجوز ان يكون الجزء الاول باقيا شرعا بلا حاجة الى الانتقال لعدم لزوم ترجيح المعدوم على المعدوم اجيب عن الاول بانه لو كان كذلك لزم عدم وجوب الصلاة على من طهر من الحيض والنفاس بعد الجزء الاول لعدم ثبوت الحكم عليه وقت انعقاد السبب لان البقاء بعد الثبوت وفيه نظر لان اول الوقت فى حقه هو الجزء الذى طهر فيه وعن الثانى بان الموجود حقيقة وحكما اولى من الموجود حكما فقط (قوله كالملك) فانه عبارة عن القدرة على التصرف (قوله الى جزء يسع مابعده) قال فى الكشف هذا المبالغة جانب العلة الا ان يكون ذلك شرطا حتى لو ادرك من ذلك يجب عليه الصلاة انتهى وهذا بناء على ان امكان القدرة لتوهم امتداد الوقت يوجد فى اقل مايسع فيه التحريمة اعلم ان عبارة القوم مختلفة ههنا فقال فخر الاسلام واذا انتهت السببية الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلى الشروع فى الاداء واعترض عليه بان قوله الى آخر الوقت ان حمل على وقت التضيق لا على الوقت الذى لا يسع فيه الا الفرض على مايشعر به قوله حتى تعين الاداء لازما لان الاداء لا يتعين الا فى ذلك الوقت اتفاقا صار هذا مذهب زفر لا علمائنا الثلاثة لان استقرار السببية فى وقت تعين الاداء هو مذهب زفر وعندنا لا يستقر فيه بل تنتقل الى مابعده ايضا ان لم يتصل الاداء به وان حمل على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لان تعين الاداء ثابت قبله واجيب باختيار الشق الاول وحمل قوله استقرت السببية على استقرارها فى حق وجوب الاداء لا فى عدم جوز الانتقال ورد بانه بعيد عن سوق كلامه واجاب بعضهم عن اصل الاشكال باختيار الشق الثانى وحمل قوله حتى تعين الاداء لازما على تقرر الواجب يعنى اذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا تنتقل الى غيره اذ لم يبق بعد شئ يحتمل الانتقال اليه ولهذا اعتبر حال المكلف فيه وان لم يتصل الشروع به تنتقل الى الكل لكونه قضاء ورد بانه ابعد من الاول وقيل الصواب فى الجواب ان المراد به هو الجزء الاخير بناء على توهم امتداد الوقت وقوله حتى تعين الاداء لازما اشارة الى حال المكلف فى ذلك الجزء فان عند ذلك الجزء يعتبر حال المكلف باعتبار العوارض وزوالها من الحيض والطهر والصبى والبلوغ والكفر والجنون وفى المغنى فان اتصل به الاداء تقررت السببية فيه والا تنتقل الى ان تضيق

قلنا قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع مابعده) اى مابعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع

وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت وأتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء واما لماسيأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولاشك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر)

الوقت عند زفر وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت فتتعين السببية فيه واعترض عليه القاآنى بوجهين احدهما ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء ضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير اذلا ظرفية فيه مع انكم قلتم بالانتقال اليه وثانيهما ان قولكم يتعين الجزء الاخير للسببية وتتقرر فيه مع قولكم عند الفوات تنتقل السببية الى كل الوقت يتدافعان ثم اجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير هو الجزء الذى لايسع بعده الاقدر تكبيرة لاالجزء الذى لاجزء بعده اصلا والثانى بانه يجوز ان يكون مرادهم ان لاتنتقل السببية عنه الى جزء من اجزاء الوقت لاان لاتنتقل الى شئ اصلا اذا عرفت هذا فالمصنف رحمه الله اشار بقوله الى جزء يسع مابعده التحريمة الى ان المراد بالجزء الاخير الذى تتقرر فيه السببية هو الجزء الذى يسع مابعده التحريمة على ماذكره القاآنى فى الجواب لاالجزء الاخير الذى لاجزء بعده اصلا واقول لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذى لاجزء بعده وتقررت فيه لزم وجود السبب بدون المسبب وهو الاداء لانه بعد الانتقال الى هذا الجزء لايمكن له الاداء بعده لان مابعده وقت القضاء والفرض ان الاداء لم يتصل بهذا الجزء والا لما انتقلت السببية اليه بل تتقرر فى الجزء الذى قبله فعلم ان ماتتقرر فيه السببية بحيث لاتنتقل بعده الا الى الكل هو الجزء الذى لايسع مابعده التحريمة (قوله وانما اقتصر على هذا الجزء) اى الذى يسع مابعده التحريمة (قوله ليتأتى الشروع فى الوقت) اذلو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذى لاجزء بعده لايمكن له الشروع فى الوقت لان مابعد هذا الجزء ليس وقت الاداء وانتقال السببية الى هذا الجزء دليل على انه لم يشرع فى هذا الجزء والا لما انتقلت السببية اليه بل تتقرر فى الجزء الذى قبله فلابد ان يقتصر الانتقال فى الجزء الذى يسع مابعده التحريمة حتى يوجد الشروع فى الوقت (قوله امالماذكره الخ) دفع لما وهم من انه لافائدة فى حصول الشروع فى الوقت مع كون اتمام الفرض بعد خروج الوقت فيجوز ان لايقتصر الانتقال على هذا الجزء بل يتجاوز الى آخر جزء لاجزء بعده اصلا الاوقت القضاء فاجاب بوجهين احدهما ان فائدته كون ماشرع فيه اداء حقيقة وثانيهما ايجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداده انما يكون بعد الشروع فى الوقت لابعد خروج الوقت ولايخفى عليك ان ايجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداد الوقت انما يتمشى فيمن صار اهلا فى الجزء الاخير كمن طهر او اسلم فيه واما من صار اهلا فى اول الوقت ولم يؤد فان ايجاب القضاء

(عليه)

فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لايسع مابعده الافرض الوقت لان الانتقال الى مابعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به و هو الاداء

عليه يتوجه فى الجزء الذى يسع مابعده فرض الوقت ولا يتأخر الى آخر الجزء (قوله فان انتقال ينتهى عنده) اى انتقال السببية فان انتقال خيار تأخير الاداء الى هذا الجزء اى الذى لايسع مابعده الافرض الوقت اتفاقى بين زفر وبين علمائنا الثلاثة وانما الخلاف فى انتقال السببية فقال زفر ان انتقال السببية ينتهى الى هذا الجزء مثل خيار تأخير الاداء حذرا عن التكليف بما لايطاق وقال علماؤنا الثلاثة لاتنتهى عند هذا الجزء بل تنتقل الى جزء يسع مابعده التحريمة واعترض القاآنى على قول علمائنا بانه يلزم على قولهم احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد انتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه فى الجزء السابق عليه اولا فعلى الاول يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب وعلى الثانى يلزم عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت وكلاهما ممنوع فمايؤدى اليه يكون ايضا كذا ثم اجاب عنه بانا نختار الشق الاول وهو ان الاداء مستحق عليه فى الجزء السابق عليه وقوله فعلى هذا يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء السابق سببا لبقاء الخطاب وليس كذلك لان البقاء مستغن عن السبب وانما المحتاج اليه هو الحدوث (قوله واجابوا عنه) حاصله منع لزوم تكليف المحال على قول علمائنا الثلاثة وتوضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون فعل المأمور به فيه مطلوبا بنفسه من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل ولابد فيه من الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب حقيقة ونوع لايكون فعل الاداء فيه مطلوبا بنفسه حتى لايأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب فيه ثبوت خلفه والقضاء ويكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا تشترط حقيقة الاستطاعة كما فى مسئلة النائم والمغمى عليه فان وجوب الاداء بمعنى النوع الاول وان لم يوجد فيهما لعدم شرطه وهو حقيقة القدرة لكن وجوب الاداء بمعنى النوع الثانى قد تحقق فيهما لوجود شرطه وهو تصور القدرة وامكانها بالانتباه والافاقة فى الوقت حتى وجب القضاء عليهما بناء على تحقيق وجوب الاداء بمعنى النوع الثانى ولم يأثما بالتأخير عن الوقت لعدم تحقيق وجوب الاداء بمعنى النوع الاول ففى مانحن فيه اذا انتقلت السببية فيه الى الجزء الذى يسع مابعده التحريمة فقط وتوجه الخطاب فى ذلك الجزء لتقرر السببية فيه فالمطلوب بذلك الخطاب هو خلف الاداء وهو القضاء لانفس الاداء فلا يلزم تكليف المحال لان هذا التكليف ليس بمحال فلو اسلم الكافر او طهرت

الحائض او افاق المجنون فى الجزء الاخير يلزم القضاء لثبوت وجوب الاداء فى حقهم بمعنى النوع الثانى لوجود امكان القدرة بمعنى سلامة الآلات بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس فان قيل هذا فيمن صار اهلا للاداء فى آخر الوقت فهل هو كذلك فيمن كان اهلا فى اول الوقت ولم يؤد بل تأخر الاداء الى جزء يسع مابعده الفرض وتوجه فيه الخطاب ولم يؤد فيه ايضا وتأخر الى جزء يقرر فيه السببية وهو جزء يسع مابعده التحريمة فقط قلنا نعم لان وجوب الاداء فيه بمعنى النوع الاول فان قيل فعلى هذا يلزم توجه الخطاب بلا سبب لانقضاء الجزء الذى كان سببا لتوجه الخطاب قلنا ممنوع كيف ان السبب قد وجد عند توجه الخطاب وانتفاؤه فى حال بقاء الخطاب لا يضر لان بقاءه مستغن على السبب ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مبنى على تسليم وجود التكليف بتوجه الخطاب فى الجزء الذى تقررت السببية فيه وقد يجاب عنه ايضا بان يقال لانسلم وجود التكليف فى ذلك الجزء لعدم قدرته على الاداء وكفاية توهم القدرة بمعنى سلامة الآلات ممنوعة كيف وان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس مثل توهم حدوث آلة الطيران وحدوث آلة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى وكذا لا يصح التكليف بالحج بناء على توهم حدوث الزاد والراحلة ولزوم القضاء للنائم والمغمى عليه ولمن صار اهلا فى آخر الوقت ليس بناء على وجوب الاداء حتى يحتاج الى وجود التكليف بل بناء على نفس الوجوب الثابت بالجزء الذى يسع مابعده التحريمة وهذا جواب حسن لكن كلام المجيب لا يساعده لان الظاهر منه هو الجواب الاول لكن فى قوله واما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب فى الذمة نظر لان المتبادر من لفظ المطلوب هو المطلوب بالخطاب اعنى الاداء لا تحقق نفس الوجوب فى الذمة لانه انما يتحقق به بتقرر السببية فى الجزء الاخير الذى يسع بعده التحريمة لا بالخطاب (قوله ولئن سلمنا الخ) توضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع لا يكفى فيه امكان القدرة ونوع يكفى فيه امكان القدرة على ماذكرناه فاذا تقررت السببية فى الجزء الذى يسع مابعده التحريمة وتوجه الخطاب فيه بالاداء فايجاب الاداء بهذا الخطاب ليس لطلب نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل لطلب القضاء ووجوب الاداء بهذا المعنى يكفى فيه امكان القدرة وقد امكن بتوهم امتداد الوقت ولو سلم انه غير كاف بل لا بد من وجود من القدرة على الاداء حقيقة لكن وجودها حاصل ههنا وسيأتى شرح باقى كلامه فى بحث تكليف مالا يطاق ان شاء الله تعالى (قوله مناقض)

اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدر على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجود العبادات متقدمة هى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما الاول فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء

لان تضييق الوقت للقضاء بنا فى حصول القدرة على الاداء بمعنى سلامة الآلات والاسباب ولا يخفى عليك ان توهم هذا التناقض مدفوع بصرف الاستثناء الى مجموع قوله غير واقع وقوله تكليف بما لايطاق لا الى الاول فقط يعنى ان تضييق الوقت عن الواجب واقع وليس تكليفا بما لايطاق اذا كان التكليف لغرض القضاء حاصله ان تضييق الوقت ليس بتكليف بما لايطاق اذا كان التكليف للقضاء (قوله ان هذا الوقت لاسلامة له الخ) فيه ان المقصود بالتكليف قد يكون نفس ما كلف به وقد يكون خلفه على ما مر واذا كان عين ما كلف به شرط سلامة الآلات فى حق عين ما كلف به واذا كان خلفه شرط سلامة الآلات فى حق الخلف لا فى حق الاصل على ما صرح به فى الكشف ففيما نحن فيه لما كان المطلوب هو الخلف اعنى القضاء لا الاصل اعنى الاداء شرط سلامة وقت القضاء لا سلامة وقت الاداء ولا خفاء فى سلامة وقت القضاء (قوله ان يختار ما ذكر فى الطريقة) بان يقال لانسلم انه تكليف بالمحال لان المطلوب بهذا التكليف ليس نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل خلفه فلا يكون محالا لكفاية امكان القدرة على الاداء فى هذا التكليف ولو سلم ان المطلوب به نفس الاداء ولكنه ليس بمحال لعدم تضييق الوقت عن الاداء لان اتمامه بعد خروج الوقت اداء لا قضاء اقول الاولى فى تقرير الجواب عنه ان يقال لانسلم انه تكليف بالمحال وانما يكون تكليفا بالمحال ان لو وجد فى ذلك الجزء تكليف لكنه لم يوجد لعدم القدرة فيه على الاداء ووجوب القضاء على من صار اهلا للاداء فى ذلك الجزء انما هو لتحقق نفس الوجوب بسبب ذلك الجزء المقرر فيه السببية لا لوجوب الاداء عليه لان وجوب القضاء انما يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء ولو سلم وجود التكليف فيه لكن لانسلم انه محال وانما يكون محالا ان لو كان المطلوب نفس الاداء لكنه خلفه ولو سلم انه نفس الاداء لكن لانسلم انه محال لكون الاتمام بعد خروج الوقت اداء لا قضاء (قوله يجب عليهم القضاء) اما لتحقق نفس الوجوب او لتحقق وجوب الاداء بالمعنى الثانى على ما تقدم ولو كان مقيما فى ذلك الجزء تجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء ولو كان مسافرا فى ذلك الجزء يجب عليه صلاة السفر وان كان مقيما فى الاجزاء المتقدمة (قوله خلافا لزفر) قال اذا صار اهلا للتكليف فى آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبى او طهرت الحائض او افاق المجنون فيه بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه القضاء لعدم كونه قادرا على الاداء حقيقة لفوات الوقت الذى

واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق فى التسليم ان يختار ما ذكر فى الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليهم القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال الاهلية (فيه ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله تعالى او حاضت لا يجب عليه القضاء (خلافا له) اى لزفر (فى الاول) فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا (للشافعى فى الثانى) وكذا فى الاول على قول ودليله عين دليل زفر

واما وجه الخلاف فى الثانى فهو ان وجوب الاداء فى العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت فى الاول الوقت بالاتفاق وجد وجوب والاداء فيه ايضا فتقرر الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر السببية فى الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (ويتوقف تقررها) اى تقرر السببية (فى الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذى لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله) اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف تقررها (فى الكل على انتفائه) اى انتفاء الشروع فى الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه) وصف (ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا

من ضرورات القدرة على الاداء فلم يكن مكلفا به والقضاء يبتنى عليه والقول باحتمال القدرة بتوهم امتداد الوقت احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا لصحة التكليف لعدم حصول المقصود به الا ترى ان احتمال القدرة على سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفانى واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجوب من هذا الاحتمال ومع ذلك لا لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى فلنا لا نسلم عدم وجود القدرة على الاداء فى ذلك الوقت ولو سلم فلا نسلم عدم كفاية امكان القدرة ولو سلم فلا نسلم ان القضاء مبنى على الاداء بل على نفس الوجوب على ما عرفت آنفا فيجب القضاء على من صار اهلا فى الجزء الاخير بزوال المانع حتى لو انقطع دمها على العشرة وقد بقى من الوقت جزء كان عليها قضاء تلك الصلاة وان لم تدرك وقت الغسل وان انقطع على مادون العشرة وقد بقى من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل وتحرم للصلاة كان عليها قضاء تلك الصلاة والا فلا لان مادون الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض وقوله لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء ان اراد به ان امتناع الاداء بمعنى المطلوب نفسه فالملازمة ممنوعة وان اراد به الاداء بمعنى المطلوب خلفه لا لنفسه فالملازمة مسلمة لكن امتناع الاداء بهذا المعنى ممنوع لان امكان القدرة على الاداء بهذا المعنى كاف فى تحققه وقد امكن على ما مر بيانه (قوله ومنع تقرر الواجب فى الذمة) فان قيل اذا لم يتقرر الواجب فى الذمة فالمؤدى فى اول الوقت الى قبيل جزء تقرر فيه الواجب لا يكون اتيانا بالواجب قلنا بعد الشروع فيه يكون واجبا واليه اشار بقوله فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى الوقت (قوله اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية) فيه انه لو قال ما به يتقرر عليه السببية لكان اولى تأمل (قوله ويعتبر فى كمال الواجب) شروع فى بيان ما به يكون الواجب كاملا وما به يكون ناقصا يعنى ان حال المتكلف فى حدوث العوارض المانعة من الاهلية وزوالها كما يعتبر عند الجزء الذى تقررت السببية فيه على ما تقدم كذلك يعتبر صفة ذلك الجزء من الصحة والفساد فى كمال الواجب ونقصانه فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لا يكون موصوفا بالكراهة ولا منسوبا الى الشيطان كان ما وجب فيه كاملا كما فى الفجر وان كان فاسدا اى ناقصا كان ما وجب فيه ناقصا فاذا غربت الشمس فى خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا النقصان فى سببه وبالغروب ينتفى النقصان فيتأدى كاملا ولو طلعت

في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي لا تفسد قياسا على الغروب واستدلالا بحديث ابي هريرة على ماسيأتي ذكره مع الجواب عنه (قوله ان ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا) فان قيل ان المصلي اذا شرع في الوقت الكامل وترك واجبا من واجبات الصلاة صحت صلاته مع انها وجبت كاملة واديت ناقصة قلنا ذلك النقصان ليس براجع الى نفس المأمور به فان المأمور به هو القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة وقد اتى به غايته انه لم يعمل بما ثبت باخبار الآحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فلم يدخل في الاركان نقص بخلاف الصلاة في هذه الاوقات فان النقصان الواقع فيها بسبب هذه الاوقات راجع الى نفس المأمور به فانه امر بالصلاة في الوقت الكامل بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فان مطلق الوقت ينصرف الى الكامل (قوله وقت الطلوع والغروب) لا يخفى عليك ان وقت الغروب ههنا اعم من وقت الاحرار لانه وقت كراهة ايضا على ماسيصرح به (قوله اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كأنه) اى كل الوقت الخارج قال ابن الهمام ان الكافر والصبي والمجنون اذا اسلم وبلغ وافاق في الجزء المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فالسبب في حقهم لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذ لم يدركوا مع الاهلية الا ذلك الجزء المكروه فليس السبب في حقهم الا اياه ومع هذا لو قضوا في وقت مكروه لا يجوز هكذا ذكره نقضا على قولهم ان ماوجب ناقصا يجوز اداؤه ناقصا ثم اجاب عنه بان الثابت في ذمتهم كامل لا ناقص اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل ذلك النقص لو ادى فيه العصر ضروري لانه مأمور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد النقص الضروري وهو في نفسه كامل فثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته الا بكامل هذا قلت والذي ظهر منه ان السبب في حق المذكورين لا ينتقل الى الكل بعد خروج الوقت بل يتقرر في الجزء الاخير وبه صرح في الكشف والتقرر فما ذكره الشارح من الدليل لا يثبت المدعى فالاولى ان يقول لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا سواء انتقلت السببية الى الكل او لم تنتقل لان نقصانه ليس لذاته بل من التشبه بعبادة الشمس فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يعتريه ذلك النقصان فيكون كاملا من كل وجه فما يجب به سواء كان كل الوقت او الجزء الاخير يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا وفي التقرير ان الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في الجزء الاخير من العصر

(ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية) اى تأدية الواجب كما لا ونقصانا يعني ان ماوجب كاملا لا يؤدى ناقصا وماوجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلا يقتضى) تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ماجب كاملا فلا يقضى (العصر في) الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت طلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه بعباد الشمس فان عبدتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر في واحد منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه

يجوز قضاؤهم فى الوقت المكروه فعلى هذا لا يرد النقض المذكور على قولهم ان ما وجب ناقصا يجوز قضاؤه ناقصا ولا يحتاج الى الجواب المذكور ايضا ثم ههنا بحث من وجوه * الاول ان السببية لو انتقلت الى الكل بعدما تقررت فى الجزء لزم التخطى من القليل الى الكثير وقد منعتم ذلك فيما تقدم * الثانى ان القضاء يجب بما يجب به الاداء والاداء وجب بآخر الوقت فلو انتقلت الى الكل لزم النقض * الثالث انتم ذكرتم ان الجزء الاخير متعين للسببية فاما ان اردتم به تعينه على تقدير الشروع فيه او تعينه مطلقا لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على تقدير الشروع فيه او تعينه ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعين الثانى وذلك ينافى الانتقال الى الكل * الرابع ان اضافة الحكم الى الكل تستلزم كمال الحكم فيكون القضاء اكمل من الاداء والاكمل اكثر ثوابا لا محالة مع انه بتأخيره الى القضاء آثم ولا يرفع اثم التأخير بالقضاء * الخامس انه اذا كان مقيما فى اول الوقت ثم سافر فى آخره وفاتته الصلاة تجب عليه صلاة المسافر ولو انتقلت السببية الى الكل لما وجب عليه صلاة المسافر * فالجواب عن الاول ان التخطى ممنوع اذا كان بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لمانع على ما تقدم فاذا زال المانع يعمل الدليل عمله ولا يخفى عليك ان هذا ينزع الى تخصيص العلة والمخلص معروف فى محله * وعن الثانى ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت * وعن الثالث انه يتعين مطلقا سواء شرع فيه او لا ولا نسلم ان ذلك ينافى الانتقال الى الكل لان تعينه انما كان لضرورة وقوع الاداء فيه واذا لم يشرع فيه فاته المعنى الذى تعين الجزء لاجله فوجب العمل بالاصل * وعن الرابع ان باضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون آثما فيه لان الانتقال الى الكل بعد اليأس من وقوع الاداء فيه فلا يلزم فيه منه انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد فوته كان آثما فكان اقل ثوابا وعن الخامس بان النقصان ههنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلى فلا تتفاوت بالاضافة الى الجزء والكل (قوله فاندفع الخ) وجه الاندفاع منع نقصان بعض الوقت هو وقت الغروب بل كان كله كاملا على ما ذكره (قوله مايقال ان السبب الخ) اجيب عنه بوجوه * احدها ما ذكره الشارح وهو المنقول عن شمس الائمة * والثانى ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب ايضا كذلك فلا يتأدى ناقصا من كل وجه ورد هذا بانه يقتضى انه لو قضى العصر فى اليوم الثانى فوقع بعضه فى الوقت الناقص كان جائزا وليس

(كذلك)

فاندفع بهذا التقرير مايقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد

كذلك والثالث مانقله بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر على الاقل ورد هذا ايضا بانه لما وقع بقصده لم يعتبر التغليب لامكان اختياره وقتا كاملا اما اذا لم يقع بقصده فقد يعذر (قوله ويفسد الفجر بالطلوع) وعن ابي يوسف انه لايفسد بالطلوع ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلاته ليكون مؤديا بعض الصلاة فى الوقت لان اداء بعضها فى الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت (قوله والفرق بينهما) اى بين التفريعين يعنى لافرق بين قضاء العصر واداء الفجر فى وجوبهما بسبب كامل الا ان الاول وجب كل الوقت والثانى بجزء اخير من الوقت واذا كان السبب كاملا فى كل منهما لايؤدى فى الوقت الناقص لكن كون السبب فى قضاء العصر كل الوقت لا يتمشى فى حق كافر اسلم وصبي بلغ ومجنون افاق فى آخر وقت العصر فان السبب فى حقهم هو ذلك الجزء لا الكل على ما ذكرنا آنفا (قوله خرج الوقت الكامل ودخل الناقص) لان الطلوع يتحقق بظهور حاجب الشمس فاذا ظهر الحاجب تحقق الكراهية ويفسد الفرض بخلاف الغروب فانه يتحقق بغيبوبة آخر الشمس وبالغيبوبة تنتفى الكراهة ويظهر الوقت الكامل فلا يفسد العصر الذى بدأ به فى وقت الاحمرار (وقوله ان قبيل الطلوع) اى قبيل ظهور حاجب الشمس لان الطلوع يتحقق بذلك بخلاف الغروب على ماذكرناه (قوله بعروض مثله) اعنى الغروب يعنى ان غيبوبة اول جزء من اجزاء قرص الشمس تحت الافق مثل غيبوبة آخر جزء منها فى الكراهة فاذا لم يفسد بعروض مثله فى الكراهة فعدم فساده بعروض الوقت الكامل اعنى مابعد الغروب اولى (قوله قبل النهى) وقد اجيب عن هذا الحديث بانه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر لا لبيان ان بعد الطلوع وقت جواز اتمام ماشرع قبله ورد بماروى عن ابى هريرة ايضا مرفوعا ان النبى عليه السلام قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلاة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته (قوله ورد هذا النقض الخ) حاصل الرد ان الفساد الطارئ بالغروب عفو لكونه مبنيا على الفساد الطارئ بالاحرار و الفساد الطارئ بالاحرار عفو لكونه لازما ضرورياللعزيمة (قوله عزيمة) توضيحه ان الله جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه فى جميع اوقاته الا انه تعالى من علينا بجعله ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج انفسنا رخصة لنا فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولا يمكنه الاقبال

(ويفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ماذكروا الفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى ان ماوجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ماقبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا (لا عصر بدئ به فى) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لايفسد عصر بدئ به فى وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ به فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعى لم يفسد الاول) اى يحكم بفساد الفجر الذى طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اى بسبب قياسه الفجر (على الثانى) اى العصر (وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح

ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب عن دليل الشافعى (الاول) اى قياس الفجر على العصر قياس (مع الفارق) من وجوه *الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ماالتزم فيه بعروض مثله *الثانى ان العصر يخرج الى ماهو وقت الصلاة فى الجملة بخلاف الفجر* الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها (والثانى) اى حديث ابى هريرة (قبل النهى) عن الصلاة فى الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الاثار (ونقض) مافهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا (بالممدود) اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبنى على مثله) اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولاشك ان الآتى بها لايتخلص عن فساد الاحمرار

على هذه العزيمة الا بطريق ان يقع بعض الاداء فى الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا لنقصان وقته ولما لم يمكنه الاحتراز عن هذا النقصان سقط اعتباره لانه حصل حكما لاقصدا فكذا سقط اعتبار النقصان المبنى عليه لابتنائه عليه ونظيره ماقال محمد فى النوادر ان من شرع فى الخامسة بعد ماقعد قدر التشهد فى صلاة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه الا ان هذا لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لاقصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهية لان الضمنيات غير معتبرة فى الشرع كذا ذكره ابو اليسر وصاحب الكشف والذى ظهر منه ان المؤدى فى هذه الصورة لانقصان فيه اصلا لابوقت الاحمرار ولا بالغروب لانه ضمنى لاقصدى والضمنيات غير معتبرة فى الشرع ونقل عن الشارح فى الهامش حاصل هذا الرد لايدفع النقض ولا يتوجه على ماظهر مماذكره ابو اليسر (قوله وقيل فى رد النقض) حاصله لانسلم ان ماوجب كاملا ادى ناقصا بل ماوجب كاملا ادى كاملا وما وجب ناقصا ادى ناقصا لان اجزاء الصلاة منقسمة على اجزاء الوقت الذى اديت فيه كل جزء منه سبب لكل جزء من الصلاة الذى قرن به فالجزء المقارن للجزء الكامل ادى كاملا والجزء المقارن للناقص ادى ناقصا وهذا الجواب منقول عن القاضى الامام علاء الدين حيث قال ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لاجملة الوقت ونعنى بالجزء القائم انه لو اخر تنتقل السببية جزأ فجزأ الى آخر الوقت وظن كثير من الفقهاء انما نعنى بالجزء القائم الجزء الذى قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع فى العصر فى الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذى هو قبيل الشروع لكان لايجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع كل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه محل لادائه الى ان يخرج الوقت فتتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها فى آخر الوقت انتهى اقول هذا وان دفع النقض المذكور لكن فيه بحث حيث جعل السبب مقارنا للاداء ومحلا له وقد تقدم ان السبب لابد وان يكون مقدما على المسبب لامقارنا له اذ التقدم الذاتى لايكفى عندنا على المختار وهذا لايرد على كلام الشارح لجواز ان يراد بالسبب الناقص فى قوله وجب بسبب ناقص هو الجزء السابق على المسبب تأمل (قوله لكنه لايدفع الاشكال) لايخفى عليك ان الاولى ان يقول انه وان دفع النقض بالعصر لكنه ينشأ منه الاشكال بالفجر الفاسد بالطلوع ويسقط قوله لايدفع تأمل (قوله

(ويمكن)

ويمكن دفعه)لايخفى عليك انهذا الدفع مبنى على ان يكون السبب هو الجزء المقدم على المسبب والرد المذكور مبنى على ان يكون السبب هو الجزء الذى يكون محلا للاداء لا المقدم على المسبب على ماعرفت آنفا (قوله كمن اسلم فيه) وكذا من طهر فيه من الحيض اوبلغ الصبى (قوله وقدوجب فيه) اى فى الوقت الناقص وهو الجزء الاخير وهذا لان السببية فى حقهم تقررت فى الجزء الاخير ولم تنتقل الى الكل بعد خروج الوقت لعدم كونهم اهلا للاداء فى الاجزاء السابقة على ماذكرناه (قوله وقدعرى عنه) اى لخلوه عن الاداء فيه (قوله والشرطية كالسببية) لما ذكر الى ههنا احكام السببية شرع فى بيان احوال الشرطية ولم يفرق بينهما الا من جهة ان السببية تنتقل الى الكل على مامر دون الشرطية ولايخفى عليك ان هذا مخالف لما ذكره السراج الهندى فى شرح المغنى من ان السبب هو الجزء المقدم والشرط هو الجزء المقارن للاداء والشارح رحمه الله اختار مافى التلويح فانه قال الشرط هو الجزء الاول من الوقت ويرد عليه ان السبب يعتبر فيه التأثير عندهم بخلاف الشرط لان التأثير لايعتبر فيه فكيف يتحدان ويؤيده مافى شرح المغنى ماذكروه من ان المحال شروط للاحوال ثم قوله ولايجوز ان يكون الى قوله كمافى السبب بيان للبحث المذكور فى الجزء والكل (قوله اى اللفظ الدال) هذا تفسير للسبب الظاهر لوجوب الاداء واماسببه الحقيقى هو تعلق الطلب بالفعل (قوله قداضطرب فى تحقيقه الخ) اعلم انهم اختلفوا فى ان وجوب الاداء هل ينفصل عن نفس الوجوب اولا ينفصل فقال الشافعى لا ينفصل فى العبادات البدنية لان الواجب فى البدنيات ليس الا الفعل لان الصلاة اسم لحركات وسكنات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات الثلاث وهو فعل ايضا وليس معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلاة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فيتحدان بخلاف الحقوق المالية لان الواجب فيها قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما فى حقوق العباد ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لا يثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى زمانين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود وقال اكثر اصحابنا ينفصل لان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب

وكراهيته وهو معنى اللزوم (عفو) خبر ان (بخلاف) الفساد (الطارئ على الكمال) كما فى الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لافساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتنى عليه الفساد بالطلوع فيمنع (و) اقول (هذا) الرد (لايدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لايخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) فى رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه بل (كل) اى كل جزء من الوقت (سبب لكل) اى لكل جزء من الصلاة يلاقيه فالجزء الذى طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجيب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لايدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق (واورد) على مايفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل فى) الجزء (الاخير) من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا (لايقضيه) اى العصر (ناقصا) اى فى الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) اى عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذات الوقت)

اسم لما لزمه بالايجاب و الاداء فعل العبد الواجب عليه فتغايرا فينفصل احدهما عن الآخر ونظيره رجل استأجر خياطا ليخيط له هذا الثوب قميصا بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالفعل و الاداء الخياطة نفسها و بها يقع تسليم مالزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا فى الذمة غير الموجود المؤدى و اعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لوجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه فان قيل يجوز ان يكون ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه و الافاقة لخطاب جديد لا لقضاء اجيب بانه لو كان ابتداء عبادة لما روعيت فيه شرائط القضاء من النية وغيرها فيكون قضاء لا ابتداء عبادة ويؤيده ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لايجب القضاء بان كان كافرا او صبيا فى الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام و البلوغ و الموجب فيما نحن فيه و مع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل على انه قضاء لا ابتداء عبادة وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت فى حق المسافر و المريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع و وجوب الاداء متراخ الى حال الاقامة و الصحة حتى لو مات قبل الاقامة و الصحة لاشئ عليه و فائدة هذا الاختلاف ان المرأة اذا حاضت فى آخر الوقت لايلزمها قضاء تلك الصلاة عندنا لعدم وجوب الاداء عليها و عند الشافعى اذا ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحدا لتحقق وجوب الاداء وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه اختلفوا فى وجوب القضاء و الظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت هذا طريقة اكثر اصحابنا واختار بعض اصحابنا طريقة الشافعى واعترضوا على طريقة الاكثرين حتى ان الشيخ ابا المعين من اصحابنا بالغ فى الرد عليهم وادعى ان استحالة تلك الطريقة غنية عن البيان فان اداء الصوم هى عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد و لا فعل له الا الاداء و هذا بين لا حاجة الى اثباته بالدليل لان الصوم هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا و اذا حصل هذا الامساك حصل الاداء و لانه لو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك و اداء الامساك و كذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل و الآخر اداؤه و هذا مكابرة ثم قال ان جعل نفس الوجوب غير وجوب الاداء فى الواجب البدنى مبنى على مذهب ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية و هو ان الصوم و الصلاة و الحج ليست عبارة عن الحركات و السكنات المخصوصة بل عن معان غيرها تقارنها فبالسبب

يعنى انا لانسلم اولاعدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لانقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا فى مسببه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا فى الانتقال الى الكل) يعنى ان البحث المذكور فى الجزء و الكل باعتبار السببية اتى فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولايجوز ان يكون كل الوقت و الا لكان الاداء فى الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم تبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع فى ذهن السامع من قوله فى اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده فى ذلك (فسببه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم

تجب تلك المعانى وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التى تحصل تلك المعانى بها اومعها فيكون التحرك والسكون من العبد اداءلها وتحصيلاثم قال وقولهم ان من استأجر خياطا ليخيط هذا الثوب الخ كلام فاسدلان المعقود هناك ليس فعل الخياط بالمعنى المصدرى بل هو مايحصل بفعله فى الثوب من التركيب على صورة مخصوصة واما فعله فهو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه فيكون غيره بخلاف مانحن فيه فان اداء الصوم ليس بغير الصوم بل هو عينه وقولهم فى حق النائم والمغمى عليه ان اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح ايضالما بيناه من ان الاداء هو نفس الصوم والصلاة والقول بوجوب الشئ مع انتفاء وجوبه محال فاذا لانسلم وجوب اصل الصوم والصلاة عليهما بل الوجوب عند زوال النوم والاغماء الخطاب مبتدأ قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر والمغمى علية مريض ومن قوله عليه السلام من نام عن صلاة اونسيها فليصلها اذاذكرها فان ذلك وقتها والاغماء مثل النوم وقولهم روعيت فيها شرائط القضاء قلنا لافرق بين الاداء والقضاء عند الخصم فى حق النية لافى حق الصوم ولافى الصلاة وانما يحتاج الى ان ينوى صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب فى الوقت المعين له شرعا وبهذا لايتبين ان الصوم والصلاة كانا يجبان فى حالة سقط عن الانسان اداؤهما وقولهم لومضى الوقت على الكافر والصبى ثم حدثت الاهلية بان زال الكفر والصبى لايجب القضاء بخلاف النائم والمغمى عليه فانه يجب عليهما القضاء بعد زوال المانع فاسد ايضا فان الامر الى الشارع يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولادلالة فيه على مدعاهم ولانقول وجوب اصل الصوم فى حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عبده ومرحمة عليهم فان اختار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى حالتى الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى لولم يدرك عدة من الايام الاخر بان مات من مرضه او سفره لاشئ عليه هذا كله من ابى المعين واجاب عنه صاحب الكشف الكبير بانا سلمنا ان الصوم والصلاة هو الفعل واداؤهما هو الفعل ايضا لكن لانسلم انهما واحد لان لكل شئ من الاجسام والاعراض وجودا فى الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا فى الخارج ويدرك ذلك بالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى ووجوب

الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود فى الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله والبدنى كالمالى بلا فرق فان اصل الوجوب فى المال عبارة عن لزوم مال متصور فى الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه فى حق صحة الاداء والخروج من العهدة وجعله كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل انتهى ورده التفتازانى بان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى والمال المتصور مجرد تغيير اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبى ولا التصور فى الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبى بصلاة او مال يوجد فى ذهن زيد وعمرو مثلا ثم فى تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج اقول الصواب ان يقول والمغمى عليه بدل الصبى اذ لا نقول بالوجوب على الصبى حين صباه وايضا لا يصح مثالا للفاعل وجعل صاحب التوضيح نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به قال وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها او اخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المال لزوم المال وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشئ آخر وهذا وجه افتراقهما بحسب المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود اما فى البدنى فكما فى صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما فى المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيأ بثمن غير مشار اليه فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة واعترض عليه التفتازانى بانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع منه فى تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع

(وان)

وان اريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ماذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على الشخص وانما يتوقف على وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذران يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى اقول فيه بحث من وجوه* اما اولا فلأن قوله ليس بمشروع ليس على ماينبغى لان لزوم الوقوع جبرى لاصنع للعبد فيه اصلا وانما يتوقف على وجود السبب وهو الوقت لا على ايقاع العبد اياه* واما ثانيا فلأن قوله ليس بمشروع ليس بمعقول لان المراد بمشروعية لزوم الوقوع فى تلك الحالة انه حكم من احكام الشارع او جبه بايجابه القديم معلقا بوجود وقته المخصوص ولا خفأ فى معقولية هذا المعنى واما ايجاده فى الخارج فموقوف على زوال المانع* واما ثالثا فلأن قوله وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع قلنا نعم الا ان لزوم الوقوع جبرى ولزوم الايقاع اختيارى وموسع فلا يلزم منه الايجاد* واما رابعا فلأن قوله لم يكن بعيدا فهو بعيد لان ماذكره من الفرق ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد اصلا فقول الشارح والاقرب ماافاده بعض الافاضل ليس على ماينبغى لان المراد به هو ماذكره التفتازانى بقوله لم يكن بعيدا وقد عرفت بعده فضلا عن ان يكون اقرب كيف ولا يلزم من نفى البعد ثبوت القرب (قوله او اداء المال) عطف على الايقاع وقوله فى زمان ما متعلق بكل من الايقاع والاداء (قوله واعلم ان جمهور مشايخنا) قد ذكرنا تفصيل هذه الخلافية مع ادلته ومذهب مشايخنا مبنى على ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب ولذا ذكره عقيبه (قوله شرذمة) وهم المنكرون للتوسعة فى الوجوب كما ذكرنا (قوله موقوف) على مايظهر من حاله فى آخر الوقت فان بقى اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا (قوله او نفل يسقط به الفرض) كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يسقط به الفرض بعد دخول الوقت حتى لا يحتاج الى تجديد الوضوء (قوله فى آخر الوقت) اى الذى يسع الفرض

والاقرب ماافاده بعض الافاضل من ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى والجبائى من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق بأول الوقت وفى الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلاة تجب بآخر الوقت وفى الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعى والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلاة فى اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسعة والتخيير كأن الشارع قال له ادّ الصلاة فى هذا الوقت اما فى اوله او فى وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلاة فيه لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم فى آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شئ عليه

وفى حال الشروع ان وجد صرح به فى التلويح وغيره ولهذا قلت (المتوجه عندما) اى آخر وقت (يسع) ذلك عليه (او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) فى اى جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكره فى الطريقة كما ذكر (وحكمه) اى حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين فى النية) فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه

(قوله وفى حال الشروع) عطف على فى آخر الوقت (قوله فقيل لا يتوجه) هذا قول زفر وقد تقدم جوابه (قوله لان وجوب القضاء) يعنى ان الخطاب يتوجه فى الوقت المضيق ليجب القضاء عليه لا للاداء فان قيل اذا كان بوجوب القضاء فليتوجه فى وقت القضاء لا فى الوقت المضيق الذى هو من وقت الاداء قلنا ان القضاء مبنى على وجوب الاداء ولا يجب الاداء الا بتوجه الخطاب فى الاداء فتوجه فى الوقت المضيق ليجب الاداء فيترتب عليه وجوب القضاء فان قيل ذلك الوقت لا يسع الاداء فكيف يجب الاداء فيه قلنا وجوب الاداء على نوعين نوع يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى حقيقة القدرة بمعنى سلامة الآلات ونوع يكون المطلوب فيه خلفه وهو القضاء لا نفس الفعل ويكفى فيه توهم القدرة بتوهم امتداد الوقت وههنا تحقق وجوب الاداء بالمعنى الثانى بتوجه الخطاب فى الوقت المضيق لامكان امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم والمغمى عليه بتوهم الانتباه والافاقة وهذا بناء على ان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء وقد تقدم ان وجوب القضاء يكفى فيه نفس الوجوب بلا وجوب الاداء فعلى هذا لا حاجة الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء ثم الظاهر من كلامه ان ما يأتى به النائم والمغمى عليه بعد الانتباه والافاقة بعد خروج الوقت قضاء كما هو المشهور لكنه قال فى التقرير ان المناسب للقواعد ان يكون اداء اما اولا فلأن الاداء تسليم نفس الوجوب بالامر وما وجب عليه بالامر هو ما يأتيان به بعد خروج الوقت واما ثانيا فلأن القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف مخاطبا بالاصل وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهليتهما لفهم الخطاب فوقت الانتباه والافاقة هو وقت الاداء لهما لتوجه الخطاب فيه (قوله على ما ذكره فى الطريقة) من انه لو شرع فى الوقت وأتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء (قوله اى حكم هذا القسم) لما بين القسم الاول شرع بيان حكمه وله احكام منها انه لا يمنع صحة صلاة اخرى فى الوقت لانه لما كان ظرفا للمؤدى فاضلا عن مشروع الوقت وهو يؤدى باركان معلومة بمنافع بدنه التى هى حق المكلف به وبعد الوجوب بقيت تلك المنافع حقا له ايضا لم يتعذر عليه صرف منافعه فى ذلك الوقت الى صلاة اخرى بمنزلة من دفع ثوبا الى الخياط ليخيطه فى هذا اليوم باجرة فانه يستحق على الخياط اقامة العمل ولا يتعذر عليه خياطة ثوب آخر فى ذلك اليوم لان منافعه بقيت حقا له بعدما استحق عليه خياطة الثوب

ولايسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لايسع الا فرضه لان ماثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لايسقط بالعوارض وتقصير العباد

بالاجارة ومنها اشتراط النية ليصير ماله من المنافع الصالحة لاداء الفرض وغيره مصروفا الى ماعليه وهو الفرض ولتمتاز العبادة عن العادة ومنها اشتراط تعيين النية بان يقول نويت فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك واما ذكره فرض الوقت فاختلف فيه قيل شرط وقيل لا والاول اصح على ما في الكشف واليه اشار باطلاقه وانما اشترط التعيين لان الوقت لما كان متسعا والمنافع باقية على ملكه صالحة لصرفها الى صلاة اخرى غير فرض الوقت كان المشروع في الوقت متعددا فلا يصاب الى المطلوب باطلاق النية كالجمع في المكان لايصاب الى المطلوب بالاطلاق مالم يسم باسمه الخاص فان قيل ماذكرتم وان دل على ثبوت المدعى لكن عندنا ماينفيه وهو ان فرض الوقت واجب اصلي لاختصاص الوقت به وغيره انما هو من محتملات الوقت والمحتاج الى التعيين بالنية انما هو المحتمل لا المتعين لان النية لتعيين المحتملات كالمجاز من الحقيقة قلنا نعم الا ان ماذكرناه راجح لانه يدل على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ايضا ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية ومنها انه لما لزمه التعيين لم يسقط بضيق الوقت كما ذكره رحمه الله ومنها عدم التعيين بتعيينه كما سيأتي (قوله بحيث لايسع الا فرضه) فيه اشارة الى ان الوقت لو ضاق بحيث لايسع الا التحريمة يسقط التعيين ولم أره صريحا والذى يقتضيه النظر ان لايسقط لان الشئ بعد ماثبت حكما اصليا بعلة لايسقط بعروض العوارض والتقصير فههنا لما ثبت التعيين بعلة السعة لايسقط بالعوارض والتقصير سواء تضيق الوقت بحيث لايسع الا فرضه او التحريمة لان علة السعة لم تزل بذلك التضييق على ماسيظهر لك ولو سلم فبقاء الحكم لايحتاج الى العلة كالتبختر في الطواف فانه بقى الى الآن مع زوال علته وقوله حكما اصليا حال من الموصول (قوله لايسقط بالعوارض الخ) قال فخر الاسلام ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واختلفوا في تفسيره فقال في الكشف فلا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهى لاتعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لاتسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه تجب الدية لان الاصل وهى العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار ان تعدد المشروع ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جاز ويجوز

كذاقال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلاة منفردا او فى وقت الاحرار وقوله الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضى ان يعد من ادى المكتوبة فى اول الوقت او وسطه على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغى ان ينفى صحة الغير فيه

ان يكون المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما اى لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغمى عليه او نسى حتى ضاق الوقت لانها من العوارض وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق وقال فى التقرير ان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين وكل ما افاده التوسعة لا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد اما الصغرى فلما تقدم من ان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه واما الكبرى فلان سبب التوسعة ما شرع الواجب الا بصفة التعيين وما شرع بصفة لا يبقى بدونها فان قيل تقرر ان الحكم ينتفى بانتفاء علته والتوسعة قد زالت فيزول ما افادته ايضا من التعيين فالجواب ان زوال التوسعة ممنوع فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت او صلى نفلا جاز وذكر الشارحون ان ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقديره ان التعيين انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغى ان يسقط التعيين وفيه نظر لان بالتضييق ان تعين الواجب كتعيين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة وان لم يتعين كتعينه وهو الحق كما ذكرناه فالسؤال ساقط على ان قوله ومن حكمه كذا تصريح فى بيان حكم آخر لا جواب عن سؤال مقدر الخ وانما عدل المصنف عن كلام فخر الاسلام الى قوله وان ضاق اشارة الى انه اختار ما ذكره بعض الشارحين وبه صرح فيما بعد حيث قال لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم الخ فيرد عليه النظر المذكور قبل العلاوة ويجوز ان يراد بالعوارض النوم والاغماء وان يراد ضيق الوقت (قوله قيل عليه) القائل هو القاآنى ومراده بالتكلف تعليل عدم السقوط بان ضيق الوقت من العوارض والحكم الثابت بعلة لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد لعدم تعارض العوارض بالاصول وانما يحتاج الى هذا التكلف ان لو سقطت العلة الموجبة لذلك الحكم لكنها باقية فيبقى حكمه مع بقاء العلة بلا حاجة الى التكلف المذكور فى اثبات بقائه على انا نقول ان الحكم لا يحتاج فى بقائه الى العلة فعلى تقدير عدم بقاء السعة لا يحكم بعدم بقاء التعيين (قوله وهو باطل بالاجماع) فيه انه ان اراد انه يقتضى كونه مقصرا فى الفرض بسبب ترك العزيمة فالبطلان مسلم والاقتضاء ممنوع وان اراد انه يقتضى كونه مقصرا فى العمل بالعزيمة بسبب تركها فالاقتضاء مسلم والبطلان ممنوع لان تارك العزيمة بسبب العمل بالرخصة يعد مقصرا فى حق العزيمة عندهم (قوله لان المقصود) قد عرفت ما يرد عليه وقوله مصادرة على المطلوب انما يستقيم على ما ذكره من ان المقصود دفع ما يتوهم

(واما)

و امابناء على ماذكرناه من انه بيان لحكم مستقل لهذا القسم فلايستقيم (قوله مصادرة) اى بخلاف ماذكروه حيث لامصادرة فيه لكن الظاهر منه انتفاء العلة عند التضييق وقدعرفت انهاباقية (قوله او التقصير بالنظر الى العصر) فان وجوب التعيين لايسقط بضيق الوقت كالظهر لايسقط بضيق وقت العصر بالاجماع فلايسقط بمطلق التضييق ايضا (قوله اى عدم تعيين المؤدى) وقع فى اكثر النسخ على صيغة التفعيل والظاهر انه من باب التفعل والمؤدى اسم مفعول ثم الظاهر من قوله عينت هذا الجزء ان يضاف التعين الى الوقت لاالى المؤدى فى الوقت لكن الشارح لمافسر القسم الاول بالمقيد بالوقت لابالوقت اضاف التعين الى المؤدى (قوله اى لابالقول) ولا بالنية ايضا ولم يذكره لكونه علم بطريق الاولى (قوله عينت هذا الجزء) قال فى التلويح عينت هذا الجزء للسببية واعترض عليه الشريف العلامة فى الهامش بأن تعيين كون الجزء للسببية ليس فى وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى واجيب بان معنى قوله للسببية لماجعله الشارع سببا ورد بان سببية جزء الوقت المجعولة للشارع لايخص جزأ معينا فلاوجه لجعله علة لتعيين جزء معين للاداء فالاولى ان يقول عينت هذا الجزء للاداء فان قيل كما ان تعيين الجزء للسببية ليس فى وسع العبد فكذلك تعيينه للاداء ليس فى ولاية العبد ولهذا لو أدى قبله او بعده يكون اداء لاقضاء قلنا ان الاداء فى الجزء المعين لاشك انه فى وسع العبد واما عدم كون التعيين فى وسعه فمن حكم الواجب الموسع واما السببية فليست فى الوسع اصلا سواء كان الوقت موسعا او مضيقا فلاوجه لجعله عدم جواز تعيين السببية من حكم الوجوب الموسع فالفرق ظاهر كذا قيل ولم يذكر الشارح شيأ من لفظ السببية والاداء الواقعين فى كلام السعد والسيد ولابد من ذكر احدهما والذى ظهر من قوله ولم يشتغل بالاداء اختيار مسلك السيد فيكون معنى قوله فلو ثبت له ولاية التعيين ولاية تعيين الجزء للاداء ومعنى وضع المشروعات تعيين الاسباب والشروط والاداء (قوله فى وضع المشروعات) اعنى وضع الاسباب والشروط والاداء لان الوقت سبب للوجوب شرط للاداء (قوله لان تقييد المطلق نسخ) قال فخر الاسلام وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار ولاية اثبات التعيين قصد ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات وقال فى التقرير اماقوله لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه فلانه تقييد للمطلق وهو نسخ واماقوله وليس

ولايحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول فى دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الاالفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لوكان سببا لسقوط التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (وحكمه) ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الابالاداء) اى لابالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لايتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر

وفى ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول من الموقت شرع فى الثانى فقال (واما) ذلك الوقت (معيار له) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق فى الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول

الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فلانه ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات فنه علم خلل تعليله بقوله لان تقييد المطلق نسخ تأمل (قوله وفى ضمنه) عطف على قوله من ضرورة الامتثال اى فى ضمن الفعل والاداء بخلاف التعيين بالقول والنية فانه قصدى فلا فساد فيه فانه لا ينزع الى الشركة ونظيره الكفارة فى الايمان بعد الحنث فان الحانث بالخيار فى الكفارة بين ان يطعم عشرة مساكين وان يكسوهم وان يحرر رقبة ولو عين شيأ من ذلك قصدا بالقول لم يتعين بل انما يتعين فى ضمن فعله على المختار (قوله وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء) اقول الظاهر من كلامه انه جعله من المعرفة لا من التعريف وقد جعله صاحب الكشف منهما حيث قال عند قول فخر الاسلام وانما قلنا انه معيار لانه قدر وعرف به اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية فاذا دخل الوقت وهو النهار فى تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيد القدر اى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له وانما اختار الشارح المعنى الثانى كما فى التلويح ردا على التوضيح واما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف وهو ان يقال المراد بالدخول فى تعريفه هو الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعى مقارنا لجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر ان الدخول فى التعريف بهذا المعنى يقتضى المعيارية على ما افاده الشارح فى حاشية التلويح اقول ان الصوم اذا كان عبارة عن الامساك من اول النهار الى آخره يكون النهار معيارا له بلا تكلف ومراد صاحب الكشف والتوضيح بدخول الوقت فى تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من اول الصبح الى الغروب داخل فى حقيقة الصوم لا لمطلق الوقت فلا تكلف فيه على انه مبنى على ان يكون التعريف المذكور بالنسبة الى الوجود الخارجى للصوم والاصل فى التعاريف لبيان الحقائق (قوله كايام رمضان) فيه اشارة الى رد من زعم ان ذكر رمضان بدون الشهر مكروه بناء على ان العلم هو المجموع (قوله فان الاخبار الخ) اى بقوله فليصمه فان قيل هذا انشاء فلا يصلح خبرا قلنا تقديره مقول فى حقه فليصمه او يقال لا منع من وقوع الانشاء خبر المبتدأ وانما المنع من وقوعه خبرا بمعنى

(مايقابل)

مايقابل الانشاء (قوله مشعر بعلية الصلة) فيه ان المدعى سببية ايام الشهر وعلية الصلة المذكور للخبر انما تفيد سببية شهود الشهر ويمكن دفعه بان الاجماع منعقد على ان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت فيكون معنى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من شهد منكم بسبب الوجوب فليأت بالواجب واختلفوا فى معنى شهود الشهر قيل بمعنى ادراكه وقيل بمعنى الحضور تأمل (قوله عند صلاحها لها) احتراز عن نحو الذى فى الدار رجل عالم (قوله فيكون ادل على السببية) يرد عليه مامر من انه يفيد سببية الشهود لا الشهر وهو المدعى فالجواب الجواب (قوله ونسبة الصوم اليها) يعنى يقال صوم رمضان والاصل فى الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون اختصاص السببية لان هذا الاختصاص سابق على سائر وجوه الاختصاص لافادته ثبوت المسبب بالسبب الان وجود الفعل وهو الصوم لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد لكونه فعلا اختياريا له فاقيم وجوب الفعل الذى هو وجود شرعى ومفض الى وجود حسى مقامه فقيل سبب للوجوب ويرد عليه وعلى قوله وصحة الاداء فيها للمسافر مامر فالجواب الجواب ايضا (قوله من الانظار الخ) اما على الاول فلافادته سببية شهود الشهر لا نفس الشهر ولا الايام واما على الثانى فلافادته سببيته للمؤدى لا لوجوب المؤدى وهو المدعى واما على الثالث فلافادته الظرفية لا السببية للوجوب والجواب عنها تقدم ذكره (قوله مطلقا) اى بلا تقييد بالايام والشهر فيكون قوله لا الايام خاصة بيانا له (قوله ظهر من دلالتها على سببية الايام) اى سواء كانت من موصولة او شرطية (قوله لا حقيقتها) والا لزم ان لا يجب الصوم على من لم يره وهو باطل (قوله ولو كان السبب اليوم الخ) فان قيل هذا مقلوب عليكم بان يقال لو كان السبب الشهر لما جازت النية فيه لامتناع تقدم النية على السبب فلا بد ان يمضى الشهر بتمامه ثم ينوى الصوم ويشرع فيه قلنا انما يرد ذلك ان لو كان السبب تمام الشهر ولكنه ليس كذلك بل الجزء الاول من الليلة الاولى من الشهر بطريق النقل من الكل الى الجزء كما سيصرح به (قوله وان امكن دفعه) لان النص المذكور انما دل على وجوب الصوم عند شهود الشهر لا على كونه سببا واما الوجوب على من هو اهل فى اول ليلة فلظاهر النص احتياطا لا لكون الشهر سببا وكذا جواز النية فيها اولتعذر الاتصال باول

مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون ادل على السببية ونسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه الوجوه من الانظار مالا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فستظهران مما سيأتى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل من اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر فى بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه (لظاهر الآية) السابقة اعنى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا) اى لسببية الشهر مطلقا (جاز النية) للصوم (فى الليلة الاولى) من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان

(من جن فيهــا) اى من صار مجنونا فى الليـلة الاولى منـه وامتد جنـتــه (الى العيـد) ولو كان السبب اليوم لما وجب القضـاء لانه يقتضى سبق الوجوب فى الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم فى الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلا) اى فى الليل (كاخر وقت الصلاة) فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لايسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لاينافى الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم تجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه ينـافى الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما فى الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله (و) الجزء (الاول ههنـا) اى فى المعيـار (متعين) للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء

الجزء (قوله يقول الجزء الاول من كل يوم سبب) فان قيـل ان هذا ينافى المعيارية لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء لضرورة وجوب تقدم السبب على المسبب زمانا ومنه ظهر قوة قول السرخسى اجيب بان لزوم تقدم السبب على المسبب زمانا انما هو عند امكانه فى وقت الصلاة فانه ظرف لها فامكن فيه التقدم الزمانى حتى لو لم يمكن فيها ايضا بان شرع فيها فى الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب على المسبب واما عدم امكانه كما فى الصوم فلا يشترط فيه التقدم الزمانى (قوله ماقال فى الهداية) قال فيها اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر فى رمضان امسكا بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو افطرا فيه لاقضاء عليهما لان الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق السبب والاهلية ولم يقضيا يومهما ولا مامضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفى الصوم هو الجزء الاول والاهلية معدومة عنده انتهى اعترض عليه بان انتفاء الاهلية فى اول جزء من النهار لايمنع وجوب القضاء فان المجنون اذا افاق فى يوم رمضان قبل الزوال واكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو افطر وجب عليه القضاء مع ان الصوم لم يمكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر اجيب بانا لانسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه فى ذلك الوقت بل الوجوب فى حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره لمانع فاذا زال فى وقته ظهر اثر الوجوب بخلاف الصبى والكافر حيث لم يثبت الوجوب فى حقهما فى ذلك الوقت وعن ابى يوسف انه اذا زال الكفر والصبى قبل نصف النهار فعليهما القضاء لادراك وقت النية كمن اصبح ناويا بالفطر ثم نوى الصوم قبل الزوال اجزأه الصوم قلنا ان الكافر ليس باهل فى اول النهار قبل اسلامه وكذا الصبى قبل بلوغه وقال زفر اذا اسلم الكافر وبلغ الصبى ولو بعد الزوال يجب عليهما القضاء لان ادراك الجزء من الوقت بعد الاهلية موجب كما فى الصلاة قلنا ان السبب فى الصلاة هو الجزء المتصل بالاداء واما فى الصوم فهو الجزء الاول متعينـا ولم يوجد فيه الاهلية فافترقا (قوله نفى صحتا لغير) يعنى الوقت لما كان معيار انتفى صحة الغير من الصيام لان الشرع اوجب شغل المعيار بالصوم ووجوب شغل المعيار ينفى غيره فالشرع نفى غيره اما الصغرى فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الكبرى فلان الوجود الشرعى كالوجود الحسى والمكيال الواحد بعد ماشغل بشئ لايسع فيه غيره من المكيلات فكذا المعيار الشرعى اذا وجد فيه شئ مما شغله لايسع فيه غيره ولقائل ان يقول

ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار للصوم فسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون بعض
الايام عن رمضان وبعضها عن غيره بالنية وان اردتم ان الشهر معيار فممنوع
والجواب انا نختار الاول وكل يوم من رمضان اذا كان على هذه الصفة لا يسع
الغير فيه (قوله وحكمه ايضا الخ) اعلم انهم بعد اتفاقهم فى الاصل السابق
اختلفوا فى النية وفى تعيينها اما فى النية فقال زفر لما انتفى صحة الغير فيه لتعين
الوقت له صح بلا نية وقال الشافعى لابد من تعيينها كاصلها وقال اصحابنا تعيينها
ليس بشرط بعد وجود اصل النية بل يقع عن فرض الوقت باى وجه كان من النية
ثم وقع الخلاف بينهم فقال ابو حنيفة يصح صوم رمضان من الصحيح المقيم
بمطلق النية ومع الخطأ فى الوصف لا من مسافر نوى واجبا آخر فانه لا يقع عن
رمضان بل عما نوى ولو نوى المسافر النفل ففيه روايتان عنه فى رواية يقع عن
النفل وفى اخرى عن رمضان ولو نوى المريض فى رمضان واجبا آخر او نفلا ففيه
ايضا روايتان عنه والصحيح انه عن رمضان فرقا بين المسافر والمريض وقال
صاحباه المسافر والمريض كالمقيم فى جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ
فى الوصف واستدلوا عليه بانه لما لم يبق غيره مشروعا فى هذا الوقت لم يجز اداء نفل
او واجب آخر من المسافر والمريض لان وجوبه ثبت بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وهو عام فى حق الكل من المقيم والمسافر والمريض والصحيح
بدليل ان المسافر والمريض يصح الاداء منهما ولو تحملا الاداء فلو لم يكن شرعيته
عامة لما صح الاداء منهما الا ان الشرع مكنهما من الترخص بالفطر مرحمة
ودفعا للمشقة اللاحقة بهما بدليل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر ومن كان مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر وهذا الترخص لا يجعل غير المشروع فيه من نفل
او واجب آخر مشروعا فيه بل لابد لمشروعيته من دليل آخر مستقل ولم يوجد
فبقى على عدم مشروعيته فيه فانعدم فعله فيه لعدم كونه مشروعا فيه كالصوم
فى الليل واذا ترك الترخص ونوى الصوم يقع ما نواه عن رمضان وكذا اذا اطلق
النية فان قيل ان بهذا الترخص انتفى وجوب الاداء فيه وانتفاء وجوب الاداء
يستلزم انتفاء الجواز عندكم فلا يجوز الاداء من المريض والمسافر فى رمضان
كما ذهب اليه اهل الظاهر فكيف يكون النص المذكور عاما فى حق الكل
قلنا ان النص المذكور عام للمريض والمسافر بوجوب الصوم وحرمة الافطار
الا ان قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر خصهما بجواز الافطار متضمنا
لانتفاء الوجوب لا لحرمة الصوم فيه فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب

(بخلاف) الجزء (الاول من الظرف)
كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال فى الهداية
ان السبب فى الصلاة الجزء المتصل
بالاداء وفى الصوم الجزء الاول
(وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفى)
صحة (الغير) اى غير ما وجب فى ذلك
الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم
اشتراطه) اى التعيين فى النية خلافا
للشافعى وان وجب اصل النية خلافا
لزفر وسيأتى بيان خلاف كل منهما
(فيؤدى) تفريع على النفى والعدم
اى فحينئذ يؤدى صوم رمضان
من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم)
بان ينوى مطلق الصوم (ومع الخطأ
فى الوصف) اى وصف الصوم بان
ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة
او النفل (الا فى مسافر ينوى واجبا آخر)
استثناء من قوله والخطأ فى الوصف
يعنى ان هذه الصوم لا يؤدى فى حق
المسافر مع الخطأ فى الوصف بل يقع
عما نوى عند ابى حنيفة وعندهما
المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان
وجوب الصوم بشهود الشهر وهو
ثابت فى حقهما ولذا صح منه بالاجماع
الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر
دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع
مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو
والمقيم سواء

الضمنى لعاد على موضوعه بالنقض على انا لا نسلم ان المرض والسفر معلق بالعدة حتى لا يوجد الصوم بدونها لان تقدير الآية ومن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر سلمنا ان الجواز الذى تضمنه وجوب الاداء بالخطاب ينتفى بانتفاء الوجوب لكن الجواز الثابت بوجود السبب وهو الوقت باق وهذا الجواز كاف لنا ولابى حنيفة طريقان احدهما ان احدهما ان الاداء من المسافر غير مطلوب لتأخره الى عدة من ايام اخر بنص الترخص المذكور فصار شهر رمضان فى حق تسليم ما عليه كشعبان ولو نوى عن قضاء واجب آخر فى شعبان وقع عما نوى فكذا ههنا والثانى القول بموجب العلة تقريره سلمنا ان شرعية الصوم عامة فى حق المريض والمسافر حتى صح اداؤهما فيه وانما رخص لهما الترك بالفطر تخفيفا لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا فى جواز الترخص لهما بامر دينهما ايضا وهو قضاء ما فى ذمته الحاقا له بامر دنياه وهو الافطار لمصالح بدنه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل عليه نفيه بل الدليل دال عليه لان امر دينه شارك امر دنياه فى مناط الحكم مع زيادة فكان الالحاق به جائزا اما اشتراكهما فى ذلك فلان معنى الترخص ترك مشروع الوقت بالميل الى الاخف والاشتغال بواجب آخر ميل الى الاخف لان اسقاط واجب آخر فى ذمته اخف من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤخذ بفرض الوقت ويؤاخذ بواجب آخر واما الزيادة فلان النظر الى مصالح الدين اولى من مصالح الدنيا والى كل من وجه الاشتراك والزيادة اشار بقوله صرفه الى ما هو اهم الخ وعلى الطريقين روى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى النفل فى رمضان راويتان احداهما صحة فيه بناء على الاول لانه لما كان فى حقه مثل شعبان صار مخيرا بين الاداء والتأخير فيجوز النفل فيه والثانى عدم صحته بناء على الثانى وهو الاصح لان مناط الحكم فيه منتف لكونه ميلا الى الاثقل فان فائدة النفل الثواب وهو فى فرض الوقت اكثر واما اذا اطلق المسافر النية فعلى الاول لا يقع عن رمضان لانه لما كان فى حقه مثل شعبان كان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فيحمل على الادنى وهو النفل وعلى الثانى يقع عن رمضان لان بنيته النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمله فبالنية المطلقة التى تحتمله اولى وهو الصحيح لان الترخص لا يثبت بهذه العزيمة لانها لا تحتمل واجبا آخر لاحتياجه الى التعيين والنفل لم يثبت صريحا فلم يثبت الترخص بها فالتحق بالمقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت فكذلك من المسافر هذا وقال

بعض مشايخنا ان نية صوم النفل فى رمضان من الصحيح المقيم انما تتصور فى يوم الشك واما فى غيره فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بصوم معين (قوله بخلاف المريض) اعلم انهم اختلفوا على قول ابى حنيفة فى ان المريض اذا صام فى رمضان بنية واجب آخر او نفل او اطلق النية هل يقع عن رمضان او عما نوى قيل يقع عن رمضان على كل حال واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى واستدلوا عليه بان رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز وكل رخصة كذلك لا تظهر بالقدرة على الصوم فرخصته لا تظهر بالقدرة عليه ومن يصوم ظهرت قدرته اما الصغرى فلأن العجز عن الصوم ليس بامر خفى حتى يقام غيره مقامه لانه اذا صام فلم يهلك دل على انه ليس بعاجز واما الكبرى فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم من غير مشقة انتفى العجز فتنتفى الرخصة المتعلقة به فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر وهو امر خفى فيجوز ان يقوم السبب الداعى اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فتتعدى الرخصة بالافطار لحاجته البدنية الى الرخصة بقضاء ما وجب فى ذمته لحاجته الدينية وقيل يقع عما نواه كالمسافر واختاره شيخ الاسلام خواهرزاده وصاحب الهداية وقاضيخان وظهير الدين وابو الفضل الكرمانى حيث قال فى ايضاحه والصحيح ان المريض والمسافر متساويان ووفق صاحب الكشف بين القولين وقال ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع الرأس والعين والى ما لا يضر به الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة ترفيها فلا يثبت فيما لا مشقة فيه فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فاقيم مقامها فتعلق الترخص بنفس السفر ثم عندنا يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز بلا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم بلا خلاف فهذا المريض اذا تحمل زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابى حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذى ذكره فخر الاسلام ومن تبعه الا بتأويل وهو ان المرض لما تنوع الى نوعين على ما ذكرنا تعلق الترخص فى النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقى دفعا للحرج وفى النوع الثانى بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به

ولابى حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان فى حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثانى ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ماهو اهم عنده لانه مادام فى السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلأن يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (فى النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثانى عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض فى الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفة فان الفقهاء اختلفوا فى ان المريض اذا صام فى رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل من رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة

الصوم لكن لما دل امر المرض اى الضعف الذى يعجز به عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مرادمن لم يفرق بينهما هو المريض الذى اضربه الصوم ومن تعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد من فرق هو المريض الذى لم يضربه الصوم ومن تعلق ترخصه بحقيقة العجز هذا كلام الكشف واليه اشار شمس الائمة السرخسى ايضا حيث قال وذكر الكرخى ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة وهذا سهو ومأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فكان من اطلاق العام على الخاص ورده بعض المحققين بان حمل مراد من ذهب الى الفرق على المريض الذى لا يضره الصوم بعيد لانه عدول عن ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية ومعلوم ان المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص عندهم بل الصواب ان المتنازع فيه هو المريض الذى يضره الصوم ففيه روايتان عن ابى حنيفة احداهما عدم الفرق بينهما وهو رواية الكرخى وصححه شيخ الاسلام وصاحب الهداية وقاضيخان لكن الكرخى رواه مطلقا ومراده مقيد والثانية الفرق بينهما وهو رواية الامام السرخسى وفخر الاسلام فيكون النزاع حقيقيا كما هو الظاهر من كلام الشارح حيث قال فى التصحيح اذ لا معنى لتصحيح احد الطرفين فى صورة النزاع اللفظى (قوله قال زفر تعينه يغنى عن النية) يعنى ان وقت الصوم لما تعين له بتعيين الشارع ذهب زفر الى الاستغناء عن اصل النية وقال اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم ينو شيأ فهو صائم واستدل عليه بانه لما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك فيه مستحقا لله تعالى على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول بلا نية فانه بذلك يخرج عن العهدة والجامع ان كل واحد منهما عبادة مأمور بها وكالاجير الواحد فان منافعه تقع عن المستحق سواء قصد به التبرع او الاعانة او غيرهما او لم يقصد شيئا اصلا والجامع ان كل واحد منهما مستحق على الفاعل وعلى رد المغصوب والودائع فانه يقع عن المستحق بأى وجه رده الى صاحبه والجامع ان كلا منهما مستحق على الفاعل ومتعلق بمحل بعينه والحاصل ان الامر اذا تعلق بفعل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كما فى الاشياء المذكورة ولنا طريقان احدهما

وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يغنى عن النية) يعنى ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل لكن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة

ان الواجب فى الذمة تحصيل المأمور به على ما هو عليه وهو الامساك على وجه يكون عبادة وذلك لا يكون الا بتحصيل صورته وهو الامساك ومعناه وهو كونه عبادة ومعناه لا يحصل الا بالنية ولم يوجد فى المتنازع فيه فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين الوقت له بخلاف هبة النصاب من الفقير لان الاخراج عن العهدة ثمة كان بصورته ومعناه وكذا الفعل فى الاجارة حصل بصورته ومعناه والثانى ما ذكره بقوله فيكون جبرا اذ الشارع عين الوقت لذلك ولكن لا نسلم ان ذلك التعيين استحقاق لمنافع العبد فان ما يكون مستحقا لا يصلح قربة فان العبادة فعل يفعله العبد باختياره بلا جبر ليثاب عليه فحتى كانت منافع العبد مستحقة لله تعالى عليه لم تنصرف الى العبادة لانتفاء الاختيار لكنها عبادة فلا تكون مستحقة بل تكون باقية على ملكه فلا بد فى صرفها الى العبادة وجعلها صوما من النية لان عدم النية ليس بشئ فلا يصلح ان يجعل مجازا عن النية فلا بد من التصريح بها لئلا يكون كون فعله صوما جبرا فان قيل اذا لم تكن مستحقة لله تعالى عليه فما معنى تعيين الشرع امساك العبد فى هذا الوقت لصوم رمضان اجيب بان معناه انه عين امساكه الذى يكون صوما بالنية لان يكون صوم رمضان لا صوم آخر ومنه ظهر الجواب لما قيل انها اذا كانت باقية على ملك العبد غير مستحقة لله تعالى فلم لا يجوز صرفها فى ذلك الوقت الى غير صوم رمضان من الصيام وذلك لان عدم جواز الغير فيه للصحيح المقيم لم ينشأ من الاستحقاق ولا من تعيين الوقت بل انما نشأ من ان الشارع لم يشرع فى ذلك الوقت غير صوم رمضان من الصيام للصحيح المقيم بل عين كل امساك له لصوم رمضان فانعدم غيره لكونه غيره لا لاستحقاق منافعه كما انعدم فى الليل اصلا ولا استحقاق ثمة ولا تعيين اصلا بخلاف هبة النصاب من الفقير لان عقد الهبة عبادة والعبادة شئ فيصح ان يكون مجازا عن الصدقة لاشتراكهما فى المعنى المشروع فيه كيف شرع فى ان كل واحد منهما تمليك بلا عوض والصدقة عين النية للعبادة فان قيل لا نسلم ان هذه النية كافية فى الزكاة عندكم كيف وانها شاملة للصدقة النافلة ايضا قلنا نعم الا ان شمولها لا يضرنا ههنا لانه اذا وهبها من الفقير برئت ذمته سقوطا لا اداء وابراء الذمة من حيث الاسقاط يكفى فيه مطلق النية على انا نقول ان براءة الذمة سقوطا لا يحتاج الى النية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء واذا وهب النصاب الى الفقير زال عنه صفة اليسر نعم فلم تبق زكاة لان ما وجب على صفة لا يبقى بدونها فالزكاة لا تبقى بدون صفة اليسر فلم تكن تلك الهبة اداء

فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب لفقير بلا نية (قلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اى اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلايكون قربة اذ لاقربة بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (و) قال (الشافعى دفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لابد لصيرورة القربة فرضا اونفلا منها احترازا عن الجبر

للواجب بل سقوطا للذمة فلا يحتاج الى النية فلا يصح القياس وبخلاف الاجارة المذكورة لان كلامنا فى العبادة لافى المعاملات وكذا الحال فى رد المغصوب والودائع قال شمس الائمة السرخسى فى المبسوط وفى مسئلة هبة النصاب معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة حصل بحاجة المحل الا يرى ان من وهب لفقير شيئا لايرجع فيه لحصول بدله وهو الثواب فلاحاجة فيه الى النية بخلاف مانحن فيه ثم الاختلاف الذى ذكرناه فى الصحيح المقيم واما المسافر والمريض فلاخلاف فى انهما لايكونان صائمين بلا نية والفرق لزفر ان الاداء غير مستحق عليهما فى هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية (قوله كهبة كل النصاب للفقير) فان قيل ان اداء مائتى درهم الى الفقير بنية الزكاة لايصح عند زفر ولايخرج به عن العهدة ففى الهبة بدون النية اولى بأن لايخرج عن العهدة فلا يصح ان يكون مقيسا عليه له اجيب بانه يجوز ان يكون بطريق الالزام على مذهب خصمه ورد بان المقام مقام الاستدلال على مذهبه لامقام الالزام ويجوز ان يكون مراد زفر به الهبة من الفقير متفرقا او الفقير المديون (قوله يكون الفعل جبرا اى يكون كون فعله صوما جبرا والا فنفس الفعل اعنى امساكه اختيارى وانما الجبر فى كون هذا الفعل صوما ويدل على ماذكرنا تفريع قوله فلا يكون قربة فان قيل اذا احتاج كون الامساك صوما الى النية فما معنى تعيين الشارع امساكه فى ذلك الوقت لصوم رمضان فاجاب عنه بان الشرع لم يعين للصوم مطلق امساكه بل امساكه الذى يكون قربة ولايكون الامساك قربة الا بالنية (قوله وقال الشافعى دفع الجبر آه) قال لما كانت منافع العبد باقية على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى وجب تعيين نية الفرض لان الصوم كما تنوع ذاته وهو الامساك الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية فى جعله عبادة فكذلك تنوع وصفه وهو الكون عبادة الى فرض ونفل وكما ان معنى العبادة معتبر فى الاصل معتبر فى وصفه ايضا فكان الوصف عبادة ايضا فلو وضعنا عن الصوم تعيين النية صار مجبورا فى وصف العبادة لخلوه عن القصد والاختيار لايقال ان تعيين المحل للفرض دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لانا نقول لاشك ان تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار لئلا يلزم الجبر فى الوصف ولايغنى تعيين المحل عنه لانا مااعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التمييز بالنية بتعيين المحل بل اعتبرناها لتحصيل معنى العبادة فى الوصف ولايحصل ذلك الا بالنية لابتعيين المحل فان قيل ان فرض الحج يتأدى بمطلق النية بالاتفاق بدون تعيين الفرض

(فكذا)

فكذا الصوم اجيب بان فرض الحج ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يكون مقيسا عليه ولا يلحق به دلالة ايضا لان الحج عظيم الخطر لما نحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم فى معناه فلا يلحق به ونحن نقول فى جوابه على طريقة القول بموجب العلة سلمنا ان معنى العبادة فى الوصف معتبر كاعتباره فى الاصل وانه لابد لتحصيل الوصف من التعيين ولكن كلامنا ليس فيه بل فى ان اطلاق النية فيه تعيين اولا وما ذكرتم لا تعرض فيه لذلك وقلنا هو تعيين لان المشروع فى هذا الوقت لما اتحد تعين فى زمانه فلا حاجة الى التعيين لان تعيين المتعين باطل بل الاطلاق تعيين له فاجيب بمطلق الاسم كالمتعين فى المكان فان من توحد فى مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم علمه كما اذا كان فى الدار زيد وحده وينادى ياحيوان او ياانسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال كما تعين هو فيما اذا نودى باسم علمه فكذا ههنا لما لم يشرع فى الوقت الا الصوم الفرض يصاب اليه بمطلق النية لتعينه للايجاد والتحصيل فصار جوازه بالنية المطلقة بناء على انه تعيين لا على ان التعيين موضوع عنه كما زعمه الشافعى وههنا بحث من وجهين احدهما ان الواحد فى المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا فيه وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله بقصده فكيف ينال باسم جنسه الثانى ان ذكرتم يقتضى الاصابة بمطلق النية دون نية النفل او القضاء او واجب آخر لان المتوحد فى المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيد الا ينال باسم عمرو كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان مانواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت فمع الاعراض عنه لا يجعل مقبلا عليه اجيب عن الاول بان كونه معدوما لما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بأن نوى الصوم المشروع فى الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه ايضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا لكنه موجود شرعا وعن الثانى بانه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض ان ثبت فانما ثبت فى ضمن نية النفل او القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما فى ضمنها ايضا واعترض عليه بوجهين احدهما ان الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل او واجب آخر فبطلانه يستلزم بطلان الاصل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بل الاصل والوصف ههنا وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الخارج فبطلان احدهما بطلان

الاخر والثانى ان قولهم اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل انما يستقيم على اصل ابى حنيفة وابى يوسف من ان بطلان صفة الصلاة لاتستلزم بطلان اصل الصلاة بل تنقلب نفلا ويستقيم على اصل محمد من ان بطلان صفة الصلاة يستلزم بطلان اصل الصلاة فكذا فى الصوم دفعا للتحكم والجواب عن الاول ان اللازم ههنا احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لايوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرضية ههنا وعن الثانى بان هذا يجوز ان يكون على اصل الامامين وعلى تقدير كونه قول الجميع فالتحكم مدفوع ببيان الفارق فان الوصف فى الصلاة كالفصل المنوع فان وقتها ظرف لامعيار لجواز ان يسع فيه غير فرض الوقت من النوافل وغيرها وكل واحد منها مخالف لفرض الوقت بالحقيقة لاختلاف لوازمها فان النفل مثلا اذا كان فى المغرب لايجوز ان يكون فى الكم مثل الفرض لكون البتراء ممنوعا منها واذا كان فى الظهر والعصر والعشاء فكل شفع منه صلاة على حدة والقعدة الاخيرة فرض فكانت المخالفة فى الكم ايضا ثابتة واذا كان فى الفجر فالمخالفة بحسب الكيف من الجهر فى القراءة واستنان مقدار معين من القراءة وكذا فى غيره من قضاء الواجبات فان المخالفة باعتبار الكم او الكيف موجودة فيها ايضا واذا كان الوصف كالفصل المنوع فبانتفائه تنتفى الحصة التى تحته لامحالة فيبطل اصل الصلاة ببطلان وصفها واما الوصف فى الصوم فليس كذلك لان وقته معيار لا يمكن ان يسع فيه صوم آخر ويختلف بحسب الكم والكيف فلم يكن الوصف كالفصل المنوع بل هو كالعرض ولا يلزم من بطلان مثله بطلان الاصل ورد هذا الجواب بان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل ذلك لان الوصف لايكون علة للموصوف واجيب عنه بانه لما ثبت التفاوت بين الوصفين جعل الوصف فى الصلاة بمنزلة الفصل بخلاف الثانى واجاب ابو المعين عن اصل استدلال الشافعى بما حاصله انا لانسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لفعل الزمه الله تعالى على عبده بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بالفرضية لايكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر فى رمضان لاتسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر اذ لا اثر لظنه على خلاف ما فى نفس الامر وفيه نظر لانه يستلزم تأدى كل فرض بنية اصل العبادة بدون تعيين الفرض مع

(انه)

انه شرط فى الصلاة بالاتفاق (قوله ان تعيين الصوم)اى وصف الصوم كما هو النزاع (قوله يا انسان)و الصواب يا انسانا مثل يا رجلا خذ بيدى لانه نكرة (قوله لم يصب بالاطلاق)وذلك بان امسك عن المفطرات بلا نية وقوله فاحتيج الى التمييز اشارة الى ان النية فى اصل الصوم للتمييز بين العادة و العبادة يعنى ان الشارع عين امساكه الذى يصير عبادة بالنية لصوم رمضا فصار اثر تعيين الشارع فى وصف الصوم اعنى كونه فرضا فاستغنى عن التعيين بالنية حتى صار الاطلاق فيه تعيينا لا فى اصل الامساك فاحتاج فيه الى النية (قوله بان نوى الصحيح المقيم) اشارة الى انه لا خلاف فى المريض و المسافر كما تقدم (قوله ثم الشافعى اوجبه)هذه مسئلة اخرى قال الشافعى لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اول اليوم لان اول اجزاء الصوم فعل مفتقر الى النية افتقار المشروط الى الشرط وكل مفتقر كذلك اذا تقدم على الشرط يبطل فذلك الجزء المقدم على النية يبطل اما الصغرى فبالاجماع فانكم شرطتم تعيين المشروع بتعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا وزفر وان لم يقل بالتعيين من العبد لكنه قائل بتعيين الشارع كما تقدم فصح الاجماع واما الكبرى فلأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واذا بطل ذلك الجزء بتأخير النية بطل الكل لشيوع الفساد اليه لعدم التجزى صحة وفسادا فان قيل لما صح الباقى بوجود النية صح الكل لعدم التجزى قلنا الصحة امر وجودى فيحتاج الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد ولان ترجيح الفساد فى العبادات اولى للاحتياط ولا يلزم عليه حيث يجوز بنية من النهار بالاتفاق لانه متجزئ عنده فيكون صائما من حين نوى فان قيل لا نسلم ان ذلك الجزء بطل بتراخى النية عنه لجواز صحته باعتبار تقدم النية المتأخرة عنه فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ذلك لان اعتبار تقدم المتأخر لا يتصور الا بطر الاستناد والاستناد لا يتصور الا فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب فان الغاصب ملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب فى ملك زوائده ويثبت نسب الولد من الغاصب لا فى الامور الحسية لانتزاعه الى غلط الحس ولا فى الامور العقلية لانه ثبت باعتبار الشرع فيختص بالامور الشرعية وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر عقلى وجدانى فاذا حصلت فى وقت لا تحصل فى وقت قبله بل يقتصر على ذلك الوقت ولانه لو جاز ذلك لامكن ان يجعل العبد افعاله المباحة الماضية عبادة باعتبار تقديم النية الموجودة فى الحال وذلك باطل ولجاز اعتبار تقديم النية الحاصلة بعد الزوال فى الاداء

(قلنا) فى جوابه على طريق القول بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطأ فى الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذ الخطأ لبطلانه اطلاق)يعنى ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقى الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجبه) اى التعيين (من الاول) اى اول اليوم حتى شرط التبييت (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية صحة وفسادا فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد)ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم

وقبله فى القضاء وجاز فى الصلاة ايضا لكن اللوازم باطلة فكذا الملزوم فان قيل بطلان ذلك الجزء بتأخير النية انما هو لانفصال المشروط عن الشرط وذلك موجود فى تقديم النية من الليل ايضا مع انه جائز عندكم قلنا ان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض على ماتقدم من النية ما يبطله مما يضاده من ترك العزيمة والافطار بعد الصبح اذ المفطر فى الليل لا ينافى الصوم ولا عزيمته بالاجماع لعدم اتحاد المحل وهو شرط فى التنافى فاذا لم يبطل يحكم ببقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مع الشروع لان وقت الشروع امر خفى لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وفيه الحرج كيف وان ذلك الوقت وقت غلبة النوم واما المتأخرة فلا يمكن اعتبار تقدمها كالنية فى الصلاة جعلت باقية من اولها الى آخرها ولم يعتبر ماوجد فى اثنائها من النية قلنا نحن لا نقول ان النية ثبتت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد حتى يقال لا يمكن ذلك فيما نحن فيه بل نقول فرقا بين الاستناد والتقدير ان النية موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا لا استنادا كان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء النهار تعتبر مقارنة لها تقديرا توضيحه مبنى على مقدمات مسلمة عند الخصم منها ان الامساك ركن واحد ممتد من اول النهار الى آخره غير متجزئ صحة وفسادا ومنها ان اقتران النية بجميع اجزاء الصوم ساقط لتعذره كما فى سائر العبادات ومنها ان وجود النية حقيقة حال ابتداء الشروع ساقط ايضا للتعسر المفضى الى الحرج ومنها ان حال ابتداء الصوم نظير حال بقاء الصلاة من حيث لزوم الحرج وحال البقاء فى الصوم نظير حال الابتداء فى الصلاة من حيث امكان اقتران النية به من غير حرج ومنها ان تعسر اقتران النية بابتداء الصوم مجوز لتقديم النية مع فصلها عن ركن الصوم بالكلية حتى لو نوى فى اول الليل ولم يخطر الصوم بباله الى الغروب يجوز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وانما جعلت موجودة تقديرا فصار للنية المتقدمة بهذا السبب امران احدهما فضل الاستيعاب حيث استوعب جميع اجزاء الامساك تقديرا والثانى نقصان حقيقة الوجود عند الاداء اذا ثبت هذا فاعلم ان تقديم النية كما جاز للعجز الداعى اليه وهو تعذر اقترانه بجميع اجزاء الصوم وبأول الشروع كذلك جاز تأخرها ايضا للعجز فان بعض المكلفين يتعذر عليه اقتران النية بأول الشروع لضرورة التأخير كمن يقيم بعد الصبح والمغمى عليه يفيق بعد الصبح والحائض طهرت والصبى بلغ والكافر اسلم كلهم فى الليل ولم يعلموا بوجوبه الا بعد الصبح وقد نسى النية فى الليل وهو امر

غالب وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو ايضا معتاد فقد جاءت ضرورة تأخير النية فى حقهم لتعذر اتصالها باول اليوم واذا جاءت الضرورة الداعية الى التأخير وكان التقديم للضرورة مع الفصل عن ركن العبادة بالكلية ثابتا بالاتفاق فلان يثبت التأخير بسبب الضرورة الداعية اليه مع الوصل بالركن اولى وكما حصل للمتقدم من النية امران كذلك حصل للمتأخر منها امران رجحان فى الوجود عند العقل ونقصان لقصوره عن الجملة حقيقة بقليل يحتمل العفو لان القليل قد يعفى كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل فى الصلاة فاستوى التقديم والتأخير فى طريق الرخصة من حيث ان لكل منهما كمالا ونقصانا وضرورة داعية فاذا جاز التقديم جاز التأخير ايضا بل هو ارجح لان الاستيعاب فيه موجود ايضا لانا اقمنا النية فى الاكثر مقام الكل فاستوعبت الكل فصار جهة النقصان فى المتأخرة معارضة لجهة الكمال فى المتقدمة فبقى جهة الكمال للمتأخرة سالمة عن المعارض ولان ترجيح البعض الذى وجد فيه النية ترجيح ذاتى لانه ترجيح بكثرة الاجزاء وترجيح البعض الذى لم يوجد فيه النية ترجيح عرضى لانه ترجيح بوصف العبادة بمعنى ان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك ثم يشيع الفساد فيرجح ذلك الجزء الفاسد على الصحيح بهذا الاعتبار والذاتى اولى من العرضى فان قيل ان ما ذكرتم من الاستيعاب بالكل والترجيح الذاتى مبنى على اعتبار تقدم النية المتأخرة ولا يمكن ذلك لانه لا يمكن الا بطريق الاستناد والاستناد ههنا على ما تقدم آنفا قلنا وان لم يمكن تقدمها بطريق الاستناد لكنه ممكن بطريق التقدير فاعتبرنا تقدمها تقديرا على ما ذكره رحمه الله فان قيل ان المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه استصحابا بان يجعل وجوده فى حكم الباقى واما المعدوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه فيما مضى من اوقات العدم فالنية المتقدمة من الليل يمكن تقدير تحققها فى جميع اجزاء الصوم ما لم يفرغ عنها او بطرأ عليها ما ينافيها من الكل بعد طلوع الفجر بخلاف النية المتأخرة قلنا انكم كما جعلتم المقضى كائنا تقديرا باعتبار الكون كذلك نجعل الآتى كائنا لكونه بصدد الكون وايضا ان الاقتران ببعض اجزاء المركب الذى اتحدت اجزاؤه كالاقتران بكله والصوم كذلك لان جملة الامساكات الكائنة فى يوم شئ واحد لعدم اختلاف اجزائه فالاقتران بجزء منه كالاقتران بكله فلم يخل جزء منه عن النية اصلا فان قيل ان الجزء الاول قد فسد قبل ان تقترن النية به وبعد الفساد لا يعود صحيحا حتى تقدر النية فيه للتصحيح قلنا لا نسلم انه فسد بل حاله موقوف على وجود

وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصلت فى وقت لا تحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا كان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا

النية فى الا كثر فان وجدت فيه ينقلب صوما شرعيا وافسد والافسدولا يفيد وجودها فى الاقل اعنى بعد الضحوة الكبرى اذ لا اعتبار بالاقل عند فساد الا كثركما لا اعتبار بوجودها عند صحة الا كثر واليه اشار بقوله فاذا وجدت فى الا كثر يقدر وجودها فيه فان قيل قد ذكرتم ان حال الابتداء فى الصوم نظير حال البقاء فى الصلاة فى تعذر اقتران النية به وحال البقاء فى الصوم نظير حال الابتداء فى الصلاة فى تيسر الاقتران فاستويا فوجب ان لا تجعل النية المعترضة فى الصوم صحيحة له كما لا تجعل النية المعترضة فى الصلاة صحيحة لها قلنا ان الصلاة مختلفة الاجزاء فلا تقدر النية المعترضة فيها من اولها بخلاف الصوم فانه متحد الاجزاء فيمكن اعتبار النية المعترضة من اوله تقديرا فان قيل ان الحاجة الى جواز التقديم عامة فى جميع المكلفين بخلاف الحاجة الى جواز التأخير فانها خاصة فى حق البعض فى بعض الاوقات كما ذكرتم واحكام الشرعية مبنية على الغالب لا النادر قلنا انما سوينا بين الاصل والفرع فى اصل الحاجة لا فى قدرها والخاص فى موضعه كالعام فى مواضعه والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم فى وقت معين فاختص جوازه وضرورة التأخير ليست من النادر الذى لا يبتنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار بل قد توجد فيما بعده ايضا قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك اشتراك النية فى كل اليوم الى خلف وهو الا كثر فيقوم مقام الكل وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل فى مقابلة الا كثر فى حكم العدم (قوله والتقدير الذى اعتبرناه غير الاستناد) فان تقدير الشئ عبارة عن اعتباره فى وقت مقدم باعتبار تحققه فى المستقبل والاستناد عبارة عن اعتبار الشئ فى وقت ماض باعتبار وجوده الآن (قوله فظهر) يعنى ان النية التقديرية لما كانت كافية فى الصوم فى اول النهار لكونها عبادة قاصرة بالنسبة الى مابعد الضحوة الكبرى ظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية التحقيقية لم يفسد بل حاله موقوف لاحتمال ان توجد النية قبل الضحوة الكبرى (قوله لما عرف انه لا يمتنع) قالوا النذر المعلق على الشرط لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بالاتفاق عندنا بخلاف النذر المضاف الى وقت معين كان قال لله على ان اصلى او اتصدق فى غد فانه يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد والفرق ان المعلق على الشرط لا ينعقد سببا

(والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية فى الا كثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية ولا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ من النوع الثانى من الموقت شرع فى الثالث منه فقال (واما) ذلك (ظرف له) اى للمؤدى (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابى حنيفة وابى يوسف اصلا

(فى الحال)

في الحال عندنا بل ينعقد عند وجود الشرط والمضاف الى الوقت ينعقد في الحال سببا لان الاضافة لاتمنع السببية في الحال بخلاف التعليق على الشرط فانه يمنعها (قوله فاذا عجله) اى قبل الوقت المعين واما اذا عجله قبل النذر ثم نذر فلا لانه قبل انعقاد السبب (قوله بمعنى فوته بفوته) يعني يجوز تعجيل هذا النوع من النذر المعين ايضا قبل الوقت المعين لما ذكر (قوله كمعين نذر فيه الصوم) اطلقه فشمل يومى العيد وايام التشريق فانه لو نذر الصوم فيها بان قال لله على صوم يوم النحر او صوم يومى العيد او ايام التشريق او قال صوم غد والغد يوم النحر صح النذر في جميع هذه الصور خلافا لزفر والشافعي قالا ان الصوم غير مشروع في هذه الايام لكونه منهيا عنه وليس للعبد شرع ماليس بمشروع كالصوم ليلا ولان ادنى درجات النهي كون المنهي عنه ممنوعا والممنوع لايكون مأذونا فيه ومن شرط صحة النذر كون المنذور مأذونا فيه وقال الحسن عن ابي حنيفة انه اذا نص على يوم النحر او التشريق لاتصح واذا قال غدا والغد يوم العيد يصح نذره لانه لم يصرح المنهي عنه كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم غدا والغد يوم حيضها صح نذرها ولو قالت على ان اصوم يوم حيضي لم يصح قلنا ان النهي عن الشرعيات يقتضي ان يكون المنهي عنه متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم عليه فيعاقب وبين ان يكف نفسه عنه فيثاب ولهذا قال محمد ان النبي عليه السلام نهانا عما نكون لاعما لانكون لان النهي عنه لغو اذ لا يقال للاعمى لاتبصر فاذا كان متصور الوجود صح نذره فان قيل مجرد كونه متصور الوجود غير كاف في صحة النذر لان من شرط صحته كونه مأذونا فيه والصوم في هذه الايام ممنوع عنه قلنا ان الصوم في هذه الايام من حيث ذاته اعني انه قهر النفس على قصد التقرب حسن ومشروع فيه ومن حيث انه ترك اجابة دعوة الله تعالى قبيح ممنوع فيصح نذره باعتبار حسنه الذاتي ويلزمه الافطار باعتبار قبحه العارضي ثم يقضيه لصحة اصله واختلفوا في لزوم الافطار في ذلك اليوم قيل بطريق الوجوب وقيل بطريق الندب ثم المراد بنذر الصوم في الوقت المعين مثل ان يقول لله على صوم رجب هذه السنة او يوم الخميس بعينه بخلاف مالو قال على صوم يوم او شهر او شهر رجب فانه نذر مطلق ولو قال على صوم هذه السنة يكون نذرا مقيدا ويلزمه افطار الايام المنهية ثم يقضيها موصولا ومفصولا لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام لانها لاتخلو عنها لكنه لايلزمه قضاء رمضان هذه السنة

بل (بمعنى فوته) اى فوت الاداء (بفوته) اى فوت الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمعين) اى ذلك الوقت كوقت معين (نذر فيه الصلاة او الصدقة واما نفسه) اى نفس الوجوب (فبالنذر) قال في شرح الجامع الكبير السليماني يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه وكما ان في الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (وحكمه) اى حكم هذا النوع (جواز التقديم) اى تقديم الاداء (عليه) اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب (واما) ذلك الوقت (معيار له) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لما سبق (كمعين نذر فيه الصوم

(او الاعتكاف) فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر (ويلحق به) اى بهذا الموقت (سنة نذر فيها الحج) فانها شبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفى النفل) لمعياريته (لا) نفى (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر فى حقه ولا يعدو الى حق الشارع لكن سلم مريدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو لاعبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم (و) مع (الخطأ) فى الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لماعرفت ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (النية قبل الزوال) كما فى رمضان (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع فى النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة)

وان لم تخل السنة عنه ايضا لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه من جهة الشرع فلا يصح نذره كذا قالوا وفى الغاية قولهم لو قال لله على صوم هذه السنة افطر الايام المنهية وقضاها محمول على ما اذا نذرها قبل عيد الفطر اما اذا قال فى شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد ايام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيد وايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقى من السنة واعترض عليه بان هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثنى عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا بها واجيب عنه بان المسئلة كما هى فى الغاية لان كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختم خاصان عند العرب مبدأها المحرم وآخرها ذو الحجة فاذا قال هذه السنة فانما تفيد هذه الاشارة الى التى هو فيها فحقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلة الى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التى مبدأها المحرم الى وقت التكلم فيلغو فى حق هذه المدة الماضية ويؤيده ما ذكره قاضيخان والخلاصة لو قال لله على ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذى هو فيه وكذا لو قال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان تمضى السنة وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليمين من تلك السنة (قوله كان بعد الوجوب) اى نفس الوجوب (قوله او الاعتكاف) وذلك بان قال لله على اعتكاف هذه الايام العشرة او هذا الشهر او رجب هذه السنة لزمه اعتكافها بلياليها متتابعة ولو افسد اعتكاف يوم يجب عليه اتمام باقى الايام والشهر وقضاء يوم افسده ولا يلزمه الاستقبال لان التتابع انما ثبت من مجاورة الايام بالنذر بخلاف ما لو قال لله على اعتكاف عشرة ايام او شهر منكرا او افسد اعتكاف يوم فانه يلزمه الاستقبال ولا يجبر به قضاء ما افسده لان التتابع فيها ثبت بالنذر قصدا فيراعى فيه صفة التتابع (قوله فانها شبه المعيار) اى من حيث انها لا تسع الا حجا واحدا وليست بمعيار حقيقة لتوسعها عن ايام الحج (قوله فيؤدى بالمطلق) بان قال نويت الصوم او الاعتكاف (قوله تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية) لو قال تفريع على المعيارية لكان اولى واخصر (قوله لا عبرة لارادته) بل يسجد سجدة السهو (قوله قبل الزوال) الاولى ان يقول قبل الضحوة الكبرى اى قبل نصف النهار لان المختار ان النية المعتبرة ما وجدت فى اكثر النهار من وقت طلوع الفجر وهو ما قبل الضحوة لا ما قبل الزوال (قوله كوقت صوم الكفارة) من كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد والحلق

(والمتعة)

(و) صوم (النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منهما معيار للصوم وهو ظاهر لاشرط للاداء اذ لاقضاء لها ولاسبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء

والمتعة والصوم (قوله وصوم النذر المطلق) اى المطلق عن تعيين الوقت لاعن جميع القيود فان قوله لله على صوم شهر متتابعا او صوم سنة متتابعة داخل فى هذا القسم مع انه مقيد بشرط التتابع كقوله لله على صوم شهر او صوم سنة او صوم يوم لكن بين قوله صوم سنة وبين قوله صوم سنة متتابعة فرق من وجه آخر وهو انه يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما فى قوله لله على صوم سنة خمسة للايام المنهية وثلاثون لرمضان تلك السنة بخلاف قوله لله على صوم سنة متتابعة فانه لايلزمه قضاء رمضان هذه السنة وانما يلزمه قضاء الايام المنهية كما فى نذر السنة المعينة كما تقدم وذلك لان السنة المنكرة بلا شرط التتابع يجوز خلوها عن رمضان لانها اسم لاثنى عشر شهرا لابقيد كون رمضان وشوال وذى الحجة منها وكذا يجوز خلوها عن الايام المنهية ايضا لكونها اسما للايام المعدودة المعينة لابقيد كون يوم الجمعة والاثنين ويوم العيد والتشريق منها فلم يكن النذر بالسنة بلا شرط التتابع نذرا بتلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوما حتى لو صام تلك الايام لايخرج عن العهدة كما خرج عنها فى نذر صوم السنة المعينة والسنة المنكرة المقيدة بشرط التتابع بل يلزمه اعادتها وهل يجب وصل صوم خمسة وثلاثين بما مضى من السنة قيل نعم وقيل لا والحاصل ان ههنا ثلاثة فصول نذر السنة المعينة ونذر المنكرة بشرط التتابع ونذر المنكرة بلا شرط التتابع فالاول والثانى متساويان فى لزوم قضاء الايام المنهية وفى عدم لزوم قضاء رمضان اما لزوم الاول فلصحة نذرها واما عدم لزوم الثانى فلعدم صحة نذره وقد اداه وفى خروج العهدة فيما اذا صامها ومختلفان فى لزوم الاستقبال بالافساد فى الثانى وعدم لزومه فى الاول واما الثالث فهو متحد مع الاولين فى لزوم قضاء الايام المنهية ومخالف لهما فى لزوم قضاء رمضان فيه دونهما (قوله معيار للصوم) ولهذا لايتحقق قضاء صومين فى يوم واحد ولا اداء كفارتين ولا نذرين ولا قضاء كفارة معا (قوله والموجب فى الاداء) وهو الخطاب لان القضاء يجب بما يجب به الاداء (قوله لانها بالحنث) قال فى الكشف سبب الكفارات ماتضاف اليه من ظهار او قتل او يمين ونحوها ابهر واعدل وانما عدل رحمه الله عنه الى الحنث لان الحنث هو السبب الحقيقى لها واليمين هو المجازى لان اليمين لم يشرع للكفارة بل شرع للبر المنافى للكفارة وادنى درجات الاسباب تكون مفضية الى المسببات لامنافية لها الا انها لما كانت منقلبة موجبة للكفارة عند انتقاضها بالحنث قالوا ان اليمين سبب مجازى للكفارة تسمية للشئ باسم مايؤول

(وحكمه وجوب تبيت النية وتعينها) اما وجوب النية فلكونها عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النقل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) ووقته بمعنى الوجوب فورذ كره فخر الاسلام فى شرح التقويم (هو الصحيح) لا ماروى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) فى الزيادة والمساواة هذا شروع فى النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الاحجا واحدا كالنها للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلاة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة فى العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية

اليه لانه يصير سببا لها فى المآل عند وجود الحنث بزوال البر فكان السبب الحقيقى هو الحنث وقالوا ان الاضافة فى قولهم كفارة اليمين من قبيل الاضافة الى السبب المجازى خلافا للشافعى حيث قال ان السبب الحقيقى للكفارة هو اليمين بدليل الاضافة والحنث شرطه قلنا لما لم يكن اليمين مفضيا الى الكفارة بل منافيا لها لم يكن سببا لها (قوله فلان الموضوع الاصلى) يعنى ان الموضوع الاصلى فى غير رمضان وغير النذر المعين هو النفل وغيره هو المحتمل فاذا لم توجد النية من الليل او من اول النها يقع امساكه عن الموضوع الاصلى للوقت ثم لا ينقلب الى واجب آخر بالنية فلابد من النية من الليل ومن اول النهار وكذا لابد من تعيينها من الليل او من اول النهار لذلك الوجه فلو قال واما وجوب السبب والتعيين لكان اولى (قوله وذلك) اى الاشكال من وجهين على ما هو الظاهر من التلويح وصرح به فى الكشف ويدل عليه قوله الآتى فثبت الاشكال ويجوز ان تكون الاشارة الى وجه المشابهة ثم بيان الاشكال على الوجه الاول ظاهر واما على الوجه الثانى فلان وقته العمر بالاتفاق وذلك يقتضى كونه ظرفا كوقت الصلاة ثم توسيع محمد مع التأثيم بالموت مشكل لان توسيعه يقتضى الظرفية كسنى العمر وتأثيمه بالموت يقتضى المعيارية كوقت الصوم لان بالموت تتعين الاشهر من السنة الاولى عنده وقوله فلا يكون كالصلاة تفريع على قوله مع التأثيم بالموت بعد التأخير لانه لا يأثم بالموت بعد تأخير الصلاة عن اول وقتها قبل خروج الوقت وكذلك تضييق ابى يوسف مع القول بالاداء متى فعل مشكل لان تضييقه يقتضى المعيارية على ماتقتضيه سنى العمر وتوسيع محمد وقوله بالاداء متى فعل يقتضى الظرفية وقوله فلا يكون كالصوم تفريع على قوله مع القول بالاداء متى فعل لان الصوم لا يكون اداء متى فعل فثبت الاشكال على الوجهين الا انه على الوجه الثانى ثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف حيث حكم بالتضييق وان قال بالاداء متى فعل والظرفية عند محمد حيث حكم بالتأثيم وقال فى الكشف عن شمس الائمة فى بيان الثانى من وجهى الاشكال والثانى بالنسبة الى سنى العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج من السنين التى تأتى بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل فى نفسه فكان مشتبها فعلى هذا كان الاشكال فى وقته بالنسبة الى الاشهر مع قطع النظر عن اختلافهما فى التضييق والتوسيع (قوله وحكمه

(الصحة)

ولماورد انه لماتضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح المعارية) احتياطا لان الحياة الى العام القابل مشكوكة لانه نفى الظرفية بالكلية (فأثم بالتأخير) اى حكم تأثم من أخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون الحج المأتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج المأتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز فى رمضان الثانى لكون الحياة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن رمضان الثانى وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رجح الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اى التأخير لكن مطلقا بل (ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن فى السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت

الصحة فى العمر) لان وقته العمرة كما ذكرناه (قوله انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف) وعن ابى حنيفة ما يدل عليه ايضا حيث سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فان اطلاق الجواب بتقديم الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا فى بعض الاحوال دليل على ان الحج لا يجوز تأخيره فان قيل قد ثبت ان النبى عليه السلام حج فى سنة عشر وكان فرض الحج فى سنة ست ولو لم يجز التأخير بل يجب الفور لما اخره عليه السلام قلنا ان ما نزل فى سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا دليل على اتمام ما شرع فيه وليس فى ذلك دليل على الايجاب من غير شروع وانما فرض الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهى نزلت سنة تسع وتأخيره الى العاشرة اما لانها نزلت بعد فوات الوقت او للخوف من المشركين عن اهل المدينة اذ كان قرب عهد فى ذلك الوقت (قوله لانه نفى الظرفية) كيف وقد اتفقوا على ان وقته العمر (قوله عن العام الاول) متعلق بكل من اخر وحكم على التنازع لان ابا يوسف اثم بالتأخير ابتداء ومحمد توقف كما سيأتى (قوله فيحكم بارتفاع الاثم) ولعل المراد بالاثم المرتفع هو الاثم الحاصل بترك الاداء فى الوقت الاول لا هو مع الحاصل بتأخيره بل الاثم الحاصل بتأخيره لا يرتفع بدون التوبة فان قيل انه لما كان اداء متى فعل فاين حصل الاثم بترك الاداء فى الوقت الاول قلنا لم الا انه فوت شرف الوقت الاول حتى سقط عدالته عنده (قوله كما اذا نذر ان يعتكف الخ) والتنظير نظر تأمل (قوله لكون الحياة اليه مشكوكة) لا يخفى عليه ان الصواب ان يعلله بقوله لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا تأمل (قوله ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكة) فيه ان جهة اصالة الصوم المستقل انما ترجحت لعوده الى الاصل بزوال المانع وهو صوم رمضان وذلك لان الاصل فى الاعتكاف ان يكون بصوم مستقل الا ان شهر رمضان لما تعين لصومه ولم يمكن فى ذلك الشهر صوم آخر للمنذور حصل هو فى ضمن صوم رمضان ولما صام رمضان ولم يعتكف عاد الى الاصل بزوال المانع لا بما ذكره من كون الحياة مشكوكة الى العام القابل (قوله مطلقا) اى سواء غلب على ظنه الفوت ام (قوله وقيل ان لم يمت بعد الظن به) لا يخفى عليك ان الصواب ان يقول ان لم يغلب على ظنه الموت على ما ظهر من كلام ابى الفضل لان حاصل قول محمد على هذا القول ان تأخير الحج جائز الى وقت تحقق غلبة الظن بالموت حتى لو مات قبل تحقق

قال الشيخ ابو فضل فى اشارة الاسرار قال محمد و الشافعى الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معه قلبه بانه لو اخر لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوته واجب وقال صاحب الكشف ماذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ماذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان ماذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام فى المشكل المشتمل على جهتى الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ماذكره الشيخان لتظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لاينا فى بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لاغرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولاشك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اى لصحته فى العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعنى ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال (الشافعى لايصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه يحجر) لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندى صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فليغو الوصف) اى تجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اى باطلاق النية (يؤدى) اى الحج (بالاتفاق بل و) يؤدى (بدونها) اى بدون النية اصلا (كمغمى عليه) اى كحج من اغمى عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف (للفقراء)

غلبة الظن فجأة لايأثم اصلا واما بعد تحققها فلا يجوز تأخيره بل يأثم به لكونه مضيقا فقول محمد بعد غلبة الظن بالموت مثل قول ابى يوسف فى التضييق (قوله على ماذكره الشيخان الخ) عبارة الكشف هكذا اعلم ان ماذكره محمد من جواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكره فى المبسوط وفى البزدوى وغيرهما مشكل انتهى ومنه ظهر ان المراد من الشيخين صاحب المبسوط وفخر الاسلام (قوله فلان ماذكره انما هو حكم الموسع) فيه ان ابا الفضل انما ذكر حكم الحج وقال انه موسع فكيف يصح القول بان ماذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية اذ لم ينكر جهة المعيارية فى الحج (قوله وقد قال صاحب الهداية) ولصاحب الكشف ان يقول ان ماذكره صاحب الهداية غير مسلم ايضا ولو سلم فحال المباح والمندوب ليس مثل الفرض ومانحن فيه هو الفرض (قوله لاغرو) بالغين المعجمة والراء المهملة اى لاعجب كذا فى المصباح (قوله ذلك التطوع) لو قال ذلك المنوى لكان اولى (قوله صيانة لدينه) اعنى مافرض عليه من حجة الاسلام (قوله جمع رفقة بالضم والكسر) وفى المصباح الرفقة بضم الراء فى لغة بنى تميم والجمع رفاق وبكسرها فى لغة قيس والجمع رفق مثل سدرة وسدر فعلى هذا ظهر مافى عبارته من الخلل (قوله والجواب المشهور الخ) قال فخر الاسلام لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وهذا ينافى العبادة ولاتصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار فى كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة الامر فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على بدنه انتهى وقال فى شرحه يعنى ان الحجر عن التطوع يفوت الاختيار وكل مايفوت اختيار ينافى العبادة فالحجر عن التطوع ينافى العبادة اما الصغرى فلو قوع مالم يرد وعدم وقوع ماراد وليس المراد بتفويت الاختيار الا ذلك واما الكبرى فلان العبادة لاتصح فلا اختيار واحد المتنافيين وهو العبادة ثابت فينتفى الآخر وهو الحجر فان قيل هذا منقوض بما ذكر من جواز احرام الرفاق عنه عند الاغماء فان الحج يقع عنه ولا اختيار ههنا اجاب عنه فخر الاسلام بقوله لكن الاختيار فى كل باب بما يليق به يعنى لانسلم ان الاختيار معدوم بل هو موجود تقديرا فان اختيار كل باب بما يناسبه والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء فى الصلاة فصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقاء فقد استعان بهم فى كل ما عجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى الشرب من ماء السقاية

أى وصف العبارة (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق (فاذلانية فى الوصف) لان النية الاولى التى كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لاصحة) للوصف فلا يقع ما اداء عن

الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلابد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ماذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا لاصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه (والاحرام (٣٢) غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعنى انا لا نسلم ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة

للفقراء فقامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فيما هو شرط العبادة كالوضوء غيره فصلى به واما افعال الحج نفسها فلابد من ان تجرى على بدنه فان النيابة فيها غير جائزة اذ لا يجوز ان يصلى احد عن احد هذا عند بعض مشايخنا واختاره فخر الاسلام وقال بعضهم تجوز النيابة فى الافعال ايضا قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به ويطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه هذا فظهر منه ضعف ماذكره من تضعيف هذا الجواب المشهور لانا نقول انهم ارادوا المنافاة لاصل العبادة بمعنى انه يفضى الى الجبر فى العبادة لانه وقع مالم يرد وقد تقدم انه لا جبر فى العبادة اصلا (قوله بدلالة معنى فى المؤدى) على صيغة اسم الفاعل (قوله فان الدلالة) اى دلالة معنى من المؤدى لا تعارض تصريحه فان الصريح فوق الدلالة (قوله كاف فى شرط العبادة) فيه اشارة الى انه غير كاف فى نفس العبادة كما ذهب اليه فخر الاسلام وقيل انه كاف فيها كما ذكرناه (قوله والمأمور به) قال فى الكشف ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات والى مخير كاحد الاشياء فى كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلاة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلاة والى مضيق كالصوم والى مشكل كالحج والى اداء وقضاء انتهى فعلى هذا يكون تقسيم المأمور به اى الواجب الى الاداء والقضاء باعتبار وقته فيكون من مباحث المقيد كالموسع والمضيق والمشكل فلا يناسب التأخير عن مباحثه ويلزم ان يكون الاداء والقضاء مختصا بالعبادات الموقتة على ما ذهب اليه الشافعى لكن الاختصاص ممنوع عندنا كما صرحوا به ولهذا عرفوا الاداء بما يع الموقتات وغيرها فالاولى فى التقسيم ان يقال ان المأمور به ينقسم الى قسمين احدهما باعتبار صفة قائمة بالواجب والآخر باعتبار صفة قائمة بغير الواجب والاول ينقسم الى اداء وقضاء وهما صفتان راجعتان الى نفس الواجب والثانى ينقسم الى موقت وغير موقت والوقت صفة راجعة الى غير الواجب كذا ذكره بعض مشايخنا وهو المناسب لما ذكره الشارح بقوله ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وانما أخره عنهما لانهما انما يتعلق بالامر (قوله لا نزاع) اى لا نزاع فى اطلاق كل من لفظى الاداء والقضاء بحسب اللغة على اتيان العبادات الموقتة وغير الموقتة واما بحسب الاصطلاح الشرعى فعند الشافعى يختصان بالموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه

فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم فى كل مايعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فى شرط العبادة كالوضوء غيره (والمأمور به) لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا أخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لانزاع فى طلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالوقت حيث قيل

القضاء فلهذا عرفوا الاداء تارة بتسليم عين الواجب فى وقته المقدر له شرعا والقضاء بتسليم مثل الواجب فى غير وقته المقدر له شرعا والاعادة باتيان مثل الاول على صفة الكمال سواء كان فى وقته او خارج الوقت وتارة عرفوا الاداء بفعل الواجب فى وقته والقضاء بفعل الواجب بعد خروج وقته المضيق او الموسع والاعادة بفعل الواجب مرة على نوع من الخلل ثم فعله ثانيا فى وقته المضروب له فعلى هذا تكون الاعادة فى الوقت لا بعده وهذا تعريف من لم يجعل الامر حقيقة فى الندب واما من يجعله حقيقة فيه فعرف الاداء بما فعل اولا فى وقته المقدر له شرعا والقضاء بما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا والاعادة بما فعل ثانيا فى وقت الاداء لخلل فى الاول او لعذر فقولهم فى تعريف الاداء مافعل يتناول الفرائض والنوافل وقوله اولا احتراز عن الاعادة وقوله فى وقته المقدر له احتراز عن القضاء والنوافل وشرعا احتراز عما قدر له لا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا وقوله فى تعريف القضاء استدراكا احتراز عما فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له الوجوب احتراز عن النوافل وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه ما أتاه النائم بعد الانتباه والمغمى عليه بعد الافاقة وما أتاه الحائض بعد طهارتها من الصوم اذ لا وجوب عليهم عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع وقوله فى تعريف الاعادة اولعذر ليكون ماصلاه بجماعة بعد ماصلاه منفردا اعادة لان طلب الفضيلة عذر فظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف كل منهما وعند اصحابنا انهما قسمان من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت ولهذا عرفوا الاداء بما يشمل الموقتات وغيرها وقالوا تارة هو تسليم عين الثابت بالامر فيشمل الفرائض والنوافل بناء على ان المندوب مأمور به وعرفوا القضاء بتسليم مثل ما وجب بالامر واعتبروا فيه الوجوب بناء على انه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك فلا يشمله القضاء وقالوا المراد بالثابت بالامر ماعلم ثبوته بالامر لا ماثبت وجوبه به اذ الوجوب انما ثبت بالسبب لا بالامر ولان الوجوب وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن تسليم عينه واما تسليم عين ماعلم ثبوته بالامر كفعل الصلاة فى وقتها مثلا وايتاء ربع العشر فممكن فانه فعل خارجى يقبل التصرف من العبد ويمكن اداء عينه فان قيل سلمنا ان نفس الوجوب ثابت بالسبب وانه وصف فى الذمة لكن وجوب الاداء ثابت بالامر ولا نسلم انه وصف فى الذمة قلنا انه

عبارة عن لزوم تفريغ الذمة وهو وصف اعتبارى فى الذمة فلا يتصور تسليم عينه ايضا فلابد من التأويل المذكور فان قيل ان الافعال اعراض غير قارة فلا يمكن تسليم عينها ايضا قلنا قد تقرر عندهم ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الشرعية الفسخ والاقالة فيصح تسليم عينها كالاعيان لكن تسليم كل شئ بما يناسبه فتسليم الافعال اخراجها من العدم الى الوجود وتارة قالوا الاداء تسليم عين الواجب بالامر واختاره الشارح وهو المختار عند المحققين من مشايخنا فلا يشمل النفل وهو الصحيح لان المختار عندنا ان المندوب ليس بمأمور به على ما تقرر واورد عليه انه ليس على ما ينبغى لان الوجوب بالسبب لا بالامر وانه وصف فى الذمة ولا يتصور فيه التسليم من العبد واجيب عنه بوجوه * احدها ان الاضافة اليه بناء على التوسع لا على الحقيقة والثانى ان الوجوب وان ثبت بالسبب الا ان السبب لما علم بالامر صح اضافة الوجوب اليه فكأنه قيل هو تسليم عين ما علم سبب وجوبه بالامر * والثالث ان الثابت بالسبب هو نفس الوجوب والواجب المضاف الى الامر ههنا هو وجوب الاداء فكأنه قيل الاداء تسليم الفعل الذى وجب اداؤه بالامر فعلى هذا تكون الاضافة الى الامر حقيقة ولم يذكروا الاعادة قسما مقابلا للاداء والقضاء كما ذكره الشافعى لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك اركانه من الركوع والسجود وغيرهما اولم تكن واجبة بأن وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بأن ترك مثلا فى الصلاة شيأ من واجباتها ينجبر بسجدة السهو فعلى الاول تكون اداء ان وقعت فى الوقت وقضاء ان وقعت خارج الوقت فلا حاجة الى ذكرها مقابلا للاداء والقضاء وعلى الثانى لا تكون داخلة فى هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهى ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول على هذا التقدير عن الواجب دون الثانى وانما الثانى بمنزلة الجبر بسجود السهو ثم الصواب ما ذكره مشايخنا فى تعريف الاداء والقضاء بشموله الموقتات وغيرها بخلاف ما ذكره الشافعى فانه لا يشمل الا الموقتات فان غير الموقتات اداء عندهم فلا يكون ما ذكروه من حد الاداء جامعا وان لم يكن اداء قلنا لا نسلم ان الاداء مختص بالموقتات لان فعل غير الموقت اداء ايضا شرعا وعرفا كما بين (قوله وليس المراد بالامر الخطاب الذى الخ) لو قال وليس المراد بالوجوب ههنا وجوب الاداء على التعيين بل الوجوب فى الجملة لعموم دليله لكان اولى واخصر تأمل (قوله بل النص الدال الخ) اضراب عن

(وهو) اى الاداء (تسليم عين الوجب بالامر) وليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب فى الجمله سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلاة او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا فى الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل فى الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب

واماقوله فى شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهماموجب الامر وقول ابى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل فاماعلى طريق الحكاية من غير ان يكون مختار الحاكى اوبالنظر الى مابعد الشروع فان النفل بعد الشروع لايبقى نفلا بل يكون واجبامأموربه واداءوان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثانى (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال فى الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اى من عند المسلم قيدبه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لايكون قضاوان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومقدورا له

قوله وليس المراد بالوجوب (قوله فى الجملة) اى سواء كان واجبا على ذلك الشخص بعينه اوعلى الغير والصوم وصلاة الجمعة وان لم يجب اداؤهما على المسافر والمعذور لكنهما واجبان على المقيم والصحيح فيصح الاداء منهما ايضا وقوله والمراد بالواجب تقدم شرحه وقوله للايقاع ايقاع فان كان عينه يلزم الدور والايلزم التسلسل وكلاهما باطلان وقوله ومعنى وجوبه به يعنى ان المراد بوجوب الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر المضاف الى الامر هو وجوب ادائه بمعنى ايقاعه لانفس الوجوب وفى قوله لحقيقة التسليم الخ بحث وهو ان للافعال الشرعية حكم الجواهر على ماتقدم فيتصور فيها حقيقة التسليم تأمل (قوله ولهذا) اى ولعدم كون المندوب مأمورا به قال فخر الاسلام بعد تعريف الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل فى الاداء اى وقد يزاد فيه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب فيصير الاداء عنده قسمين تسليم عين الواجب كما ذكر وتسليم عين المندوب فاشار بذلك الى ان المندوب عنده ليس بمأمور به وان الاداء مختص بالواجب وانما لم يقل وقد يدخل فيه قسمان آخران كما هو المناسب لقوله فى الاباحة والندب حتى يكون الاداء ثلاثة اقسام بناء على ذلك القول ثالثها تسليم المباح اشارة الى انه لم يقل احد ان فعل المباح اداء وان كون الامر حقيقة فى الاباحة خرق للاجماع وان قال به بعض الناس قال الشيخ بدر الدين انما قال فخر الاسلام ويدخل فى الاداء قسم آخر بعد تعريف الاداء بما ذكر احترازا عما يقال ماذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل اذ هو ليس بتسليم نفس الواجب بالامر مع انه من افراد المعرف فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا قسم آخر من الاداء ونحن فى تفسير الاداء الذى هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا انتهى فعلى هذا يكون تسليم المندوب اداء وان لم يكن مأمورا به (قوله بالمعنى السابق) متعلق بالامر يريد به ماذكره فيما سبق ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين الخ (قوله اصحاب الرخصة وارباب العذر) كصوم المسافر والمريض بعد رمضان وكصلاة النائم والمغمى عليه بعد الانتباه والافاقة بعد خروج الوقت على القول بانها قضاء (قوله وفواته) بالرفع عطف على وجوب الاداء (قوله فان شيئا منها لايكون قضاء) حتى ان للمالك ان يسترد دراهمه من رب الدين لان العقود تتعين فى التبرعات والودائع والعقود الفاسدة للرد كذا قالوا وفيه بحث لانا لانسلم ان ذلك لايكون قضاء بل هو قضاء لدينه الا انه ينفسخ بالاسترداد ولهذا لاينفسخ

فى حق اليمين فيمن حلف ليقضين دين فلان اليوم فقضاه ثم استحق ينفسخ القضاء دون البر (قوله الى مستحقه) اشارة الى لزوم هذا القيد فى كل من تعريفى الاداء والقضاء وانما يتركه اكتفاء بلفظ التسليم اذ لا يقال انه سلم ما وجب عليه ما لم يسلمه الى مستحقه (قوله لان معناه الاسقاط والاتمام) اى معناه فى اللغة الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعانى موجودة فى تسليم عين الواجب كما هى موجودة فى تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس الا ان الشرع والعرف خصه بتسليم المثل فكان مجازا عرفيا او شرعيا فى الاداء (قوله مجاز فى تسليم المثل) فلا يستعمل فيه الا بالقرينة توضيحه ان اطلاق لفظ الاداء على القضاء وبالعكس مجازا جائز بالاتفاق واختلفوا فى جهة الاطلاق فقال شمس الائمة وابو زيد قد يستعمل القضاء فى الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب والاداء فى القضاء مجاز لما فيه من التسليم وقال فخر الاسلام القضاء يطلق على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا او شرعيا واما استعمال الاداء فى القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقرينة وهذا كما يقال أدى ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال لان الديون تقضى بامثالها وكما لو قال نويت ان اؤدى ظهر الامس فبقرينة امس يفهم منه القضاء وانما شرط التقييد بالقرينة لان معنى الاداء مختص بتسليم عين الواجب اذ هو فى اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن اطلاقه على تسليم مثله الا مجازا فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة واما القضاء فاحكام الشئ بنفسه وذلك موجود فى تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة وقال بعض المحققين التوفيق بين كلام فخر الاسلام وكلام شمس الائمة وابى زيد ان فخر الاسلام نظر الى معناهما اللغوى فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا فى تسليم العين فجعله مجازا فى غيره وهما نظرا الى العرف او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا فى غير ما اختص كل واحد فاشار الشارح الى هذا التوفيق حيث قال ويستعمل كل منهما فى الآخر مجازا شرعيا بعلاقة الاشتراك فى تسليم ما فى الذمة لان معناهما الشرعى متغاير فيكون استعمال كل منهما فى الآخر استعمالا فى غير ما وضع له فيكون مجازا ثم قال واما فى اللغة الخ فعلى هذا التوفيق يكون النزاع لفظيا حاصله ان اطلاق كل منهما على الآخر جائز

(ويستعمل كل منهما) اى من الاداء والقضاء (فى الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم ما فى الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى أديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز فى تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص الدال على وجوب الاداء فى الجملة كما صرح به فخر الاسلام فى شرح التقويم وصاحب الميزان فى الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع فى ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق

فلما لم يتحقق في حق الحائض بالامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب في قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلاة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم (لا مثل للعبادة الا بالنص) يعني ان الفائت عبادة عرفت قربة في وقتها فلا تقضى لا بمثلها الان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل ما في) قضاء (الصوم) المكتوب (و) ما في قضاء (الصلاة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب) في الذمة بعد خروج الوقت

بلا نزاع واختلف طريق الاطلاق كما ترى واما صحة القضاء بنية الاداء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية الاسير الذي اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا فصامه بنية الاداء ووقع صومه بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل اعني جواز اطلاق احدهما على الآخر كما ظن لانه ان اقتصر على قصد القلب بدون الذكر باللسان فلا اشكال لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى ولم يوجد هنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اريد بكل لفظ حقيقته حينئذ وليس كلامنا فيه واما جواز ما نواه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في ظنه والخطأ في مثله عفو (قوله بمثل غير معقول) كالفدية للصوم والصلاة للشيخ الفاني (قوله يجب بسبب جديد) اى بنص مقصود جديد اى بالامر الذي قصد به ايجاب القضاء ابتداء لان وجوب الاداء بالامر لا بالسبب وانما يثبت بالسبب نفس الوجوب لا وجوب الاداء كما عرف (قوله فلا يرد) تفريع على قوله في الجملة وكذا لا يرد النقض بصلاة النائم والمغمى عليه بعد خروج الوقت (قوله فلما لم يتحقق الخ) فعلى هذا يكون صوم الحائض بنص مبتدأ بالاتفاق لعدم تحقق الامر السابق في حقها على زعمه (قوله قالوا في الاستدلال) على ان القضاء يجب بامر مبتدأ بان الفائت عبادة عرفت قربة في وقتها بالنص اذ لا مدخل للرأى في معرفتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة واذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل من جنسها الا بنص جديد اذ لا مدخل للرأى في معرفة مماثلتها للفائت ولا يشملها النص الاول لانه موقت لا يتناول خارج الوقت كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كالمقيد بالمكان واذا لم يتناوله النص الاول كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء في عدم كونه قائما مقام المعين في الوقت ولم يفعل فيه فيحتاج الى امر آخر في معرفة المماثلة بينهما فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا لما فات بخلاف الواجب المبتدأ قلت هذا الجواب انما يستقيم على اعتبار قيد الاستدراك في تعريف القضاء وقد تركه رحمه الله وقال ابو اليسر في تقرير استدلالهم ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة بالنص على خلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثله في وقت آخر مقامه

بالقياس عند الفوات لان ماورد على خلاف القياس مقتصر على مورده وقد ورد النص موقتا كما في الجمعة وفي تكبيرات التشريق ولا يخفى عليك ان مآل المسلكين واحد واستدل القائلون بان القضاء يجب بما يجب به الاداء بالعقل والنقل اما العقل فلأن الاداء وجب في وقته بالامر او النذر والفعل متى وجب عليه لا يسقط عنه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد شئ من الثلاثة ههنا فبقي واجبا كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث له الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا له بل يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك فضيلة الوقت لا في حق اصل العبادة لبقاء القدرة عليها لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه للعجز استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف ما عنده من المثل الى ذلك الفائت كما في حقوق العباد فان قيل لما فات شرف الوقت كيف يكون مثلا له قلنا في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل العبادة باقية بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة خاصة والواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة كالنصاب لا يبقى بفوات تلك القدرة اجيب بان هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس او كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن كمن امر بان يتصدق بدرهم من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب عليه باليسرى لان الغرض يحصل بها فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا ولا لعدم وجود تعظيم الله تعالى بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز واذا كان الوقت غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط ما هو المقصود الاصلي وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة فكذا هنا وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم

اما ما في الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما ما في الصلاة فقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما الحديث فلان الضمائر في نسيها وفي فليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة السابقة الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولان الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة

ان مثل العبادة لايصير عبادة الابالنص وذلك انا سلمناذلك ولكن الكلام ليس فيه بل فى ان الفعل الذى قدشرع عبادة فى غير هذا الوقت حقاللعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب فى الوقت عندفواته فنقول انه يجب لما ذكرناه من انه مطالب بالخروج عن عهدته بصرف ماله الى ماعليه وخرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجزلان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع فى غير ذلك الوقت فبمضى الوقت يتحقق العجزفيه ويلزمه صلاة الظهر لان مثلها مشروع بعد مضى الوقت وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع فى غير ايام التشريق بل منهى عنه فبمضى الوقت تحقق العجز فان قيل فعلى ماذكرتم ينبغى ان لايلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب حتى يصرفها الى ماعليه قلنا انما شرط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر وكذا لايجوز التسليم على رأس الركعتين فى قضاء الظهر ويجوز فى النفل فعلم ان المعتبر مجرد كون النفل مشروعا واما النقل فماذكره رحمه الله من الآية والحديث والقياس فان كلامنها دال على بقاء الواجب وعدم سقوطه بخروج الوقت كما بينه رحمه الله والقياس وان كان دليلا عقليا بمعنى الاحتياج الى رأى المجتهد الا انه نقلى بمعنى انه دليل شرعى فصار كل منها دليلا نقليا على بقاء الواجب بالدليل الاول بمعنى انه يفيد العلم ببقائه لا بمعنى انه يفيد وجوب القضاء كما ظن والالزم تسليم مدعى الخصم وهو وجوب القضاء بنص مبتدأ واليه اشار رحمه الله بقوله الدال على بقاء الوجوب فى الذمة ثم صرح بذلك بان النص للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت وان القياس مظهر لامثبت ثم لما كان وجه معقولية النصين المذكورين فى الصوم والصلاة من الآية والحديث ماذكرناه من العقلى اكتفى اكثر المشايخ فى الاستدلال على وجوب القضاء بما يجب به الاداء بالنقلى المذكور وجعلوا العقلى وجه المعقولية النقلى لادليلا مستقلا كما فعله رحمه الله ويرد على النقلى انه اخص من المدعى لانه انما يدل على بقاء وجوب القضاء على المسافر والمعذور بالنسيان او النوم او الاغماء او غيرها الا على وجوبها على المتعمد والمدعى اعم منه لان المتعمد ليس فى معنى المسافر والمعذور حتى يلحق بهما دلالة كيف وان الصلاة ليست عقوبة من العقوبات حتى يقال اذا وجبت على المعذور مع انه احق بالمرحمة فوجوبها على المتعمد اولى بل هى كرامة من الله تعالى بقربه منه فلا يستقيم

(ان يقال)

ان يقال اذا لزم المعذور مافيه الكرامة كان العاصى الذى لا عذر له اولى به ومن هنا ذهب بعض المتأخرين الى ان ترك الصلاة والصوم عامدا لا يوجب القضاء لان النص ورد فى حق المعذور والمتعمد ليس فى معنى المعذور والجواب عنه منع كونه اخص من المدعى مستندا بانه يدل على قضاء المتعمد دلالة لان الصلاة والصيام وان كانا كرامتين من الله تعالى الا انهما مشتملان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجبت عن المعذور فعلى المفرط اولى هذا فلنأت شرح كلام الشارح فقوله وقد نقل عنهم بقى ان لهم ثلاث روايات * احداها انه لا يوجب القضاء فى غير الصوم والصلاة لعدم النص والنص الوارد فيهما على خلاف القياس على زعمهم فلا يتجاوز مورده ٥ والثانية انه يجب القضاء بالتفويت ايضا بناء على ان التفويت بمنزله نص مقصود عندهم فكأنه اذا فوته فقد التزم المنذور ثانيا ٥ والثالثة انه يجب القضاء بالفوات ايضا فلا فرق على هذه الرواية بين الفريقين فى ايجاب القضاء على كل من فاته الواجب الا فى التخريج بان خرج الفرق الثانية بطريق القياس بخلاف الفرقة الاولى فانهم لا يقولون بالقياس بل يوجبون بالفوات وقوله على المختار لانه اقرب الى المعقول لما ذكرناه من الدليل العقلى واوفق بمسائل اصحابنا ايضا فانهم قالوا ان قوما اذا فاتتهم صلاة الليل وقضوها بالنهار بالجماعة يجهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة النهار وقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلاة فى السفر وقضاها فى الحضر صلى ركعتين واربعا فى عكسه فان اعتبارهم حالة وجوب الاداء دون القضاء يدل على انه يجب بالدليل الاول لا بدليل مستقل فان قيل ان من المسائل مايدل على قول الفريق الآخر وهو انهم قالوا اذا فاتته صلاة فى المرض الذى يعجز فيه عن القيام والركوع فقضاها فى الصحة او على العكس يعتبر فيه حالة القضاء دون الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع فى الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه فى الفصل الثانى مع ان الاداء وجب عليه بهذه الصفة فانها تدل على ان القضاء وجب بدليل آخر قلنا ان السبب فى حق الاداء انعقد فى الفصلين جميعا موجبا للقيام والركوع باعتبار توهم القدرة بجواز الانتقال الى الخلف وهو القعود عند العجز ان اختار الفعل فى هذه الحالة فكذلك انعقد عمله فى حق القضاء ايضا كذلك من غير تفاوت فاذا فاتته صلاة فى المرض او الصحة فقد فاتته صلاة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهى بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط الانتقال فى هذه الحالة

واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا يسمى قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصب امارة للوجوب والمقصود مافيها من العبادة فلما عقل النقصان (قيس بهما) اى بقضاء الصوم والصلاة المكتوبين (النظائر) من الصوم والصلاة والاعتكاف والحج المنذورة فى وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا فى رواية وبالتفويت لا الفوات فى اخرى وبالفوات ايضا فى ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية فى الاحكام وانما هى فى التخريج واعترض بأن ماذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس

كان له ذلك والافلا وقوله يفهم منه الجواب اى يفهم من قوله ان النص المذكور فى الصوم والصلاة معقول المعنى الجواب عن قول الخصم ان النصين المذكورين على خلاف القياس كما قال ابو اليسر ويفهم من بيان وجه معقولية النص الجواب عن قولهم لايعرف لهامثل الابالنص وقوله الدال على بقاء الوجوب اشارة الى ان هذين النصين دليل على بقاء الوجوب بالدليل الاول فى الذمة لاعلى وجوب القضاء والايرد عليه تسليم مدعى الخصم وقوله فلانهـا تفيد وهذا لان معنى الآية ومن كان مريضا او على سفر فى ذلك الشهر وافطر فيه فليصم ماوجب فيه فى عدة من أيام اخر وقوله فى حق اصله اى اصل الواجب وقوله لقدرته متعلق بالنفى اى لم يوجد الثالث لقدرته وقوله ليفيد رفع الاثم اى تعمد التفويت والافيفيد اداء اصل الواجب وقوله احراز الفضيلة اى فضيلة الوقت وقوله لاالى مثل اشارة الى انه يسقط الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد كضمان المتلف المثلى عند عدم مثله للعجز فانه يسقط لاالى مثل من جنسه بل الى القيمة وقوله ولذا اى ولكونه مثل الفائت فى كونه عبارة لعدم سقوط اصله سمى قضاء لانه تسليم مثل الواجب فى معنى العبادة وقوله وسره اشارة الى جواب مايفهم من قوله فغير مؤثر فى سقوط اصله ان الشىء اذا وجب بصفة لايبقى بدونها وذلك لان ذلك فى الاوصاف المقصودة بالذات والوقت ليس كذلك وقوله المنذورة قيد لكل من الاربعة وقوله فى رواية اعنى ان وجوب القضاء بنص جديد وقوله وانما هى فى التخريج بان خرج احد الفريقين ان وجوب القضاء فى النظائر بالقياس والآخر بالفوات (قوله لاالى مثل وضمان) اى سقط شرط الوقت لاالى مثل وضمان من جنسه والافيسقط الى اثم فى المتعمد والى عدم ثواب فى المعذور وكذا العبادة نفسها تسقط الى مثل وضمـان من جنسها وانما قيد بالمعذور بناء على عبارة النص والافهو يفيد الاعلام المذكـور فى المتعمد ايضا بدلالته (قوله اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان) بأن يقول لله على ان اعتكف شهر رمضان او هذا الشهر مشيرا الى رمضان (قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان الثانى) اعلم ان تقرير السؤال على وجوه الاول ان يقال لوكـان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغى ان يبطل فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف لان السبب الاول وهو النص الدال على وجوب المنذور لااثر له فى ايجاب الصوم للاعتكاف المنذور لكون الصوم فى ذلك الوقت مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب بلاصوم

واجيب بانالانسلم ان النص لايجـاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لاالى مثـل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب المكـتوب ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ثم لماورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصـام ولم يعتكف ان يجوز قضـاء الاعتكاف فى رمضـان الثانى ولايقتضى صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنـه بقوله

اذلا اعتكاف الا بالصوم ولا يمكن ايجاب صوم لعدم الموجب فيبطل فلما لم يبطل علم انه وجب بسبب جديد والثاني ماذكره الشارح وهو انه لو كان القضاء واجبا بما وجب به الاداء لجاز قضاؤه في رمضان *الثاني كما قاله زفر لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ومع هذا لم يجز فعلم انه وجب بسبب جديد وهذان الوجهان يصلحان دليلا للقائلين بان وجوب القضاء بدليل مبتدأ ولما لم يصلح ماذكره المصنف من الجواب جوابا عن الوجه الاول اقتصر على الوجه الثاني والجواب عن الاول ان عدم بطلانه لا لوجوبه بسبب جديد بل لان الاول اوجب الاعتكاف بصوم خاص له اذلا اعتكاف الا بالصوم لان الصوم شرط ولو بايجاب العبد الا ان صوم رمضان منع عن ظهور عمله لقوة اختصاصه به ولما زال المانع اعني شرف الوقت ظهر عمله فوجب مع الصوم الكامل بالسبب الاول لعوده الى الكمال فلا يبطل لظهور شرطه وتحققه *الثالث ان القضاء لو وجب بالسبب الاول لما وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول اذ الحكم لا يزيد على العلة لكنه وجب زائدا عليه بصوم مقصود واللازم باطل فالملزوم مثله فيجب بالسبب الجديد والجواب عنه هو الجواب عن الاول يعني ان الزيادة ليست للسبب الجديد بل لان السبب الاول اوجبه بالزائد اعني الصوم المقصود لكن منع شرف الوقت عن ظهوره ولما زال ذلك المانع ظهر عمله فوجب كاملا بالسبب الاول (قوله مقصودا بالاعتكاف) اي اوجبه النذر الموجب للاعتكاف لانه انما وجب بتبعية الاعتكاف المنذور لان نذر المشروط نذر للشرط لان ما لا يتوسل الى الواجب الا به فهو واجب (قوله متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف) اشارة الى ان الواقع في رمضان هو المنذور اي الاعتكاف لا النذر بل النذر وقع قبله (قوله لبقاء الاتصال) يعني ان العلة للخروج عن العهدة بالاعتكاف في رمضان امران شرف الوقت والاتصال وبخروج الوقت بلا صوم واعتكاف وان فات شرف الوقت لكن الاتصال باق فيخرج عن العهدة ايضا بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقائهما اي العلتين (قوله لعود شرطه الى الكمال) وذلك لان ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لما احتمل السقوط بخروج الوقت فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى منه بالسقوط وسقوط ذلك النقصان وان لم يكن عين العود الى الكمال لكنه يستلزمه وانما كان ذلك اولى من وجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها

(ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذا نذره) اي الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اي رمضان (بدونه) اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت

ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى (لا لوجوبه) اى القضاء (بآخر) اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص ونحوه

اولى من نفيها وزيادتها خير من نقصانها فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة لان سقوط النقصان يستلزم اتيان العبادة مع زيادة وكمال وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلأن خوف الموت قبل رمضان الثانى يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب مخصوص واما الثانى فلان للاعتكاف اثرا فى ايجاب الصوم لكونه شرطه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت وحده فالاولى ان يثبت ما يثبته ويستلزمه خوف الموت وشئ وهو النذر بالاعتكاف مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم منه اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا الترجيح بكثرة الشهود لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد حتى يرد عليه ذلك فان قلت كل من الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته ايضا لان عدم العلة علة العدم ولا حاجة الى ما ذكر من التطويل من ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وموجب سقوط النقصان امران اجيب بان السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت ثم بقى الوجوب بعد انقضائه (قوله ولم يبق قضاء الصوم) لان المسئلة فيما اذا صام بدون الاعتكاف (قوله احوط من وجوبه مع شرف الوقت) هذا اشارة الى ما ذكر فخر الاسلام فانه قال الا ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيات والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط لوجهين واختلفوا فى معنى قوله احوط الوجهين على ثلاثة اوجه احدها ما ذكره الشارح والثانى ان ايجاب القضاء بصوم مقصود احوط من عدم وجوب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف والثالث ان وجوب القضاء بالسبب السابق احوط من وجوبه بسبب آخر اذ الاول يوجب القضاء بالفوات والتفويت جميعا والثانى يوجبه بالتفويت فقط (قوله بالتفويت الجارى مجرى النص) قالوا ان وجوب القضاء فى الصوم والصلاة ثابت بنص مبتدأ من الآية والحديث

وفى غيرهما من المنذورات المؤقتة ثابت بالتفويت لانه سبب مطلق عن الوقت كالاوامر المطلقة عنه فصار كأنه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف شهرا متتابعا فلزمه بصوم مقصود (قوله الاداء) لما قسم المأمور الى اداء وقضاء وعرف كلا منهما بتعريف يخص به شرع ههنا فى تقسيم كل منهما على ماهو دأب التقسيم وقسم كلا منهما الى محض وغير محض فصار المأمور اربعة انواع ثم قسم كلا منهما الى كامل وقاصر ومثل معقول وغير معقول فصار ستة ثم قسم المثل المعقول من القضاء الى كامل وقاصر فصار ثمانية وكل من الاقسام الستة الحاصلة من التقسيمين الاولين يجرى فى حقوق الله وحقوق العباد فصار اثنى عشر بخلاف الحاصل من التقسيم الثالث فانه لايجرى فى حقوق الله تعالى كما سيأتى (قوله وهو ان يؤدى مستجمعا) فان قيل هذا التعريف يصدق على القضاء الكامل ايضا فيما اذا قضى مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فى القضاء من الواجبات والسنن قلنا ممنوع لان الاداء هو اتيان عين الواجب مستجمعا لجميع الاوصاف بخلاف القضاء فانه اتيان المثل ثم الاداء المحض الكامل كما يكون فى العبادات المؤقتة كالصوم والصلاة يكون فى غير المؤقتة ايضا كسجدة التلاوة واداء الزكاة وصدقة الفطر والكفارات على ماصرح فخر الاسلام والتعريف المذكور يصدق على النوعين من المؤقتة واداء غير المؤقتة فى العمر كاداء الموقتة فى وقته لانه جميع العمر فى غير المؤقتة بمنزلة الوقت فى المؤقتة لان الامر المطلق لايوجب الفور عند عامة اصحابنا ففى اى وقت يفعل الواجب يكون مؤديا فى وقته واما عند القائلين بان الامر المطلق يوجب الفور فمنهم من قال ان اول اوقات الامكان وان تعين للاداء الا ان الواجب لايصير قضاء بفوت ذلك الوقت لان معنى هذا الامر افعل فى الوقت الاول وان اخرت ففى الثانى والثالث الى آخر العمر فيكون اداء ومن قال ان اول اوقات الامكان متعين للاداء وبفوته يصير قضاء (قوله لان الجماعة ليست بواجبة) اختلفوا فيها على اربعة مذاهب قيل انها واجبة وقيل فرض عين وقيل فرض كفاية وقال ابوحنيفة واصحابه ومالك انها سنة مؤكدة فى قوة الواجب وفى التحفة ذكر محمد ان الجماعة واجبة وقد سماها بعض اصحابنا سنة مؤكدة وهما فى المعنى سواء وفى البدائع انها واجبة عند عامة المشايخ وفى المجتبى الظاهر انهم ارادوا بالتأكد الوجوب اذا عرفت هذا فلصاحب التحقيق ان يقول لا نسلم ان الصلاة بترك الجماعة قاصرة بعد استجماعها الواجبات

(الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى ادا محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجرى فى حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لايجرى فى حقوق الله تعالى كما ستبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء (اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان تكون الصلاة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية وغيره

وانما تكون قاصرة على القول بوجوبها ونحن على سنيتها ولو سلم ذلك لكن القصور ليس من ترك السنة بل من ترك الواجب لان الجماعة واجبة (قوله كالصلاة بالجماعة) اعلم ان الصلاة التى شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء المحض الكامل او تؤدى كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بعضها بالانفراد فقط فان كان بعضها الاول كما فى المسبوق فهو ايضا قاصر كما صرح به فخر الاسلام وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبه القضاء فالمصنف ان اراد بالجماعة والمنفرد فى المثالين المذكورين فى الموضعين الجماعة الكاملة والانفراد الكامل يلزم ان يخرج المسبوق من القسمين ولم يدخل فى الثالث فبقى مشكلا وان اراد مطلق الجماعة والانفراد فيهما يلزم دخول المسبوق فى كل منهما فيلزم ان يكون كاملا وقاصرا معا وليس كذلك بل جعلوه قاصرا فلابد ان تحمل الجماعة على الكاملة بقرينة قوله اما محض كامل والانفراد على الاطلاق بقرينة قوله او محض قاصر فيدخل فى القاصر لان ما اداه المسبوق قاصر فان قيل ان ما اداه المسبوق كامل من وجه قاصر من وجه لانه أدى بعض صلاته بالجماعة وبعضها بالانفراد فلم جعلوه من افراد القاصر قلت ان المركب من الكامل والقاصر قاصر فان قيل كيف يكون المسبوق مؤديا وقد جعله الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا اجيب سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام ونحن نجعله مؤديا باعتبار الوقت (قوله وهكذا حال الاقسام الآتية) توضيحه ان الاداء اما من حقوق الله او من حقوق العباد وكل منهما على ثلاثة اقسام كامل وقاصر وشبيه بالقضاء فالكامل من حقوق الله كالصلاة بالجماعة كما تقدم والقاصر منهما كالصلاة منفردا ان اداها منفردا كلها فهو قاصر من كل الوجوه وان ادى بعضها منفردا فهو قاصر من بعض الوجوه كالمسبوق والشبيه بالقضاء منها كفعل اللاحق كما سيأتى بيانه والكامل من حقوق العباد قد يكون باداء عين الواجب بحسب الحقيقة كرد عين المغصوب وتسليم عين المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون باداء عين الواجب باعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اذ كل منهما دين ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة حكما لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم والقبض اذ لو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه استبدال والاستبدال موقوف على التراضى فعرفنا انه عين

(ماوجب)

وسيجئ انها قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعنى صلاة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه

ماوجب حكما وكذا الحكم فى سائر الديون لانها وان تقضى بامثالها الا ان الشارع جعل المؤدى عين الواجب فى الذمة لما ذكرناه والاداء القاصر منها كما اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك فى يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث فى يده او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا سالما فسلمه معيبا وكما لو وجب عليه دراهم جياد فادى مكانها زيوفا فهذه كلها اداء لوروده على عين ماوجب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه معه ولهذا قالوا انه لورد العبد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين فهلك فى يد المالك قبل الدفع الى صاحب الجناية او قبل البيع فى ذلك الدين برئ الغاصب من الضمان لوجود تسليم العين والهلاك لم يكن بسبب حادث عند الغاصب ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لان يده زالت بسبب حادث عند الغاصب ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع فى ذلك الدين يرجع المشترى على البائع بكل الثمن بلا خلاف لما ذكرناه واما لو سلمه مشغولا بالجناية فهلك عند المشترى فى تلك الجناية يرجع على البائع بكل الثمن عند ابى حنيفة لما ذكرناه وعندهما يرجع بنقصان العيب واصل هذا ان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام التسليم فيرجع بكل الثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وعندهما عيب بمنزلة المرض والعيب لا يمنع تمام التسليم فان قيل قد تقرر انه لورد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة يرجع بالنقصان لا بالقيمة عندهما كما لو سلم المبيع حاملا فهلكت عند المشترى بالولادة فانه يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع فى الحمل وفرقا بينهما فى الجناية فما وجهه قلنا وجهه ان الاصل فى الحمل السلامة والهلاك مضاف الى الم الطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الاتلاف الذى كان فى يد الغاصب فلا يبطل حكم الرد كما لو حملت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى كان عند الغاصب بل انما كان لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذى كان عند الغاصب ثم وجه قولهما فى الخلافية ان تلف المالية التى هى محل البيع لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق بها العقوبة كالبهائم كيف وان ماليته صارت سببا لسقوط الخطاب عنده فلا يستحق بها العقوبة بل انما تلفت المالية

(واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله (بعد) فراغ (الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم ينعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل

باستيفاء الجناية والاستيفاء فعل احدثه المستوفى باختياره بعد ما دخل الجانى اى المبيع فى ضمان المشترى فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء لا قبله فلا ينتقض به التسليم الذى كان قبل الاستيفاء كما لو سلمه زانيا فجلد عند المشترى ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او دين لان المستحق هناك هو الذى يتناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشترى من الاصل وبخلاف ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة لانه ما رده على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وهو الرد سالما ووجه قول ابى حنيفة ان يد المشترى قد زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البائع فيرجع بالثمن لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشترى انتقض به قبض المشترى من الاصل فكأنه لم يقبضه كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين والبيع وان ورد على المالية لكن استحقاق النفس سبب للقتل والقتل متلف للمالية فى هذا المحل فكان فى معنى علية العلة وعلة العلة تقام مقام العلة فى الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه المالية ولانه لا تصور لبقاء المالية فى هذا المحل بدون النفسية وهى مستحقة بسبب كان عند البائع فكذا المالية لان ما لا ينفك عن الشئ بحال فكأنه هو بخلاف الزنى فان نفس العبد بزناه لا تصير مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مؤلم واستيفاء ذلك لا ينافى المالية فى المحل والتلف حصل بخرق الجلاد او بضعف المجلود فلم يكن مضافا الى زناه بوجه وهذا فيما اذا اشتراه ولا يعلم بحل دمه واما اذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففى اصح الروايتين عن ابى حنيفة انه يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده وفى رواية عنه لا يرجع (قوله كفعل اللاحق) لما ذكر الاداء المحض بقسميه شرع فى بيان الاداء الذى يشبه القضاء وهو من حقوق الله تعالى كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه واتم صلاته او لحقه الحدث خلفه فانصرف للوضوء فتوضأ وجاء بعد فراغ امامه واتم صلاته فان فعله هذا اداء باعتبار بقاء الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام لانه يقضى ما انعقد له احرامه مع الامام بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا ان الشرع جعل فعله هذا اداء كانه خلف الامام لفواته بعذر عرض بعد عزيمة الاداء مع الامام فان قيل كيف يصح اجتماع الاعتبارين المتنافيين فى فعل واحد اجيب بانه صح

(باختلاف)

باختلاف الجهتين وانما جعل هذا اداء يشبه القضاء دون العكس لانه باعتبار
اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع فجعل اداء ولهذا قالوا
اذا احدث الرجل والمرأة خلف الامام فتوضأ وقد فرغ الامام فحاذته المرأة
فى حال اداء مافاتهما فسدت صلاة الرجل لانهما مؤديان خلف الامام حكما
حتى لايلزمهما القراءة وسجدة السهو فتحقق الشركة بينهما تحريمة
واداء فكانت المحاذاة فى هذه الحالة كمحاذاتها حال الاداء قبل الحدث (قوله حتى
لايعتبر الخ) لما ذكر ان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء شرع فيما يتفرع على
شبهه بالقضاء وهو ان مسافر الو اقتدى بمسافر فى الوقت ثم سبقه الحدث او نام
خلفه ثم انتبه فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة فى موضع الاقامة والوقت
باق فان كان ذلك قبل فراغ الامام اتم صلاته اربع ركعات لان صلاته محتملة
للتغير مع وصف التبعية للامام بدليل انه يجوز ان تكون صلاته على خلاف
وصف صلاة الامام فى الابتداء فان اقتدى المقيم بالمسافر جاز فى البقاء ايضا لانه
اسهل من الابتداء وان كان بعد فراغ الامام لايتم بل يصلى صلاة السفر ركعتين
عندنا خلافا لزفر لانه بعد فراغ الامام بمنزلة القاضى والمغير من نيته الاقامة
ودخول مصره يعمل فى الاداء المحض لافيما فيه شبه القضاء وقبل فراغ الامام
يعمل فى حق الامام فانه لو نوى الاقامة قبل اتمام صلاته يتم صلاته فاذا عمل
فى حق الامام عمل فى حق من يؤدى ذلك ايضا وبعد الفراغ المغير لايعمل فى حق
الامام لخروجه عن الصلاة فلا يعمل فى حق من يقضى ذلك فان قيل نية الاقامة
انما لم تعتبر فى حقه لخروجه عن حرمة الصلاة واما المقتدى فهو فى حرمة الصلاة
فتكون نية الاقامة معتبرة قلنا ان المقتدى تبع فجعل كالخارج عن صلاة
الامام حكما هذا بخلاف المسبوق فانه لو كان المسافر المقتدى مسبوقا ووجد
منه فى قضاء ماسبق نية الاقامة الدخول فى مصره للوضوء فانه يصلى اربعا
سواء تكلم او لافرغ امامه او لا لانه مؤد فيما سبق اداء قاضرا فنية الاقامة
قد اعترضت على الاداء فغيرته لان تصرف التغير اذن صادف محلا قابلا للتغير
وبخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل المغير فى حقه لان بالتكلم
يخرج من المتابعة فيبطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون
فعله اداء محضا فيعمل فيه المغير (قوله فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء)
هذا من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر تأمل (قوله وتسليم عبد مشترى بعد
الامهار) لما ذكر مثال الاداء الذى يشبه القضاء فى حقوق الله تعالى ذكر مثاله

وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا
يتغير فرضه بنية الاقامة) تفريع على
شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير
بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان
عدم التغير من خواص القضاء
(وتسليم عبد مشترى بعد الامهار)
فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان
تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبه القضاء
لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل
الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى
تجبر) المرأة (على القبول) تفريع على
كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك
العبد المشترى قبل التسليم (هو) اى
الرجل المشترى (لاهى) اى المرأة
المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء

فانه لوكان اداء محضا لاعتقته (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المغصوب بالمثل) اى اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة (كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل

فى حقوق العباد وهو ما اذا امهر عبد الغير بعينه ثم اشتراه من مالكه او وهبه له او ورثه قبل القضاء بقيمته وسلمه الى المرأة كان تسليمه اليها اداء يشبه القضاء اما كونه اداء فلانه تسليم عين ما وجب عليه بالتسمية لان تسميته صحيحة حتى وجب عليه قيمته ولو كانت باطلة لوجب عليه المهر المثل كما لو تزوجها بخمر او خنزير وجب مهر المثل لبطلان التسمية لعدم المالية وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية واما كونه شبيها بالقضاء فلانه لما ملكه قبل التسليم تبدل الملك من المالك اليه وتبدل الملك يوجب تبدل العين حكما لقوله عليه السلام هو صدقة عليها ولنا هدية فجعل تبدل الملك باختلاف سببه بمنزلة اختلاف العين كانت العين متحدة حقيقة فلما اختلفت العين حكما كان ما سلمه بعد الشراء غير ما وجب عليه تسليمه بالعقد حكما لكنه بمعنى المثل فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج اذا ملكه بشئ من اسباب الملك من الشراء او الهبة قبل القضاء بالقيمة وجب عليه تسليمه اليها لانه عين حقها بالتسمية وتجبر المرأة على قبوله ويتفرع على كونه شبيها بالقضاء ان الزوج اذا اعتق ذلك العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم او القضاء لها صح ذلك كله لانه صادف ملك نفسه وليس عين المسمى حكما ولا تملكه المرأة قبل التسليم واذا قضى القاضى بقيمة ذلك العبد لها بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العبد لانتقال حقها من العين الى القيمة بالقضاء فلا يجبر الزوج على تسليم العين ولا المرأة على القبول لانقطاع حقها من العين كمن غصب شيأ له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد الدخول فى ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين فى مقدار القيمة كما فى المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشترى وههنا يجبر الزوج بعد ما ملكه على تسليمه الى المرأة قلنا ان بالاستحقاق فى مسئلة البيع ظهر ان البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا بطل البيع لا يجبر البائع على التسليم بخلاف مسئلة النكاح فان الموجب لتسليم العبد ههنا وهو النكاح قائم غير منفسخ باستحقاق المهر فان النكاح لا ينفسخ بعد المهر فاذا قدر على تسليم المسمى بوجه يلزمه التسليم لبقاء الموجب (قوله وضمان

(المغصوب)

المغصوب بالمثل) انما كان الضمان بالمثل كاملا لان الاصل فى ضمان العدوان هو الضمان بالمثل صورة ومعنى وهو بالمثل فى المثليات لان حق المستحق ثابت من كل وجه فلا يصار الى المثل معنى فقط وهو القيمة الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لوجود المثل هذا عند العامة وقال قوم من نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة مطلقا عند تعذر رد العين لان حق المالك فى العين والمالية معا وقد تعذر رد العين فتجب المالية ومالية الشئ قيمته احتجت العامة بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فانه صرح المثل والمتبادر هو المثل صورة ومعنى ولان المقصود بالضمان هو الجبر وذلك اتم فى المثل واعلم ان فخر الاسلام عد رد المثل فى باب القروض من باب القضاء بمعقول كامل وفى باب الديون من باب الاداء المحض الكامل فلابد من الفرق فالفرق ان رد عين ما قبض فى القروض ممكن لان النقود تتعين فى التبرعات فيجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل وفى الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين قضاء لعدم شرطه فكان من اقسام الاداء (قوله قيميا) كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى فكان اولى والمثلى كالمكيل والموزون والعددى المتقارب فانه يجب مثله وان انقطع عن ايدى الناس اوعن الاسواق تجب القيمة (قوله لابوصف الجماعة) لانها ليست بلازمة فى القضاء كلزومها فى الاداء لانها من شعائر الاسلام فتليق بالاداء دون القضاء (قوله الا ان الاول اكمل) لان فيه تأسيا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قضى صلاة ليلة التعريس بالجماعة (قوله ولهذا) اى ولكون المثل المعقول الكامل اصلا والمثل المعقول القاصر خلفا عنه فى ضمان العدوان قال ابو حنيفة لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدى الناس الا يوم الخصومة لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال المثل الكامل وهو الاصل وكل ما لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل لا يصير مشروعا الا عند انقطاعه والاصل لا ينقطع الا بالقضاء ولا قضاء الا بالخصومة فلا ينقطع الا عند الخصومة والحاصل ان المقتضى وهو اتلاف مال الغير موجود وهو يقتضى اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل مانع عن وجوب الخلف فاذا زال المانع بالقضاء وجب الخلف وقت زوال المانع وقال ابو يوسف يجب الخلف يوم الاتلاف لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف يجب بما وجب به الاصل فتعتبر

بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل

وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لاندركه بعقولنا لاان يكون مماردده العقول اذالعقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولايجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه

قيمته يوم وجود السبب وهو الاتلاف وقال محمد يجب يوم الانقطاع لان السبب اوجب المثل عند تعذر رد العين والمصير الى القيمة للعجز وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته يوم الانقطاع ومن هذا الاصل قال ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا ان للولى خيار الجمع بين القطع والقتل لانه مثل كامل لكونه جزاء الجنايتين معا والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر ماامكن فلا يصار اليه مع احتمال الكامل فان قيل لانسلم ان القتل بعد القطع جناية اخرى بل هو محقق لموجب القطع لان القطع موقوف فى حكم السراية فتى سرى سقط حكمه وصار قتلا فيكون القتل ههنا محققا لموجب القطع وهو السراية فلا يكون جناية اخرى قلنا هذا صحيح من جهة المعنى والمقصود واما من جهة الصورة فى باب جزاء الفعل وهو القصاص فلا لان الفعل متعدد بحسب الصورة وكل واحد منهما يصلح علة مستقلة لازهاق الروح والعلة الواحدة لا تماثل العلتين فى الصورة فجاز خيار الجمع بين الفعلين عملا بالعلتين لان الواجب فى باب القصاص جزاء الفعل لا المحل فاذا تعددا لفعل تعدد جزاؤه فلذا تقتل نفوس متعددة بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ لان الواجب فيه بدل المحل الفائت فان جماعة لو قتلوا واحدا خطأ لم تجب الادية واحدة لتداخل احداها فى الاخرى وكذا اذا شج رجلا فذهب شعر رأسه دخل ارش الموضحة فى دية الشعر (قوله بل اقوى) لانه اصل السمع لان النقل لايمكن اثباته الابالفعل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ماتتوقف صحة النقل عليه ليس الاالعقل فهو اصل للنقل فيكون اقوى منه حتى لو تعارضا يقدم العقلى على النقلى بان يؤول النقلى عن معناه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يؤول بالاستيلاء او يجعله كناية عن الملك وهذا لانه لايمكن العمل بهما معا ولا بنقيضهما لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا تقديم النقلى على العقلى لاستلزامه ابطال الاصل بالفرع فيقدم العقلى بالضرورة فان قيل فعلى هذا قد تحقق ماردده العقول من السمعى فما معنى قوله لاان يكون مما يرده العقول قلنا ان من الاحكام ماهو نقلى محض لامدخل للعقل فيه اصلا كامور الآخرة والمماثلة بين الفدية والصوم ومقادير الصلاة فالعقل فى امثاله لايعارض النقل ولا يرده بل النقل فيها يفيد العلم ومنها ماله مدخل فيه فالنقل فى امثاله لايفيد العلم لاحتمال معارضة العقلى واذا تحقق معارضته يرده ويقدم عليه (قوله ومن بمعناه) وهو المريض الذى يمتد مرضه الى ان يموت ولايؤدى صومه ثم اوصاه

(قوله)

(قوله للصوم) اى لصوم هو اصل بنفسه كاداء رمضان وقضائه وصوم النذر اذلافدية لصوم الكفارة كفارة يمين او قتل او صوم كما فى الخانية (قوله فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص) لانه مثل للاول صورة و معنى الا انه لما تعذر استيفاؤه لمانع شرع اخذ المال بدلا منه بدلالة نص ورد فى القتل خطأ (قوله فلا تماثل بينهما) اى لا بمعنى الاتحاد الذاتى وهو ظاهر ولا بمعنى قيام احدهما مقام الآخر لان المملوك المبتذل لا يقوم المالك المبتذل ولا بمعنى المشابهة لان المشابهة عندنا انما تحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة باخص الاوصاف ولا شئ من ذلك ههنا (قوله و الضمان فى هذه الصورة) اى صورة القتل خطأ لان الضمان بالمال لا يكون عين ما وجب بالنص ابتداء الا فى القتل خطأ لا فى الصورة التى ذكرها الشارح فيما سبق لان المال انما يجب فيها بدلا من القصاص لا ابتداء فان قيل انه لم يذكر الخطأ فى هذه الصورة فيما سبق قلت يدل عليه استدلاله بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله (قوله بلا نص او دلالته) فان قيل سلمنا انه لا نص فيها لكن لا نسلم عدم دلالة النص كيف وان الصلاة مثل الصوم من حيث ان كلا منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لها بالمال بل هى اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بالذات لاشتمالها على الركوع والسجود والصوم عبادة بواسطة قهر النفس فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلاة اولى ولا يلزم فى الالحاق بطريق الدلالة معقولية المعنى كاثبات الكفارة فى الاكل والشرب عمدا بطريق دلالة نص الجماع وان كان غير معقول المعنى قلنا لابد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان تأثيره فى ذلك الحكم معقولا كالايذاء فى التأفيف او لا كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة المكيفة بكيفية معينة وفيما نحن فيه المعنى الذى هو المؤثر فى ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة (قوله فامرناه بالفدية الخ) قال فخر الاسلام فى شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة بينهما شرعا والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلا للصلاة لان مثل الشئ يجوز ان يكون مثلا لمثله وان لا يكون فامرنا بالفدية فى الصلاة احتياطا لانها ان كانت مشروعة فى الصلاة فقد صارت مؤداة والا فهى بر مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات واعترض عليه بانه ان اراد بالمثلين ما يسد احدهما مسد الآخر كما قال به بعضهم فظاهر ان الصوم لا يسد مسد الصلاة وهى مسده وان اراد به اتحادهما نوعا كما قال به بعضهم فظاهر ان الفدية

فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا منه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هى وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان تعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان انتفائها بينها وبين المال

وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد على قوله او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص او دلالته قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى الفدية (فى الصلاة) اى صلاة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضى الله عنه وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب الفدية لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الدية عن الصلاة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد فى الزيادات يجزؤه ان شاء الله تعالى

ليست من نوع الصوم لانها مالية والصوم بدنى واجيب بان المثل اذا اطلق على البدنيين يكون بالمعنى الثانى واذا اطلق على المالى والبدنى يكون بالمعنى الاول فالصلاة مثل الصوم لكونهما بدنيين والفدية مثل الصوم لسدها مسده ولا يخفى عليك انه لا يدفع الاعتراض المذكور تأمل (قوله حتى قال محمد يجزؤه ان شاء الله تعالى) اى قاله فى فداء الصلاة وقال فى الزيادات من عليه قضاء رمضان اذا لم يقدر على الصوم لكبره جاز له الفدية وان مات واوصى ان يطعم عنه او الورثة اطعموا عنه تطوعا بغير امره وايصائه يجزؤه ان شاء الله كذا فى القاآنى والذى ظهر منه ان تعليق الاجزاء بمشيئة الله تعالى غير مختص بفدية الصلاة بل يجرى فى فدية الصوم ايضا اوصى بها او لا فلا يصح استدلاله بما ذكره عن محمد لكن خص فخر الاسلام تعليق الاجزاء بمشيئة الله فى فدية الصوم بصورة تطوع الورثة عنه ورد عليه بان ذكر التطوع ليس بقيد احترازى كما ظن (قوله كايجاب التصدق) تنظير لما سبق فى مجرد كون الايجاب للاحتياط يعنى ايجاب الفدية فى الصلاة مثل ايجاب تصدق العين او القيمة فى الاضحية فى كونهما للاحتياط واما النقض بهذه المسئلة فانما يرد على ما فهم من الحصر فى قوله ولا سبيل اليه الا النص وهو ان ما لا مثل له عقلا ونصا لا يقضى بل يسقط وتقرير النقض انكم كيف اوجبتم التصدق بالعين او القيمة بعد ايام التضحية مع ان ما لا مثل له عقلا ونصا يسقط والتصدق المذكور مما لا مثل له عقلا ونصا فاجاب بانا انما اوجبناه احتياطا بناء على احتمال الاصالة لا بناء على اثبات المثل عقلا (قوله المعينة للتضحية) اى المعينة بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية (قوله يحتمل ان يكون اصلا) يعنى ان التضحية عبادة مالية حتى شرط فيها الغنى تثبت على خلاف القياس بالنص فتصدق عين الشاة او قيمتها يحتمل ان يكون اصلا فى التضحية لان المشروع المعهود فى العبادات المالية التصدق بالعين او بالقيمة لان شكر كل نعمة انما هو من جنسها وفى تذكير الضمير فى كلامه مسامحة كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه فينبغى ان يكون شكر هذه النعمة بدفع المال الا ان الشرع نقل القربة المالية التى تكون بتمليك المال الى اراقة الدم فى ذلك اليوم وعينها تطييبا للطعام بازالة ما فى مال الصدقة من اوساخ الآثام وذلك لان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس فى ذلك اليوم اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحى ولهذا جعل الامساك قبل الصلاة قربة ليكون اول الافطار بطعام الضيافة بل وقيل كره الاكل قبل

الصلاة لذلك والله اكرم الاكرمين ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل لكونه آلة لسقوط الواجب ولهذا حرمت على نبينا عليه السلام وعلى قرابته نسبا واذا كان كذلك نقل الشارع القربة الى الاراقة لتزول الآثام بالدماء لان القربة حينئذ تقع باراقة الدم فيبقى اللحم طيبا صالحا لضيافة الكريم وهذا وان كان معنى معقولا الا انه يحتمل ان تكون الاراقة اصلا دون الصدقة فتعارض الاحتمالان فبقى النص سالما في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون العارض لقيام النص السالم عن المعارض فعملنا به في الوقت وبعد خروج الوقت عملنا بذلك المظنون احتياطا في باب العبادات لاحتمال اصالة التصدق لا بناء على انه مثل للتضحية فان قيل ان الاصل في العبادة المالية وان كان هو التصدق بالعين او القيمة لكن لما نقلها الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لا في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته اجيب بانا لا نسلم ان النقل يستلزم النسخ فان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونظائره كثيرة (قوله ولذا لم ينتقل) دليل على ان وجوب التصدق بعد ايام التضحية كان باحتمال كونه اصلا باعتبار انه مثل غير معقول للاضحية (قوله لا يبطل بالشك) وهو ان التصدق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة في العام القابل وان كانت الاراقة اصلا يبطل التصدق بالقدرة عليها كما في الفدية للشيخ الفاني فانها تبطل بالقدرة على الصوم وقد حكم بكونه اصلا فلا يبطل بالشك (قوله لعجزه عنه) اى لعجزه الدائم لان المرخص هو العجز الدائم (قوله فانه ثابت مخالفا للقياس الخ) لو قال انه ثابت بدلالة نص ورد في الخطأ مخالفا للقياس لكان اولى (قوله بل لصيانة الدم عن الهدر) يعني ان نفس المقتول خطأ محترمة لا تسقط حرمتها بعذر الخطأ فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشارع المال في حالة الخطأ لصيانتها عن الهدر فكان في ايجاب المال منة على القاتل لسلامته من القصاص (قوله كما في الصور المذكورة) اى التي ذكرها من قبل حيث قال اذا عفا احد الاولياء وطلب الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه (قوله فان المخصوص من القياس بالنص) اى الثابت بالنص على خلاف القياس والمراد به ههنا هو الدية (قوله فان المخصوص من القياس الخ) يعني ان لزوم المال في قتل الخطأ ثبت بالنص على خلاف القياس لتعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه وهو عذر الخطأ فالحق به كل موضع من مواضع العمد

ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب التصدق) اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اى قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص (وبعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا في باب العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك (ولا سبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول

الآية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسير للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه وقال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلاة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق (او دلالته) كما فى اخذ المال بدلا من القصاص على مامر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطأ وذلك ان ثبوت الدية فى الخطأ لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغى بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص او دلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم)

تحقق تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه بدلالة النص كما فى الصور المذكورة وانما قيد ببقاء المحل وهو القاتل اذا مات قبل ان يقتص فتعذر القصاص ليس لمعنى فى المحل بل لفوات المحل فلا يكون فى معنى الخاطئ وفيه رد على الشافعى حيث قال فى احد قوليه تجب الدية فى قتل العمد بدليل حالة الخطأ وجه الرد ان المال ليس بمثل للنفس وانما يجب بالنص او دلالته على خلاف القياس فى الخطأ وما فى معناه كالمواضع المذكورة والعمد ليس فى معنى الخطأ فلا يلحق به (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) يعنى لما كان من شرط القضاء ان يكون للفائت مثلا كاملا او قاصرا او يكون للقضاء نصا او دلالة قلنا المنافع المتلفة بالتعدى لا تضمن بالمال المتقوم لعدم المماثلة بينهما اصلا ولا نص فيها سواء كانت المنافع تالفة بان غصب العين ولم يستعملها اصلا ففات منافعها او متلفة باتلافه بان غصب العين واستعملها قيدناه بالتعدى لان المنافع المتلفة بالعقد كالاجارة مضمونة وانما ذكر قيد المتقوم تنصيصا على محل الخلاف فان الشافعى يقول ان المنافع تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل الذى ذكره فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا ام لا اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بينهما بانتفاء التقوم ولا حاجة فيه الى انتفاء المالية ولاصحابنا طريق آخر فى انتفاء المماثلة بينهما لم يذكره الشارح وهو ان ضمان العدوان مبنى على المماثلة بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة الا انها دون الاعيان فى المالية لعدم قيامها بنفسها فلا تكون مثلها فلا تضمن هذا عندنا وقال الشافعى المنافع مضمونة فى الاتلاف والغصب مستدلا فى الاتلاف بان المنافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة وحكما وعرفا اما حقيقة فلان المال غير الآدمى خلق لمصلحة الآدمى والمنافع بهذه الصفة فتكون مالا متقوما واما حكما فلانها صلحت مهرا وضمنت بالمال فى العقود الصحيحة والفاسدة بالاتفاق والعقد لا يجعل غير المال مالا متقوما كما فى الخمر والدم واما عرفا فلان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الخانات بنيت للاجارة وفى الغصب بان الغصب عبارة عن اثبات اليد المبطلة بلا اعتبار اثبات اليد المحقة وقد تحقق اثبات اليد المبطلة فى زوائد الغصب ومنافعه فتضمن قلنا فى الغصب لا نسلم ان الغصب عبارة عن اثبات اليد المبطلة بل هو عبارة عن ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا تتصور الازالة فى منافع الغصب لعدم بقائها لحدوثها شيئا فشيئا بخلاف زوائد الغصب فانها من قبيل الاعيان فيتصور

فيها الازالة فيضمن وليس مثل منافعها وفى الاتلاف ان ضمان العدوان مبنى على المماثلة بالنص ولا مماثلة بين العين والمنفعة لاصورة وهو ظاهر لامعنى لامرين احدهما ماذكرناه آنفا والثانى ماذكره الشارح من ان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم لكونها اعراضا غير باقية فلا تكون محرزة فلا تكون متقومة فلا تكون مثلا له فلا يقضى الا بنص اودلالة وكلاهما مفقودان فلا يقضى وهذا قياس مركب بطريق موصول النتائج تأمل اما كونها اعراضا فظاهر واما عدم بقائها فبين فى علم الكلام واما عدم كونها محرزة ومتقومة فلان الاحراز والتقوم وصف وجودى فلا يوصف به المعدوم ولو بعد الوجود فان قيل الاعراض قد تحرز باحراز محلها قلنا ذلك يوجب كونها للغاصب لان العين محرزة لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولو سلم انها محرزة للمغصوب منه لكنه احراز ضمنى لا قصدى وتقوم الاشياء يتوقف على الاحراز القصدى ولهذا قالوا ان الحشيش النابت فى ارض مملوكة لا يكون متقوما وان كان محرزا باحراز الارض حتى يضمن بالاتلاف فان قيل لوكان التقوم يتوقف على الاحراز لما تقومت المنافع ولما صارت مثلا للعين فى العقود قلنا لانسلم انها غير محرزة ثمة بل هى محرزة قصدا بدلالة العقد حكما شرعيا ضرورة جواز العقود للحاجة اليه بالنص على خلاف القياس فلا تتعدى محلها وبه خرج الجواب عن قول الشافعى انها اموال متقومة كما فى العقود تحقيقه ان الناس لما كانت محتاجة الى العقود اقام الشارع العين مقام المنفعة فى العقود لضرورة حاجة الناس فصارت متقومة فى العقود بالنص على خلاف القياس فلا تتعدى الى باب العدوان فان قيل سلمنا ان لا مماثلة بينهما وبين الاعيان لكن لانسلم عدم المماثلة بينها وبين منفعة اخرى فلم لا يجوز تضمينها بالمنفعة قلنا عدم جواز ضمان المنفعة باخرى مثلها ثابت بالاجماع واعلم ان بعض اصحابنا جعلوا العين المستأجرة كالدار مثلا قائمة مقام المنفعة تحفظا لصحة العقد فاضافوا العقد الى العين حتى لو اضيف الى المنفعة بان يقول آجرتك منفعة الدار لا يصح والشافعى جعل المنافع المعدومة حين العقد كالموجودة فى باب الاجارة تحفظا لصحة العقد ايضا حتى صح اضافة العقد الى المنفعة عنده والصحيح ماقاله اصحابنا لان ماقاله الشافعى يفضى الى القول بقلب الحقائق وهو جعل المعدوم موجودا فلا يكون مثلا للمال هذا استدلال من الشكل الاول بطريق موصول النتائج (قوله وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا) فرع عليه فخر الاسلام

اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة اما الثانى فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا ابقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص او دلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحد منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله مالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص

فقال (فلا يضمن قاتل القاتل لولى القتيل)لانه لم يفوت لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلاله وانما قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافى . (واما) قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع) فان من ادرك الامام فى صلاة العيد وهو راكع . فان خاف الفوات يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الركوع وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها

خمس مسائل * الاولى ان القصاص لايضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو بان شهدا على العفو عن القصاص وقضى القاضى بالعفو ثم رجعا لايضمنان القصاص عندنا * الثانية ماذكره المصنف * الثالثة اذا شهد الشهود بالطلاق الثلاث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا * الرابعة اذا قتل رجل منكوحة غيره لم يضمن شيئا عندنا * الخامسة لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم تضمن لزوجها شيئا عندنا وقال الشافعى تضمن الشهود والقاتل والمرتدة للزوج مهر المثل والمصنف ترك هذه الفروع حذرا من التطويل وذكر واحدا منها تعريضا على صاحب التنقيح فانه فرعه ابتداء على قوله مالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص لا على الاصل المذكور اعنى ان المنافع لا تضمن بالمال المتقوم كما فرعه عليه فخر الاسلام ولهذا ذكره المصنف بالفاء التفريعية حيث قال فلا يضمن قاتل القاتل بخلاف صاحب التنقيح فانه ذكره بواو العطف تفريعا له ابتداء على قوله مالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص اقول لا ضير فيه لصحة تفريعه عليه ايضا تأمل (قوله فقال) عطف على قوله ذكر (قوله وهو معنى لا يعقل المال مثلا له) لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان فى استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حياة اولياء المقتول وابنائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد فى المال وانما شرع المال فى الخطاء بالنص على خلاف القياس وفى صورة عفو احد الاولياء والصلح وقتل الاب ابنه بدلالة النص كما سبق (قوله واما قضاء غير محض) لما فرغ من بيان القضاء المحض باقسامه شرع فى بيان القضاء الغير المحض وهو يجرى فى حقوق الله وفى حقوق العباد اما فى حقوق الله فهو عبارة عن اتيان الفائت عن محله الاصلى فى محل يشبهه لمن ادرك الامام فى صلاة العيد فى الركوع فانه يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع لتكون التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لكيلا يفوت اصلا فان خاف رفع الامام رأسه من الركوع ان كبر قائما فانه يكبر للافتتاح قائما لانه فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد بلا رفع يديه ووضعهما على الركبة وهذا قضاء لفواته عن محله الاصلى يشبه الاداء لبقاء محل الاداء فى الجملة لان للركوع شبها بالقيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل منه والفارق بين القائم والقاعد هو استواء النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى يوجد فى القاعد ايضا وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك

(الركعة)

الركعة فكان المحل باقيا من وجه هذا عندهما وقال ابو يوسف انه لا يأتى بها في الركوع بل يشتغل بتسبيح الركوع لانها قد فاتت موضعها اصلى وهو القيام المحض وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع والقضاء يبتنى على مثل من عنده او على نص ولا نص فيه فلا يصح قضاؤه في الركوع كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة او السورة لا يأتى بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان فكبر وركع مع الامام لا يقنت في الركوع ولهما ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع في العيد يحتسب منها حتى ان من سها عنه في العيد وهو امام او مسبوق يسجد للسهو لكونه واجبا في العيد كتكبيرات الزوائد واذا كان من جنسها ما يشرع في حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقا بهذه لاتحاد الجنس واحتمل ان لا يكون ملحقا بها فالاحتياط في فعلها على ان في جعله فيه شبه الاداء على ما ذكرناه والعبادة مما يحتاط اثباتها فيأتى بها احتياطا بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه (قوله واداء قيمة عبد مبهم) هذا مثال للقضاء الذى يشبه الاداء من حقوق العباد يعنى لو تزوج امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا فاذا اتى بالعين اجبرت المرأة على القبول لانه ادى عين الواجب واذا اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا لانه وان كان قضاء لكونه تسليم مثل الواجب معنى لا عينه الا انه في معنى الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر لما لم يمكن اداؤه لجهالة وصفه الا بالتعيين ولا يمكن التعيين الا بالتقوم ليعرف الوسط من الاعلى والاسفل صارت القيمة اصلا يرجع اليها من هذا الوجه فزاحمت المسمى وهو العبد المطلق واعتبرت مقدمة عليه حتى كان المسمى خلفا عنها وقال الشافعى لا تصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح الا يرى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم تصح التسمية فكذا اذا سمى عبدا قلنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان ثبت دينا في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا يرى ان الشرع اوجب في الدية مائة من الابل واوجب في الجنين غرة عبدا او امة بلا تعيين فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة عوضا ليس بمال فكذلك ثبت شرطا في المهر وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا تمنع صحته كما في الاقرار فانه لو اقر لغيره بعبد صح اقراره ولكن

واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه) لان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كأنه خلف عنه

ولابدله) اى للمأمور به (من الحسن) لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم اومو افقا للعرض كالعدل اوملائما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل ورديه الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المأمور به (متعلق المدح عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع (قال الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لانه حسن فامر به (والحاكم به) اى بالحسن والموجب له (هو الشرع) ولادخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لفهم الخطاب) الشرعى (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على على عكس ماعند الاشاعرة (والحاكم) بالحسن والموجب (العقل) بمعنى انه يقتضى المأمور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا (و) لادخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن فى البعض الذى لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء

لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فيجب الوسط نظرا لهما كما فى الزكاة يجب الوسط نظر اللفقراء و للمالك بخلاف تسمية الثوب والدار لان الجهالة فيهما جهالة الجنس وجهالة الجنس غير مستدركة لاشتمال كل واحد على اجناس مختلفة فلا تتحمل بخلاف العبد المطلق فانه معلوم باعتبار الجنس مجهول باعتبار الوصف جهالة يسيرة فتتحمل فيما بنى على المسامحة وهو النكاح لا فيما بنى على المضايقة وهو البيع واما العبد المعين فانه معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عن القدرة على الاصل فان قيل فعلى ماذكرتم فى العبد المطلق يصير كانه تزوج على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعى قلنا ان الفساد فى هذه المسئلة باعتبار ان القيمة وجبت بالتسمية فى العقد ابتداء وهى مجهولة لانها تختلف باختلاف تقويم المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم بخلاف مانحن فيه فان العبد الوسط فيه وجب بالعقد وصحة التسمية والقيمة اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمها الا بمعرفتها الا انها وجب بالعقد لانه ماسماها كما لو تزوجها على عبد معين فاستحق او هلك تجب القيمة مهرا (قوله ولابد له من الحسن) اعلم ان قضية لزوم الحسن للمأموربه ايجابا وندبا من قضايا الشرع لامن قضايا اللغة لان صيغة الامر قد تحقق فى القبيح ايضا كالكفر والسفه الا يرى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنى والسرقة والقتل بغير حق كان امرا حقيقة لغوية حتى اذا خالفه المأمور يقال خالف امر السلطان الا ان الشارع لما كان حكيما لا يفعل الا الحكمة وفائدة ولا يأمر بالفحشاء قالوا لابد من الحسن فى امره ثم اختلفوا فى ان الحسن من موجبات الامر او من مقتضياته كما سيأتى بيانه ولابد اولا من معرفة معانى الحسن حتى يظهر محل النزاع قالوا الحسن والقبح يطلقان على اربعة معان * الاول كون الشئ صفة كمال ونقصان كالعلم والجهل وافعال الله تعالى واوصافه تتصف بهذا المعنى * والثانى كونه ملائما للغرض ومنافرا له كالعدل والظلم * والثالث كونه متعلق الثواب والعقاب فى الآخرة * والرابع كونه متعلق المدح والذم فى الدنيا فى حكم الله تعالى والاولان يثبتان بالعقل بالاتفاق ورد به الشرع اولا والثالث يثبت بالنقل بالاتفاق اذ لا مدخل للعقل فيه واختلفوا فى الرابع والشارح جعل الثالث مع الرابع معنى واحدا كما فى التوضيح وجعله محلا للنزاع ولما ورد عليه ان يكون المأمور به متعلق الثواب والعقاب فى الآخرة مما لانزاع فى ثبوته بالنقل لعدم مدخلية العقل فيه

(وانما)

وانما النزاع فى الرابع جعلنا كلامنهما معنى مستقلا ليتضح محل النزاع اذاعرفت هذافاعلم ان الاشاعرة وبعض اصحابنا منهم شمس الائمة ذهبوا الى ان الحسن بالمعنى المنازع فيه من موجبات الامر بمعنى ان الحسن ثابت بالامر ويعرف به لا بمعنى انه ثابت بالعقل والامر دليل عليه ولهذا قالوا الفعل امر به فحسن بناء على ان لاحظ للعقل فيه اصلا عندهم وانما يوجبه الامر ويثبته لا العقل وانما العقل آلة لمعرفة الامر الموجب له واليه اشار الشارح بقوله والحاكم به والموجب له هو الشرع ولادخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعى اى لا آلة لفهم حسن المأمور به نفسه فكان العقل عندهم مهدرا فى حق ايجاب حسن المأمور به وفى حق كونه آلة لمعرفة حسنه ومعتبرا فى حق فهم الامر الموجب لحسنه واليه اشار فخر الاسلام ايضا فانه قال او لا عرف حسنه بكونه مأمورا لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال ثم قال فى باب بيان العقل ان العقل ليس بمهدر بالكلية بل هو معتبر فى اثبات الاهلية بكونه آلة لفهم الخطاب الشرعى هذا ماظهر من كلام الشارح لكن قال فى التقرير ان اثبات الاهلية بالعقل واعتبار العقل فى فهم الخطاب الشرعى هو مختار فخر الاسلام لا الاشاعرة والاشاعرة على اهدار العقل بالكلية وقالت المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعى ان الحسن مقتضى الامر اى لازمه المقدم بمعنى انه ثابت بالعقل قبل ورود الامر وانما الامر دليل عليه ولهذا قالوا الفعل حسن فامر به والحاكم بالحسن والموجب له هو العقل عندهم بمعنى انه يحكم بلزوم الامر بالفعل على الشارع لكونه اصلح لمعرفة حسنه كما يحكم عليه بوجوب الاصلح للعباد بناء على ان حسن الشئ يقتضى المأمورية وان لم يرد به الامر ولادخل للشرع فى الحكم عندهم اصلا بل الشرع اذا ورد فيما ادرك العقل حسنه ابتداء كالايمان يكون مؤكدا لما ادركه العقل من الحسن واذا ورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء يكون مظهر المقتضى العقل الحاكم لخفاء اقتضائه كمقادير العبادات وهذا ما قال فى الكشف ان الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير الاعمال وقبح الزنى وشرب الخمر وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما فى العقل وهو مذهب المعتزلة واليه ذهب كثير من اصحاب ابى حنيفة سيما العراقيون منهم فكان العقل عندهم موجبا لحسن المأمور به قبل ورود الامر به الا ان ايجابه فى النوع الاول ظاهر قبل ورود الامر فكان

فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات وما فى وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من الحنفية كالشيخ ابى منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لا مطلقا بل (فى ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبى العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل (فى المفهوم) اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه) اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل (فى غيره) اى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية

الامر مؤكداله وفى النوع الثانى خفى فكان الامر مزيلا لخفائه مظهرا لمقتضاه من الحسن وقول الشارح لامطلقا بل فى ايجاب المعرفة يشعر بان هذه الفرقة من اصحابنا لم يوافقوهم الا فى ايجاب معرفة الله تعالى قلت بل وافقوهم ايضا فى الحكم بحسن العدل والصدق النافع وانقاذ الغرقى والحرقى كما فى شروح البزدوى وقوله حتى قالوا بوجوب الايمان ذكر الامام نور الدين فى الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروى عن ابى حنيفة وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما فى الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروى انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور فى الصبى العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول اكثر مشايخ العراق لانه انما وجب على العاقل البالغ لكمال عقله بحيث يقدر على الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبى هذا المبلغ يجب عليه الاستدلال ايضا وحمل هؤلاء قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم الحديث على الشرائع وفى الكشف هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر اى فى ايجاب الايمان على الصبى العاقل سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله والعقل معرف لايجابه والصحيح ما اختاره فخر الاسلام البزدوى لان الايجاب على الصبى تخالف لظاهر النص اقول الفرق بين ما اختاره فخر الاسلام وبين قول هؤلاء مشكل لان حاصل ما اختاره فخر الاسلام ان حسن المأموربه انما يثبت بالامر ويعرف به ولا مدخل للعقل فى اثباته ومعرفته الا كونه آلة لمعرفة الخطاب الشرعى كما سبق وكذا حاصل قول هؤلاء فان قيل الفرق ان هؤلاء يوجبون الايمان على الصبى العاقل دون فخر الاسلام قلنا ان فخر الاسلام قائل بذلك ايضا لان سبب ايجابهم عليه فهمه الخطاب بعقله وهذا مما لم ينكره فخر الاسلام بل هو قائل به ايضا فالفرق بينهما مشكل ثم الظاهر من كلام الشارح ان مذهب صاحب الميزان ان العقل موجب بحسن الشئ وقبحه مثل مذهب المعتزلة لكن قال فى التقرير ان اصحابنا لم يقل بكون العقل موجبا اصلا تأمل (قوله وادلة كل من المذاهب مسطورة) احتجت الاشاعرة بوجوه منها ان العقل مهدر بالكلية لاعبرة له اصلا بدون السمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله

(وادلة كل من المذاهب مسطورة) فى المطولات فلا حاجة الى ايرادها

(تعالى)

تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة بدون السمع لما نفى العذاب قبل البعثة ولكانت حجة قبل البعثة قائمة فى حقهم فلا عبرة الا بالسمع قلنا لانص فى الشرع على ان العقل مهدر بالكلية وغير الشرع لغو عندكم فاهدار العقل بالعقل لغو وتناقض ولا دليل لهم فى الاية لانه يجوز ان يكون المراد بالتعذيب المذكور فيها التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال اى قطع نسلهم بالكلية لا الاخروى ولو سلم انه الاخروى لكن نفيه لاينافى استحقاقه المعتبر فى مفهوم الواجب فان المعتبر فى مفهومه الاستحقاق للتعذيب بالترك لا التعذيب بالفعل والمراد بالرسول فيهما هو رسول العقل لان العقل رسول من الله تعالى الى الخلق كافة فكان معناها حتى نبعث العقل على مافسره الامام النسفى ويحتمل ان يخصص عمومها فيكون معناها وما كنا معذبين فى الاعمال التى لاسبيل للعقل اليها حتى نبعث رسولا كما فسره بعض مشايخنا * ومنها ان الافعال كلها متساوية ليس فى شئ منها جهة محسنة او مقبحة فى نفسه او صفته حتى يدرك بالعقل والا لزم قيام العرض بالعرض وذلك باطل فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع اجيب عنه بوجوه * الاول ان اردتم بالقيام الاتصاف به بحيث يصير احدهما منعوتا ومحلا والاخر ناعتا وحالا فلا نسلم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سريعة وتلك بطيئة وان اردتم به ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لابد له من جوهر يقوم العرضان به فالقيام بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون الحسن او القبح لذات العقل او لصفته لجواز ان يكون صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له فى التحيز بل يكون تابعا للجوهر الذى يقوم به الفعل كالفاعل اذ لابد من فاعل يتقوم به الفعل والحسن وان اردتم به معنى آخر فلابد من بيانه * الثانى ان الحسن امر اعتبارى لا وجود له فى الاعيان فقيامه بالفعل لابدان يكون من باب قيام العرض بالعرض فان قيل ان نقيضه لا حسن امر عدمى والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى يقتضى محلا موجودا فيكون الحسن امرا موجودا فى الخارج لا معدوما والا لزم ارتفاع النقيضين قلنا ان الصدق على المعدوم لا يقتضى العدمية لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على موجود وعلى معدوم كاللاممتنع المصدق على الواجب والمعدوم الممكن والحاصل ان عدمية صورة النفى موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفى وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودى فلو اثبت وجودية ما دخل عليها حرف النفى اعنى الحسن بعدمية صورة

النفى لزم الدور * الثالث انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعى الذى اثبتم ايضا عرض فيلزم من اتصاف العقل به قيام العرض بالعرض فان قلتم ان الحسن الشرعى امر اعتبارى ثبت باعتبار الشارع قلنا ان الحسن العقلى ايضا امر اعتبارى كما عرفت * ومنها ان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطرارى والا فان افتقر الى مرجح فان كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه فاضطرارى ايضا والا احتاج الى مرجح آخر فتتسلسل المرجحات وهو باطل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق حاصله ان لا اختيار للعبد فى فعله بل كل افعاله اضطرارى او اتفاقى فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا اجيب عنه بوجوه * الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الآخذ وحركة المرتعش بان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية فيكون دليلكم فى مقابلة الضرورة فلا تسمع ورد بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها فلا يكون دليلنا فى مقابلة الضرورة * الثانى انه يجرى بعينه فى فعل البارى فيلزم ان لا يكون مختارا فى فعله وهو باطل ورد بان مرجح فاعليته تعالى هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا هو الحدوث * الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لانهما يكونان بالتكليف عندكم والتكليف بغير المختار غير واقع عندكم فلا يتصف بهما ورد بان وجود القدرة وكون الفعل مقدر اله كاف فى اتصافه بالحسن الشرعى بلا حاجة الى تأثيرها ونحن لا ننكر وجود القدرة وانما ننكر تأثيرها ووجودها كاف فى التكليف فكذا فى الاتصاف بالحسن والقبح الشرعيين * الرابع ان المختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل عنده او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يترجح بالاختيار حاصله ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ورد بان ذلك المرجح لا يكون اختيار العبد والا لزم التسلسل فيكون اختياره تعالى فيبطل استقلال العبد فى فعله فيقبح التكليف لان مجرد القدرة لا يكفى فى صحة التكليف عندهم واذا بطل التكليف لا يتصف بالحسن والقبح * الخامس وهو اقواها الذى اختاره صاحب التوضيح مبنيا على المقدمات الاربع المشهورة وهو لازم الصدور لان كل ممكن يجب صدوره عند تمام علته ولا يلزم منه الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن والقبح لان اختيار العبد داخل فى علته التامة ضرورة انه لا يجوز ان تكون العلة

التامة باسرها موجودات محضة والازم انتفاء الواجب او قدم الحادث لان تلك
الموجودات لابد ان تستند الى واجب قطعا للتسلسل فان لم ينتف شئ من تلك
الموجودات اصلا يلزم قدمها ضرورة دوام المعلول بدوام علته وان انتفى شئ منها
يلزم انتفاء الواجب ولا معدومات محضة لان المعدوم لايكون علة للموجود
ولا مركبة منهما لانها لوكانت مركبة منهما لزم ان لايكون وجود جميع تلك
الموجودات التى كانت جزأ من العلة التامة مستلزما لوجود ذلك الحادث
ضرورة توقفه على المعدودات ايضا لكونها جزأ من علته التامة واللازم باطل
لما تحقق وتقرر انه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر وجود زيد مثلا
يوجد زيد البتة من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه
عدم عمرو مثلا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما
باطلان اما الاول فلأن عدمه السابق قديم فيلزم قدم زيد ايضا ضرورة تحقق
جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات والمعدومات فى الازل اما
المعدومات فظاهر واما الموجودات فلا ستنادها الى الواجب واما الثانى
فلأن عدمه اللاحق اعنى عدمه بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف
عليه وجوده فذلك الجزء الذى حدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا
محضا او معدوما محضا او مركبا منهما ولا يجوز ان يكون زواله بزوال
الموجود المحض لاستلزامه انتفاء الواجب كما فى القسم الاول بل بزوال المعدوم
المحض او بزوال المركب من الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال
عدمه وزوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق
مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه
على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف
لان ما فرضناه مجموع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا
ضرورة بقاء بكر الموجود فاذا ثبت بطلان كون العلة التامة لحادث موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة منهما فلا بد ان يدخل فيها امر لا موجود
ولا معدوم غير مخلوق اصلا وهو المسمى بالحال عندهم وهو القصد والاختيار
فيكون الفعل حينئذ واجبا بالاختيار عند تمام علته والوجوب بالاختيار
لا ينافى الاختيار بل يحققه فلا يكون اضطراريا فان قيل ننقل الكلام الى ذلك
الاختيار فان كان لازم الصدور عن العبد يكون الفعل اضطراريا وان لم يكن
لازم الصدور عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر يلزم الترجيح بلا مرجح فى صدور

(والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا)
اى سواء كان فى المفهوم او غيره
(لحكمة الآمر) فانه تعالى حكيم
لايأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان
واعلم ان افادة ماذكر ههنا وما ترك
من الادلة على المختار حسن المأمور به
بالمعنى المتنازع فيه فى غاية الاشكال
فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال
بها كشح المقال (والحاكم) بالحسن
(هوالشرع) كما هو رأى الاشاعرة
(و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم
الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن
(فى بعض) من الامور الحسنة
(قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا
قوله (بلا كسب) كحسن الصدق
النافع (او به) كحسن الكذب النافع
(و) يعرفه (فى) بعض (آخر بعده)
اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع
واعلم ان المتنازعين فى الحسن
متنازعون فى القبح ايضا وانما تركنا
القبح واقتصرنا على الحسن لان
الكلام فى حسن المأمور به وقد علم
حكم القبح منه واما اقسامه فستأتى
فى مباحث النهى ان شاء الله تعالى

الاختيار عنه قلنا انه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بلا مرجح من الفاعل المختار ممنوع وانما المحال هو الترجح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد وذلك غير لازم ههنا اذ لا وجود للاختيار بل انه لاموجود ولا معدوم وهو امر اعتبارى لايحتاج الى الخلق والايجاد وقد يجاب عنه بانه لازم الصدور من العبد لكن لايلزم منه كون الفعل اضطراريا لجواز ان يكون المرجح الموجب للاختيار اختيارا آخر الى غير النهاية لجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية فيكون الاختيار ايضا واجبا بالاختيار او يكون اختيار الاختيار عينه فلا يتسلسل واحتجت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لابيه انى اراك وقومك فى ضلال مبين وكان ذلك قبل الوحى ولو لم يكن العقل حجة موجبة لكانوا معذورين لافى ضلال مبين قلنا سلمنا ذلك ولكنه لايلزم منه كون العقل موجبا بنفسه حاكما بذاته لجواز كفاية كونه آلة لادراك الحس فى اسقاط العذر وفى بعض شروح المختصر ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة لفظى لان المعتزلة ارادوا بالحسن مايكون موافقا للغرض ولانزاع فى كونه عقليا والاشاعرة ارادوا بمعنى مايستحق فاعله المدح ولانزاع للمعتزلة فى كونه شرعيا وفيه نظر لانهم صرحوا ان نزاعهم فى هذا المعنى فيكون معنويا (قوله والمختار عندنا) حاصله التوسط فان المعتزلة افرطوا فى جعل العقل حاكما حتى اوجبوا الايمان على الصبى العاقل واهل الفترة والاشاعرة فرطوا فى تعطيل العقل واهداره حتى ابطلوا ايمان الصبى العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان للعقل مدخلا فى معرفة حسن بعض الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى (قوله انه مدلوله مطلقا) اى ثابت للمأمور به قبل ورود الامر سواء كان مما فهمه العقل ام لا والاشاعرة قالوا انه ثابت بالامر لاقبله (قوله لحكمة الآمر فان قيل اذا كان لحكمة الآمر فكيف يصح تقسيمه الى حسن لعينه وحسن لغيره والحسن لغيره لايكون لعينه والحسن لحكمة الآمر حسن لغيره قلنا ان كونه مأمورا به من الحكيم دليل على اتصافه بالحسن لاموجب له فلا يمتنع ان يكون حسنه الذى دل عليه بكون الآمر حكيما لعينه ولغيره. (قوله ماذكر ههنا) اعنى قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل ووجه الاشكال فيه انه انما افاد حسن العدل لكونه مأمورا به وقد تقدم آنفا ان حسن العدل بمعنى الموافق للغرض لابمعنى المتنازع فيه (قوله فلا علينا) اى فلا بأس علينا فكان اسم لامحذوفا لعدم اللبس هو المشهور (قوله بل هو يعرفه) من المعرفة ويجوز ان يكون

(من)

من التعريف (قوله اما حسن لمعنى فى نفسه) قال فى التقرير معنى قولهم حسن لمعنى فى نفسه ان اتصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات المأمور به مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه كما يقال ان الدار حسنة فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجية وتحقيقه ان العقل لو كان موجبا للمعرفة الحسن لدل عليه حين النظر فى المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن الحكيم كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل فى ماهيته وجدها شكر المنعم بتوحيده وتصديقا له وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مأمورا به لكان حسنا والحسن لمعنى فى غيره هو ما يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلا فانه تخريب البلاد وقتل العباد واذا جرد العقل النظر اليه قد لا يجده حسنا ان لم يكن مأمورا به وكذا الغسل من الجنابة فى ايام الشتاء فى البلاد الباردة بالماء البارد فان قيل هذا البيان يستقيم على القول المختار عندنا واما على مذهب الاشاعرة ومن معهم منا من ان الحسن ثابت بالامر لا قبله فما معنى قولهم حسن لمعنى فى نفسه فالجواب معناه ان الحكيم امر به مستقلا بذاته من غير ان يكون بواسطة غيره او ان يكون واسطة لغيره والحسن لمعنى فى غير على خلاف ذلك وهو ان الشارع امر به لا مستقلا بذاته بل باعتبار انه واسطة لغيره او غيره واسطة له وقيل معنى الحسن لنفسه عند الاشعرى كون الفعل مأمورا به فتكون كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى فلا يتمشى التقسيم المذكور عنده (قوله الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح) قال والمأمور به فى صفة الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لغيره وذلك الغير لا بد ان يكون حسنا لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة وهى جزؤها كالانسان بالنسبة الى زيد والحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه والخارج اما صادق على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما غير صادق كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء هذا ما ذكره ولما ورد على قوله ان الحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه اجاب عنه بوجهين احدهما ان اطلاق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه انما هو اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح وكأنه تغليب باعتبار ان عامة

(فالمأمور به) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمأمور به (اما حسن لحسن فى نفسه) اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور اما حسن لمعنى فى نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بأن لا يكون فيه شبه الحسن لغيره

(فاما ان لايقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام مافيه كلفة وفى اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لايقبل سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع مايرد عليه انه لايلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا

الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيهما ان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لايوجد الا فى ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهى لا تكون حسنة الا لمعنى فى نفسها او حسنة لغيرها ولما حمل الشارح قولهم حسن لمعنى فى نفسه على ماذكره لم يرد عليه ذلك ولا حاجة الى ماتكلف من الجوابين (قوله فاما ان لايقبل) شروع فى تقسيم الحسن لحسن فى نفسه وحسن فى غيره والجملة ههنا ان المأمور به فى باب صفة الحسن ينقسم الى نوعين حسن لحسن فى نفسه وحسن لحسن فى غيره والاول ينقسم الى مالا يقبل السقوط بحال والى مايقبله والى مايكون حسنا فى نفسه ومشابها لما حسن لحسن فى غيره والثانى ينقسم الى مايتأتى ذلك الغير بنفس المأمور به والى مالا يتأتى به وههنا قسم آخر وهو ماحسن لحسن فى شرط بعد ماكان حسنا الحسن فى نفسه كالصلاة والزكاة وشرطهما هو القدرة على الاداء وعد هذا القسم فى شروح البزدوى من اقسام الحسن لغيره لان الشرط يغاير المشروط وسموه قسما جامعا لكونه جامعا للحسن لعينه ولغيره (قوله وفى اختياره على قول فخر الاسلام) قال فخر الاسلام الحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة اضرب ضرب لايقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى فى غيره الى آخره والمراد بالوصف وصف الحسن واعترض عليه بان حسن الاقرار لايسقط فى حالة الاكراه حتى لو صبر وقتل كان شهيدا مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا بالاكراه وانما يسقط به وجوبه ولا يلزم من سقوط وجوبه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لايستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان وجوبه ساقط واجيب عنه بانه لايلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لايلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولما ورد على هذا الجواب ان سقوط اصل الاقرار بالاكراه انما كان لرعاية حق نفسه ولا مدخل له فى سقوط حسنه اعرض عنه المصنف كصاحب التنقيح الى لفظ التكليف فانه كما سقط الاقرار حالة الاكراه سقط التكليف به ايضا فان قيل ان القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والاقرار والتكليف به اذا سقط لم يكن موجودا قلنا ان السقوط وصف اعتبارى واشتراط القابل مع المقبول وجودا اذا كان المقبول وصفا وجوديا ومنه ظهر الجواب

عمايتوهم ان بقاء الحسن مع سقوط اصل الاقرار لان بقاء الحال بدون المحل
محال فان العرض لايقوم بدون المحل ووجهه ان ذلك في الوصف الحقيقي
والحسن لماكان وصفا اعتباريا لايقتضي محلا موجودا يقوم به حقيقة (قوله
ان التكليف مطلقا اعم) اى لفظ التكليف مع قطع النظر عن وقوعه في هذين
الموضعين اعم من المعنيين والا فلفظ التكليف في قوله لايقبل سقوط التكليف
بمعنى التكليف بالسعى لااعم منه ومن المعنى الاول وفي قوله اويقبله على
عكس هذا الاعم ايضا (قوله فانه كيف او انفعال) ان فسر بالصورة
الحاصلة في الذهن يكون كيفا وان فسر بانتقاش النفس بتلك الصورة يكون
انفعالا اعلم ان المراد بالتصديق المعتبر في الايمان ليس مجرد معرفة نسبة الصدق
الى محمد عليه السلام اوالى قوله ووقوعها في القلب من غير اذعان وقبول فان
كثيرا من الكفار يعرفون صدقه ويقع في قلوبهم نسبة صدقه يقينا ولا يصدقونه
عنادا واستكبارا كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم بل المراد به اذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس بها
بترك التكبر والعناد بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما صرح به الغزالى
لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من قبيل الافعال الاختيارية او من
قبيل العلوم والادراكات التي هى من مقولة الكيف او الانفعال فذهب بعضهم
الى الاول مستدلا بان العلم حاصل للمعاندين من الكفار دون التصديق المعتبر
في الايمان وبأن الايمان مأمور به والمأمور به لابد ان يكون فعلا اختياريا
والعلم ليس بفعل بل كيف وانفعال وحصولهما ليس باختيارى بل تحصيلهما
اختيارى وبأن الايمان عبارة عن القبول والتسليم وهو فعل لاعلم وعلى هذا
القول يقع التكليف بنفس التصديق كما في الصلاة بلا حاجة الى جعله للسعى
ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختيارى المعبر عنه بالتصديق بربط القلب بالاختيار
على ماعلم من جملة المؤمن به وبعضهم بنسبة الصدق الى المخبر بالاختيار وقالوا
ان كلا من الربط والنسبة الاختياريتين امر كسبي من قبيل الفعل ولهذا يثاب
عليه وذهب بعضهم الى الثانى ثم اختلفت هذه الفرقة الى فرقتين فرقة ذهبت الى
انه نوع من التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور في اوائل كتب
المنطق وهو التصديق الخاص المقيد بقيود كالكسب والاختيار وترك الجحود
والتصديق المنطقى اعم منه وفرقة اخرى ذهب الى انه عبارة عن التصديق المنطقى
لانوع منه واختاره اكثر المحققين مستدلين باننا لانفهم من لفظ التصديق

الثانية ان التكليف مطلقا اعم من
التكليف بنفس الموصوف بالحسن
كما في الصلاة ومن التكليف بالسعى
في حصوله كما في التصديق فانه كيف
او انفعال لااختيار في حصوله بنفسه مع
ورود الامر به (كالتصديق) في الايمان
وهو التصديق المنطقى المعبر عنه
في الفارسية بكرويدن وراست كوى
داشتن وحاصله الاذعان والقبول
لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته
تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله
مغاير التصديق المنطقى وهم وحصوله
للكفار ممنوع ولو سلم في البعض
يكون كفره باعتبار جحوده باللسان
واستكباره عن اظهار الاذعان

فى اللغة و العرف الانسبة الصدق الى المخبر و لانفهم من تلك النسبة ايضا الا اذعانها وقبولها و ادرا كها بالقلب من غير ان يتصور هناك فعل و تأثير من القلب اصلا ولاشك ان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب و الاختيار و قد تحصل بدونهما فغاية الامر انه يشترط فى التصديق المعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالكسب والاختيار على ماهو قاعدة كون الشئ مأمورا به واما كون هذا فعلا وتأثيرا من النفس لا كيفية لها او كون الاختيار معتبرا فى مفهومه حتى يكون نوعا خاصا من التصديق المنطقى فممنوع كيف و ان لفظ التصديق انما يطلق على مايعتبر فى الايمان بالمعنى المعتبر فى اللغة اذ الاصل عدم النقل و الاختيار غير معتبر فى معناه اللغوى قطعا فان قيل الايمان فى الشرع هو التصديق بامور مخصوصة و فى اللغة هو التصديق المطلق فيكون من المنقولات الشرعية قلنا هذا ليس نقلا من معنى لغوى الى معنى آخر بل معناه فى اللغة و الشرع واحد وهو المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن غاية الامر بيان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما لا باصل المعنى فيكون متعلقة فى اللغة عاما و فى الشرع خاصا و اما ماقيل ان الايمان مأمور به فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا مايكون العلم مأمورا به ايضا نحو فاعلم انه لا اله الا الله و كذا ماقيل ان العلم حاصل للكافر المعاند دون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا اذ لايلزم من حصول مطلق العلم للكافر حصول التصديق المعتبر فى الايمان له و باقى الابحاث ذكرناها فى شرحنا على مارتبناه فى الكلام اذا عرفت هذا فالشارح اشار بقوله انه كيف او انفعال الى ان التصديق المعتبر فى الايمان من مقولة العلم لا الفعل ثم صرح بانه عين التصديق المنطقى المعتبر فيه الاذعان و القبول لا مجرد حصول نسبة الصدق فى القلب ثم اشار الى رد من ذهب الى انه عبارة عن التسليم و القبول الذى هو من مقولة الفعل بقوله و تسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وذلك لان المقصود من الايمان هو تسليم ماجاء به و الانقياد اليه و لفظ التسليم دل عليه ثم اشار الى رد من ذهب الى انه نوع خاص من التصديق المنطقى بقوله و جعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم فان قيل لو لم يكن مغايرا له لزم حصول الايمان فى الكافر فاجاب بمنع حصول التصديق المنطقى فى الكافر و على تقدير حصوله لبعض الكفار لايلزم منه حصول الايمان لهم لوجود الجحود باللسان طوعا و استكبارا فان قيل قد صرح اولا بانه عين التصديق المنطقى و قوله يكون كفره باعتبار جحوده باللسان و استكباره يشعر بأنه غيره و انه نوع خاص منه باعتبار هذا

(القيد)

القيد قلنالايلزم من اعتبار هذاالقيد كونه نوعا خاصا منه لجواز ان يكون هذا القيد شرطا خارجيا (قوله فى حال من الاحوال) اى حال الاكراه وحال الطوع حتى لو تبدل التصديق بضده فى حال منهما لكان كافرا (قوله وقيام السيف) اشارة الى ان المراد بالاكراه المعتبر فى اسقاط الاقرار هو الاكراه بالقتل او بالقطع (قوله عدم تبدله) اى التصديق (قوله متمكنه) اى الاقرار (قوله على فواته) اى التصديق لان الاقرار دليل عليه قائم مقامه لكونه امرا باطنا تعذر الوقوف عليه فكان تركه بغير عذر دليلا عليه لان انتفاء الدليل يدل على انتفاء المدلول (قوله لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا) معطوف على متمكنه اى لا يدل المصدق الغير المتمكن والاقرار على فوات التصديق فيكون مؤمنا قال فخر الاسلام ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا فى التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك انتهى وقال فى التقرير قيد بكونه مختارا احترازا عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع اصلا وقوله ان تحقق ذلك لان التصديق الاختيارى مع عدم التمكن من الاقرار ومايقوم مقامه فى غاية الندرة فاشار الشارح الى هذا بقوله ولو كان نادر الكنه ترك الاختيار لظهوره وقوله ولا المتمكن عطف على الغير المتمكن اى لا يدل ترك المصدق المتمكن من الاقرار عند الاجبار على الاقرار على فوات التصديق بل يحكم باسلامه كالكافر اجبر على الاسلام فأقر فانه يحكم باسلامه عندنا ذميا او حربيا وكذا المسلم لو اكره على الانكار فانكر فانه لا يحكم بكفره فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده فاجبار الكافر على الاقرار والمسلم على الانكار لا يعدم اختيارهما وان افسده والاختيار الفاسد معتبر فى الاسلام لانه يعلو ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار الفاسد واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار ليس جزأ منه وانما هو شرط اجراء الاحكام الشرعية عليه حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا اى لا يجرى عليه احكام الاسلام فى الدنيا وقال كثير من اصحابنا ومن الفقهاء ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار واستدلوا عليه بظواهر النصوص من قوله عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحديث وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الى غير ذلك الا انهم لما تفطنوا لسقوط الاقرار مع بقاء كون الرجل مؤمنا قالوا ان التصديق ركن اصلى لا يحتمل السقوط اصلا حتى لو تبدل بضده طوعا

ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (او يقبله) ى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه لا يعلو ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار الفاسد

(والصلاة) فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى وان شاركته فى احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنها دونه) اى الصلاة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لا عمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله (وتسقط) اى الصلاة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه

او كرها كان كافرا والاقرار ركن ملحق بالتصديق فى كونه ركنا لكونه دالا عليه وقبل السقوط بعذر الاكراه الملجئ حتى لو تبدل بضده بالاكراه لم يكن كافرا لان اللسان ليس معدن التصديق والاصل هو التصديق فاللسان ليس معدن الاصل فاشتغاله بضده لا يدل على الكفر واختار رحمه الله مذهب الاكثر كما هو الظاهر فى مواضع من كتابه لكن اعترض بعض المحققين على دليلهم بان ثلاث النصوص تدل على ان الايمان هو الاقرار وحده اذ ليس فيه ذكر التصديق وهو خلاف ما عليه اهل السنة ويستلزم ان يكون المنافقون مؤمنين فيكون متروك الظاهر وخبر الواحد المتروك الظاهر وكذا المشهور المتروك الظاهر لا يفيد الركنية فى الامور القطعية واستدل على مذهب المحققين بان الايمان فى اللغة والعرف هو التصديق فقط ولا تعلق له باللسان فاطلاقه على غير التصديق اخراج عن معناه الحقيقى وبان الشئ لا يوجد الا مع ركنه وكل من آمن موصوف بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة فى كل لحظة يكفى وجوده مرة فى عمره فدل انه مؤمن لما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله او لبقاء الاعراض لكن الله اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما فى القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الاحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول ايضا كقوله تعالى كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام ثبت قلبى على دينك (قوله اذ ليست ركنا مثله) اى ليست الصلاة ركنا من الايمان مثل الاقرار اشار به الى ان الاعمال خارجة عن الايمان لا داخلة فيه كما قال الشافعى (قوله اذ لا تدل عليه عدما) اذ لا يلزم من ترك الصلاة اختيارا عدم الايمان بخلاف الاقرار كما عرفت (قوله الا على هيئة مخصوصة) اى الا كائنة على هيئة مخصوصة كالصلاة بجماعة فانه يحكم بوجود ايمان من صلى بالجماعة لكونها من خصائص هذه الامة بخلاف الصلاة منفردا فانها لا تدل على وجود الايمان (قوله وسره) اى سر دخول الاقرار فى الايمان دون الاعمال حاصله ان الايمان وصف للانسان يقال انه مؤمن والانسان مركب من الروح والبدن والتصديق عمل الروح القائم فى القلب فجعل عمل شئ من البدن ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصال الانسان بالايمان ظاهرا وباطنا وتطبيقا بين الصفة والموصوف فى التركيب وتعين فعل اللسان لانه المتعين لبيان ما فى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى

(هو)

هو فعل اللسان رأس الشكر فكان الايمان مركبا من الدال والمدلول
(قوله لاحقيقة بل حكما) وانما جعل هذا القسم مقابلا للقسمين المذكورين نظرا الى انه لاينقسم الى مالايقبل السقوط ومايقبله بل كله يقبل السقوط واعلم ان الحسن لعينه درجات اعلاها حسن التصديق فانه لايسقط بحال ثم حسن الاقرار لانه وان كان ركنا الا انه يحتمل السقوط ثم حسن الصلاة لانها حسنة لعينها بحث لاتشبه الحسن لغيره الا انها تحتمل السقوط وليست بركن من الايمان كالاقرار فكانت دونه ثم حسن الصوم والزكاة والحج فانها مع احتمال السقوط وعدم ركنيتها تشبه الحسن لمعنى فى غيره وتحقيقه ان حسن كل من هذه الثلاثة بالغير الا انه لااعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لابواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فصار ههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة فى نفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لاعبرة بهذه الوسائط وانها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها اما الاول فلأن الصوم فى نفسه تجويع النفس والاضرار بها ومنع نعم الله عن عباده مع اباحتها لهم وانما تحسن بواسطة حسن قهر النفس والزكاة فى نفسها اضاعة المال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والحج فى نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المضاف الى الله تعالى حيث يقال بيت الله ففيه تعظيم له واما الثانى فهو ما اشار اليه بقوله لكن هذه الوسائط لاتخرجها عن ان تكون حسنة لعينها الى قوله بمنزلة الصلاة وقيل ان هذه الوسائط لم تعتبر ههنا لانه لادخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها بل باعتبار نفس الافعال المطلوبة واعترض عليه بان هذه الوسائط لاشك فى كونها باختيار العبد نعم لو كانت الوسائط نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة لكانت مما لادخل فيه لقدرة العبد لكنها ليست كذلك واجيب بان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت نفس الصوم والزكاة والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولااختيار للعبد فيها ورد بان الواسطة مايكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الزيارة والحاجة والشهوة ليست كذلك ولهذا قال ان الوسائط هى القهر والدفع والزيارة المخصوصة

لكن لاحقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان (والزكاة) فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه (والحج) فانه فى نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لاتخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن قهرها اذلاقبح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لامن جهة الانسان والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت

فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكاة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليس كذلك فان قيل لاتغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقيا كان او حكميا (عدم سقوطه الا بالاداء او) بسبب (عروض ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلاة والصوم (بعينه) احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى

ولا خفاء فى انها ليست نفس الصوم والزكاة والحج ولو سلم اتحادهما فى الخارج فلا خفاء فى تغايرهما فى الذهن وهو كاف ههنا اقول فيه نظر لان كلا من القهر والدفع والزيارة لا حسن فيه باعتبار وجودها فى الذهن وانما يعرض الحسن باعتبار وجودها فى الخارج واذ اتحدا فى الخارج فكيف يصح ان تكون واسطة باعتبار وجودها فى الذهن اذ لا حسن باعتبار وجودها فى الذهن حتى تكفى المغايرة فيه ولعله اشار بالتأمل الى هذا فالجواب منع اتحادهما فى الخارج (قوله وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة) اشارة الى منشأ حسن الامور المذكورة اعنى كونها عبادة كما فى الصلاة فان قيل انها اذا كانت عبادة خالصة مثل الصلاة فلم يجعل حسنها بجزئها بدون المشابهة بالحسن فى غيره كما فى الصلاة فالجواب عنه بوجهين احدهما ان كونها عبادة خالصة لا يقتضي كون العبادة جزأ منها لجواز ان تكون خارجة عنها صادقة عليها كيف لا وان العبادة ليست جزأ من مفهوم الصوم والزكاة والحج بخلاف الصلاة فان العبادة جزء منها وذلك لان هذه الافعال انما هى عبادة بالنسبة الى الوسائط وذاتى الشئ لا يكون بالاضافة الى شئ آخر وكون الصلاة عبادة ليس بالنسبة الى شئ آخر بل هى عبادة فى نفسها فتكون ذاتية لها والثانى ان الوسائط المذكورة وان جعلت معدومة الان تصور وجودها جعل الامور المذكورة شبيهة بالحسن لغيره بخلاف الصلاة اذ لا واسطة فيها اصلا فان قيل يجوز ان يكون حسن الصلاة بواسطة استحقاق الله تعالى العبادة ولهذا لا تحسن هى لغير الله تعالى فيكون حسنها بالواسطة لا لعينها اجيب بان هذا لا ينافى كون حسنها لعينها بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف الايمان بغير الله وكذا الكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها من الايمان بالله والصلاة لا الافعال المطلقة عن الاضافة فمعنى قولهم ان الايمان والصلاة والصوم والزكاة حسنة لعينها او لغيرها ان هذا الافعال مضافة الى الله تعالى حسنة لعينها او لغيرها فالاضافة الى الله تعالى مما لا دخل لها فى جعل الحسن لعينها او لغيرها الا ان بعض الافعال حسنها بالنظر الى نفس الفعل المضاف الى الله تعالى كالايمان والصلاة وبعضها بالنظر الى الغير بان يكون المقصود الاصلى بالامر ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وبعضها بالنظر الى نفس الافعال المضافة لكنها تشبه بالحسن للغير كالصوم والزكاة والحج فانها حسنة لعينها لعدم اعتبار الواسطة المذكورة

وتشبه بالحسن لغيره بالنظر الى تصور الواسطة فان قيل ان الوسائط المذكورة وان اعتبرت معدومة لكن كونها عبادة خارج عنها كما عرفت فكيف يكون حسنها العينها مع ان الحسن لعينه امالذاته اولجزئه ولم يوجد شئ منهما قلنا الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لذاته اولجزئه مع قطع النظر عن كونه عبادة ومأمورا به كالايمان فانه حسن فى ذاته مع قطع النظر عن كونه عبادة ومأمورا به وكالصلاة فانها حسنة لجزئها مع قطع النظر عن كونها عبادة فان الركوع والسجود حسن فى نفسه مع قطع النظر عن كونه مأمورا به وكونها حسنة بكونها عبادة ايضا لاينافى ذلك ونوع يكون حسنه باعتبار كونه عبادة ومأمورا به كما فى الصوم والزكاة والحج فلا يضر خروج العبادة عنها فى كونها حسنة لعينها بمعنى النوع الثانى (قوله فانه يسقط بسقوط الغير) فان قيل ان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وتألم عضو الوضوء وكذا السعى الى الجمعة يسقطه اشياء بعينها وان الحيض والنفاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة قلنا سقوط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو ممنوع بل الوجوب ثابت الا انه يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم ولانسلم ان الحيض والنفاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة بل تسقط بهما الصلاة لفوات الاهلية شرعا فتسقط الطهارة بناء عليه وهذا لان الحدوث الدائم لاينافى وجوب الطهارة بالاجماع (قوله بعد الوجوب) كالصلاة تسقط بعد وجوبها بدخول الوقت بالعوارض وكذا بعد دخول الشهر (قوله اجيب) هذا باختيار الشق الثانى واجاب عنه صاحب التحقيق باختيار الشق الاول بان المراد منه ماثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ماثبت به الى الامر بواسطة كما صحت اضافة ماثبت بالمقتضى اسم مفعول الى المقتضى اسم فاعل (قوله واما حسن لحسن فى غيره) قال فخر الاسلام والذى حسن لمعنى فى غيره ثلاثة اضرب ايضا ضرب منه ماحسن لمعنى فى غيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لايتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ماحسن لمعنى فى غيره لكن ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه وضرب منه ماحسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه اوملحقا به وهذا يسمى جامعا اما الضرب الاول فمثل السعى الى الجمعة فانه ليس بفرض مقصود وانما حسن لاقامة الجمعة وكالوضوء انما حسن لاقامة الصلاة واما الضرب الثانى فالجهاد وصلاة الجنازة انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت

فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ماثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله او عروض مايسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لاوجه لايراده فى هذا الموضع لانه فى بيان حسن ماثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب الاداء لايستقيم قوله او عروض مايسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ماثبت لايسقط بعارض اجيب بان الصلاة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد ماثبت وجوب ادائها بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لايسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست فى آخر الجزء كما سبق فى مباحث المقيد بالوقت (واما حسن لحسن فى غيره فاما ان يتأدى ذلك) الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنازة) فانها ليست بحسنة فى ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت (وهذا) الضرب من الحسن لحسن فى غيره (شبيه بالاول) اى الحسن لحسن فى نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لامغايرة بينهما فى الخارج والاعلا حسن لمعنى فى نفسه

فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال فى صلاة الجنازة فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمى منه بهذا قلنا لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثمة (او لا يتأدى ذلك) الغير (بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه فى ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلاة (والسعى) الى الجمعة فانه فى نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لا تتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اى حكم الحسن فى غيره (وجوبه بوجوب الغير) الذى هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقى الباغين ولو بغى مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلاة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض اوسافر يسقط وجوب السعى (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن فى نفسه اوغيره (يقتضى الضرب الاول) وهو مالا يحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن فى نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال حسن المأمور به

وذلك معنى منفصل عن الصلاة والجهاد وانما عدل عنه المصنف وقدم الضرب الثانى لكونه وجوديا ولانه اقرب الى الحسن لعينه لكونه مشابها له واقتصر على ماذكره فى الاجمال وصرح بان المراد بالغير هو اعلاء كلمة الله تعالى وقضاء حق الميت لا ماذكره فى التفصيل لان كفر الكافر واسلام الميت ليس مما يتأدى بنفس المأمور به وهو الجهاد وصلاة الجنازة لان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد بالمجاهد والصلاة بالمصلى ولانه لا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عنها لان المقام ليس مقام بيان انفصالهما عنهما بل مقام بيان عدم انفصالهما بمعنى تأديهما بنفس المأمور به لان مراده بالانفصال وعدمه عدم التأدى بنفس المأمور به والتأدى به ولهذا تركه واقتصر على التأدى وعدمه (قوله فما يتحد به) اى فى الخارج يعنى ان الاتحاد الخارجى يصحح مشابهته بالاول والمغايرة الذهنية تصحح الواسطة على ماذكر فى الحكمى من الاول وفيه مافيه (قوله بهذا) اى بالاول حاصله ان نحو الجهاد وصلاة الجنازة جعل من الحسن لغيره شبيها لعينه ولم يجعل نحو الصوم والزكاة والحج كذلك بل جعل حسنا لعينه شبيها لغيره مع ان حسن كل منهما بالواسطة وحاصل الجواب ان الوسائط فى نحو الصوم والزكاة والحج جعلت كالعدم ولاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها كالعدم فكان حسن هذا لغيره شبيها لعينه وحسن ذلك على عكسه (قوله او لا يتأدى ذلك الغير) عبارة فخر الاسلام هكذا وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله والمراد بالغير هو الصلاة والجمعة فانهما لا تتأديان بالوضوء والسعى وانما اعرض عنه المصنف لان المراد بالقيام بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وكذا مراد صاحب التنقيح بقوله فذلك الغير اما منفصل عن المأمور به ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به لا ما لا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير كما فى الجواهر لان الصلاة عرض لا يصح قيامها بهذا المعنى (قوله والامر المطلق عن قرينة تدل الخ) قال فخر الاسلام والامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل انتهى واختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم المراد بالضرب الاول مالا يحتمل السقوط اصلا وبالقسم الاول الحسن لعينه مطلقا حقيقة او حكما وقال بعضهم المراد بالضرب الاول الحسن لعينه وبالقسم الاول هو التقسيم الاول من تقسيم المأمور به الى الحسن

(لمعنى)

لمعنى فى نفسه والى حسن لمعنى فى غيره فالمصنف اختار التفسير الاول كما ترى وترك قوله وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى لان هذا المعنى اى كمال الحسن ليس من مقتضى كونه عبادة بل من موجبه فان قيل فلم لم يقل وكونه عبادة يوجب هذا المعنى ايضا كما قال فى التنقيح قلنا لان المقصود بيان ان مقتضى الامر ماهو من اقسام الحسن لابيان موجب كونه عبادة فقال ان مقتضى الامر المطلق هو الضرب الاول من القسم الاول من انواع الحسن فعلم منه ان ماعدا الضرب الاول المفسر بالتفسير المذكور هو مقتضى الامر المقيد بقرينة تدل على حسن المأمور به ولهذا ترك قول فخر الاسلام ويحتمل الضرب الثانى لكونه معلوما فكان الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد ومايحتمل السقوط كالاقرار والصلاة ومايشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى فى نفسه كالصوم والزكاة من مقتضيات الامر المقيد بالقرينة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الاقرار والصلاة دل على احتمال السقوط وفى الصوم والزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره والحاصل ان مشايخنا اختلفوا فى مقتضى الامر المطلق عن القرينة الدالة على حسن المأمور به لعينه اولغيره فذهب بعضهم الى ان مقتضاه الحسن لغيره مستدلا بان الحسن فيه ضرورة حكمة الامر والضرورة تندفع بالادنى وهو لغيره فلايصار الى الاعلى وذهب الجمهور الى ان مقتضاه الحسن لعينه مستدلين بان المطلق ينصرف الى الكامل وكمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وهو ما يكون حسنا لعينه فان قيل لوكان مقتضى الامر المطلق كمال حسن المأمور به وهو مالايحتمل السقوط اصلا لزم ان يجوز ظهر المقيم الغير المعذور اذا اداه فى بيته يوم الجمعة قبل فوات الجمعة كما قال الشافعى وزفر لان امر فاسعوا الى ذكر الله يقتضى حسن المأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه وهو لايحتمل السقوط اصلا مع انه يجوز عندنا وان ينتقض ظهر المعذور الذى اداه فى بيته يوم الجمعة ثم حضر الجمعة مع الامام كما قال الشافعى لان المعذور غير مخاطب بالجمعة فالامر المطلق اقتضى فى حقه فرضية الظهر فاذا اداه لم ينتقض لكونه مقتضى الامر المطلق فالجواب انه لاخلاف فى ان الامر المطلق يقتضى كمال حسن المأمور به وان الصحيح المقيم مأمور بالسعى الى الجمعة ولكن الشأن فى معرفة كيفية الامر بالجمعة فى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله أهو بطريق النسخ كما قلتم ام بطريق التقرير كما قلنا لاسبيل الى ماقلتم لانه بعد فوات الجمعة يصلى الظهر وليس ذلك قضاء عن الجمعة

لانه لايصلح قضاء لها لاختلافهما اسماومقدارا وشروطا ولوسلم صلاحيته لقضاء الجمعة فالجمعة لاتقضى بالاجماع فثبت ان اداء الظهر بعدفوات الجمعة عود الى الاصل وثبت ان قضية قوله فاسعوا اقامة الجمعة مقام الظهر فصار الامر بالجمعة مقررا للظهر لاناسخاله الاان الامر فى حق الغير المعذور حتم دون حق المعذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر فلو صلى الصحيح المقيم الظهر فى بيته يوم الجمعة صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما فى حق المعذور لانهما سواء فى كون الظهر مشروع الوقت فى حقهما وان اختلفا فى وجوب الفعل وعدم وجوبه ولهذا يأثم الصحيح المقيم باداء الظهر وترك الجمعة وان كان ماصلاه فرض الوقت لانه منهى عنه والنهى لغيره لايمنع المشروعية ولا يأثم المعذور لعدم وجوب الجمعة فى حقه لسقوطها عنه رخصة لئلا يلزم الحرج بالسعى اليها واذا سقطت عنه رخصة فلو صلى الظهر فى بيته ثم حضر الجمعة مع الامام انتقض ظهره لئلا يعود على موضوعه بالنقض فانها سقطت عنه رخصة لدفع الحرج فلو لم تجز جمعته بعد ما حضر وصلى مع الامام لاختيار العزيمة كان فيه اثبات الحرج ولهذا ينتقض ظهره (قوله ثم التكليف) شروع فى بحث التكليف بمالايطاق وقد فصله فى التنقيح بعنوان الفصل لكثرة مباحثه ولان القدرة التى هى مناط التكليف ليست من اقسام المأموربه بل من شرطه ومورد القسمة فى اقسام الحسن هو المأموربه فى صفة الحسن فلاوجه لدرجه فى الاقسام المذكورة وانما تركه المصنف وعطف بكلمة ثم التى للتراخى اشارة الى ماذكره فخر الاسلام ان من ضروب الحسن لغيره ضربا ثالثا سمى الجامع وهوما يكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ماكان حسنا لمعنى فى نفسه وهو القدرة التى يتمكن العبد بها من اداء مالزمه (قوله اعلم ان مالايطاق الخ) واعلم ان كلمات القوم ههنا مختلفة جدا فلابد ان يعلم اولا مراتب مالايطاق فنقول مالايطاق على ثلاث مراتب ادناها مايمكن فى نفسه ومن العبد ويمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك اولاخباره به ولانزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كابى جهل يعد عاصيا بالاجماع ولو لم يقع التكليف بالايمان لم يكن عاصيا واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم وانما النزاع فى هذه المرتبة فى كونه ممايطاق او ممالايطاق فالمانعون يجعلونه ممايطاق بالنظر الى امكانه من العبد وفى نفسه فتكون مراتب مالايطاق اثنتين لاثلاثا والمجوزون يجعلونه ممالايطاق بالنظر الى امتناعه الحاصل من تعلق

(ثم التكليف) اعلم ان مالايطاق على ثلاث مراتب ادناها مايمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك

علمه تعالى وارادته فيكون مراتب مالا يطاق عندهم ثلاثا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او اعدام القديم ولا نزاع فى عدم جواز التكليف به فضلا عن وقوعه واستدلوا عليه بالاجماع وشهادة الاستقراء وبالنصوص نحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبانه لو صح التكليف بالممتنع لذاته لكان الممتنع لذاته مستدعى الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان معنى التكليف طلب حصول المكلف به من المكلف واما بطلان اللازم فلان الممتنع لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصور وقوعه اذ لا يمكن طلب حصول المجهول فاذا انتفى تصور وقوعه انتفى طلبه ايضا وانما لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا واللازم باطل لانه يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته تنافى ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهية الممتنع لذاته فان قيل لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع التصديق باحالة اجتماع النقيضين لان التصديق بصفة الشئ فرع تصور الشئ قلنا انا لا ندعى انتفاء تصوره مطلقا بل انتفاء تصوره مثبتا ولا يلزم من انتفاء تصور الخاص انتفاء مطلق التصور والتصديق باستحالة اجتماع النقيضين انما يستدعى تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا وقد نتصوره منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم او محقق يصدق عليه اجتماع النقيضين ونحكم عليه بالحكم الثبوتى اعنى انه محال وهذا التصور ليس تصور وقوعه فان قيل الممتنع لذاته قد يتصور ثبوته ذهنا لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتى بانه معدوم وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ وما ليس بثابت فى الخارج فهو ثابت فى الذهن وثبوته فى الذهن كاف فى طلبه قلنا ان الممتنع لذاته هو الوجود الخارجى ولا يتصور ثبوته فى الخارج والمتصور هو الثبوت فى الذهن وليس بمحال فلا يكون مما نحن فيه فان قيل كيف يصح دعوى الاتفاق فى عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته وقد قال فى شرح المقاصد ان كلام كثير من المحققين يدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع شرعا فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به فى جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه وذلك جمع بين النقيضين هكذا ذكره نقلا عن امام الحرمين ثم قال نقلا عن الامام الرازى ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان اجيب عنه تارة بانا لا نسلم ان ما ذكره عن الامامين يدل على ان المكلف به هو الجمع بين التصديق وعدمه بل تحصيل

ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره بعد ما صيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين

الايمان وهو ممكن في نفسه ومن العبد بحسب اصله وان امتنع بالنظر الى علمه تعالى وارادته واخباره بانه لا يؤمن فيكون التكليف به جائزا وواقعا بالاتفاق واخرى بان الايمان في حق مثل ابى لهب وابى جهل هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وفي كل من الجوابين بحث اما في الاول فلان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر اعنى انه لا يؤمن وكلف بالتصديق به على التعيين فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب بالضرورة اللهم الا ان يقال انه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالتصديق لابى لهب ونحوه فلا يلزم اجتماع التصديق والتكذيب نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورى عادى فيلزم ان يكون من المرتبة الوسطى وهو يستلزم وقوع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه غير واقع وان جاز على ما سنذكره واما في الثاني فلانه يستلزم اختلاف حقيقة الايمان بالنسبة الى بعض الاشخاص وقد يجاب عن اصل الاشكال بانه ليس المراد بالاتفاق اتفاق جميع العلماء بل اتفاق اكثرهم كما صرح به الفاضل الجلبى والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه غير ممكن من العبد لعدم وقوعه متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء وحمل الجبل وهذا هو الذى وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدى بمعارضة القرآن فقال الاشعرى والماتريدى بجواز التكليف به عقلا لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على العادة ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا قياسا على الشاهد فان من كلف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالمشى وعبده بالطيران الى السماء يعد سفيها قلنا قياس الغائب على الشاهد فاسد كيف والمكلف حكيم مطلق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد منه لجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحياة والقدرة مع انهم قالوا تكليف الجماد لا خلاف في امتناعه قلنا ان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد لان الجمادية تضاد الفهم اقول هذا القول من الاشعرى مشكل مع قوله ان العقل مهدر بالكلية اذ لا حكم للعقل اصلا عندهم كما مر فكيف يقول بجواز التكليف به عقلا ثم النزاع في هذه المرتبة في الجواز اذ لا نزاع في عدم وقوعه بالاجماع وما نقل عن الاشعرى من وقوع التكليف بما لا يطاق محمول على المرتبة الاولى لانها من قبيل ما لا يطاق عنده (قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به) وانما النزاع في كونه مما يطاق او مما لا يطاق فذهبت الاشاعرة الى انه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه

والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء

بتعلق علمه وارادته تعالى بعدمه وبالنظر الى اصلهم من ان القدرة الحادثة لا تأثير لها اصلا وانها غير سابقة على الفعل بل معه والتكليف لا بد ان يكون مقدما على الفعل فيكون مقدما على ما مع الفعل ايضا فلا قدرة وقت التكليف وذهب جمهور الماتريدية الى انه مما يطاق بالنظر الى امكانها من العبد فى نفسها مع قطع النظر عن تعلق علم الله تعالى وارادته وبناء على اصلهم من ان علم الله تعالى وارادته لا يجعلان نقيض متعلقهما ممتنعا اصلا لان العلم تابع للمعلوم عندهم والارادة تابعة للعلم التابع للمعلوم والله تعالى انما يريد على وفق علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع فى الايمان فان قيل الاستطاعة مع الفعل ايضا عندنا فلا قدرة حين التكليف فيكون مما لا يطاق قلنا المعتبر عندنا فى صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وهذه القدرة توجد قبل الفعل فان قيل نعم الا ان التكليف بدون القدرة الحقيقية التى هى مع الفعل محال لامتناع الفعل بدونها قلنا امتناع التكليف بدونها ممنوع مع وجود القدرة بمعنى سلامة الاسباب ولو سلم لكن انتفاء القدرة الحقيقية وقت التكليف ممنوع بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين عندنا حتى ان القدرة على الايمان هى بعينها القدرة على الكفر فالكافر قادر على الايمان قدرة حقيقية فان قيل يلزم ان تكون القدرة الحقيقة قبل الفعل والمذهب انها مع الفعل قلنا كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل ضده اى لو لم تتعلق بضده لصح تعلقها به لا ينافى كونها مع الفعل بمعنى انها توجد وقت حدوث الفعل وتتعلق به تعلق الكسب بالمكسوب (قوله والاجماع منعقد) اى اجماع الاكثر والافقد حكى عن امام الحرمين والرازى ان التكليف بالممتنع لذاته جائز وواقع كالتكليف بايمان نحو ابى لهب كما ذكرناه واستدل المانعون بالاجماع والنصوص والعقل كما ذكرناه واستدل المجوزون بوجهين احدهما ولم يجز لم يقع لان الوقوع مسبوق بالامكان لكنه وقع لان العاصى كلف بالفعل مع انه يمتنع لعلمه تعالى بعدم وقوعه ولأن الكافر مكلف بالايمان مع انه يمتنع منه الايمان لعلمه تعالى وارادته واخباره بانه لا يؤمن ولأن من مات قبل تمكنه من الفعل مكلف مع انه يمتنع منه لموته قبله وكذا من نسخ عنه قبل تمكنه منه مكلف به مع امتناعه منه لنسخه قبله ولأن المكلف لا قدرة له على الفعل وقت التكليف لكون الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبل وجود الفعل لاستحالة التكليف بايجاده الموجود فيكون التكليف قبله تكليفا بالمحال لعدم قدرته عليه وقت التكليف ولأن افعال

(وهذا هو محل النزاع)

افعال العباد مخلوقة لله تعالى فلا يكون مقدورا للعبد والا لزم وقوع مقدور واحد بقدرة قادرين وهو محال فكان التكليف به تكليفا بالمحال اجيب عنه بوجهين الاول لا نسلم ان تكليف العاصي بالطاعة والكفار بالايمان ومن مات او نسخ عنه قبل التمكن بالفعل تكليف بالممتنع بالذات لان الطاعة والايمان والفعل يمكن تصور وقوعها من المكلف بحسب ذواتها وان امتنع صدورها منه بالنظر الى علمه تعالى وارادته واخباره ونسخ المكلف به وموت المكلف قبل التمكن فلا يكون شيء منها في محل النزاع لان النزاع في الممتنع لذاته ومدار صحة التكليف قبل القدرة الحقيقية التي تكون مع الفعل على وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب كما تقدم وكون الفعل مخلوقا لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقدورا للعبد ايضا بالقدرة الكاسبة والامر كذلك لان كل فعل اختياري للعبد مقدورا لله تعالى بالقدرة المؤثرة وللعبد بالقدرة الكاسبة فلا يكون تكليفا بالمحال والثاني ان الامر لو كان على ما ذكرتم لزم ان يكون جميع التكليف تكليفا بالمحال واللازم باطل اما استلزام الوجهين الاخيرين فلان القدرة الحقيقية في الجميع وان الكل مخلوق لله تعالى واما الوجوه الباقية فلانه لو وجب كل ما علم الله تعالى وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه لكانت الافعال كلها اما واجبة او ممتنعة والتكليف بهما محال اما بالممتنع فلكونه ممتنعا بالذات واما بالواجب فلان التكليف بايجاد ما يجب وجوده محال والحاصل ان الممكن لا يجب وجوده بالذات ولا يمتنع بالذات بتعلق علمه تعالى وارادته وثانيهما انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فانه كلف ابا جهل بالايمان وهو تكليف بجمع النقضين كما تقدم عن الامامين واجيب عنه بوجهين كما ذكرناه (قوله وهذا هو محل النزاع) لا يخفى عليك ان الظاهر من التلويح ان النزاع في هذه المرتبة في الوقوع وعدمه حيث قال ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري انتهى فان المراد بالممتنع لغيره هو المرتبة الوسطى لا الاقصى وهو ظاهر ولا الادنى لانه ذكره بعد هذا ولانه لا خلاف في وقوع التكليف بها وهذا مخالف لما في شرح المقاصد فانه صرح فيه بان النزاع في المرتبة الوسطى انما في الجواز لا في الوقوع اذ الوقوع منتف قطعا وهو الظاهر من المواقف ايضا حيث قال نحن نجوزه وان لم يقع بالاستقراء ومنعه المعتزلة وبه صرح

المولى الخيالى (قوله ولهذا) اى ولكون محل النزاع مالم يكن متعلقا لقدرة العبد قلت ثم التكليف بما لا يقدر عليه المأمور ولم اقل ثم التكليف بما لا يطاق على ما وقع فى كثير من الكتب اشعارا بمحل النزاع لان لفظة ما لا يقدر عليه المأمور ادل عليه (قوله لا على قصد التعجيز) كما فى التحدى بمعارضة القرآن بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فان الامر فيه للتعجيز لا للتكليف اذ لا نزاع فى عدم جوازه (قوله بما لا يقدر الخ) اى بما لم يقع متعلقا لقدرة المأمور اصلا اوعادة (قوله محال) اى غير جائز على ماهو النزاع فى عدم الوقوع كما ذكرنا ولهذا عمم الدليل الذى ذكره بعدم الجواز حيث قال بل الجواز ايضا ثم الظاهر منه ان عدم جواز التكليف بالمرتبة الوسطى مما ذهب اليه اصحابنا والظاهر من المواقف وغيره ان عدم الجواز هو قول المعتزلة فقط واصحابنا مع الاشعرى فى القول بجوازه (قوله فلأن طلب حصول المحال) المحال من العبد بان لم يقع متعلقا لقدرته اصلا اوعادة لا فى نفسه بل هو ممكن فى نفسه (قوله لا يليق الخ) اذ لو كلف به يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرته فيستحق العقاب بترك ما كلف به وذلك لا يليق بالحكمة والفضل وما لا يليق بالحكمة سفه فالتكليف به سفه (قوله هذا) اى الدليل المذكور يمنع وقوع التكليف لان الترك انما يلزمه وقوع التكليف لا جوازه (قوله لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة) يعنى ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق بالمرتبة الوسطى عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده ولا خفأ فى ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعند اصحابنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الحكيم المتعالى وما لا يجوز صدوره عنه يجب تركه فيجب ترك التكليف به بمقتضى حكمته وفضله والحاصل ان بين وجوب الترك ولو بمقتضى حكمة وبين عدم جواز فعله ملازمة (قوله كما لا نمنع الايجاب) يعنى انا نقول ان المعلوم يجب وجوده عند وجود جميع ما لابد منه فيجب ايجاده على الله تعالى وهذا قول بالايجاب على الله الا انه ايجاب بالاختيار فلا نمنعه لان ارادة الله تعالى واختياره داخل فى تلك الجملة فيجب عليه تعالى ايجاده باختياره (قوله وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه) دفع لما يقال ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها او قوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج دليل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز توضيحه انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما اخبر الله تعالى

ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمور) مطلقا (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعالى فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب بمحل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط

بعدم وقوعه فوقوعه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال وهو امكان كذبه تعالى وكل مايلزم من فرض وقوعه محال فهو محال فوقوع مااخبر الله بعدمه محال فلا يجوز التكليف به ففي كلامه حذف صغرى القياس الاول وكبرى الثاني وفيه نظر لان كلية الكبرى ممنوع وانما يصدق لو كان لزوم المحال له لذاته امالو كان لعارض كاخباره تعالى بعدمه فلا تصدق كليته لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض (قوله واذا كان التكليف بالمحال) من العبد بان لم يقع متعلقا لقدرته اصلا او عادة (قوله اى للمأمور) لو قال اى للتكليف من قدرة المأمور لكان اولى (قوله المقارنة للفعل) اى توجد حال حدوث الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر وتعلق به حال حدوثه لاقبله خلافا للمعتزلة قالوا انها توجد قبل الفعل والالما كان الكافر مكلفا بالايمان ولان القدرة بهذا المعنى اى الحقيقية يلزمها كون الفعل محتاجا اليها في وجوده وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني الفعل عنها وقت وجوده فتنافي اللازمان وذلك يستلزم تنافي الملزومين ايضا فبين مفهوم القدرة وبين كونها مع الفعل منافاة ولانها لو لم تكن قبل الفعل يلزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والجواب عن الاول انا لانسلم تلك الملازمة بناء على جواز التكليف بما لايطاق كما هو رأى الاشعري ولو سلم انه لايجوز لكن صحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب لاعلى القدرة الحقيقية ولو سلم انها تعتمد عليها لكن لانسلم لزوم وجودها حقيقة وقت التكليف لم لايكفي توهم وجودها ولو سلم لزوم وجودها حقيقة لكن لانسلم انتفاءها وقت التكليف به بناء على ماروى عن ابي حنيفة واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين حتى ان القدرة على الكفر هي بعينها تصلح للايمان ايضا بدل الكفر فتلك الصلاحية تصحح التكليف فالكافر حال كفره قادر على الايمان قدرة حقيقية فيكون مكلفا به فان قيل كيف يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر مع انها لم توجد ابتداء الا وقت حدوث الكفر وتعلقت به في ذلك الوقت لاقبله حتى يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر قلنا انها وان لم توجد الا وقت حدوث الكفر الا انه لم يجب الكفر بها لدخول الاختيار فيها فاذا لم يجب الكفر بها صح تعلقها بالايمان بدل الكفر فان قيل قد تحقق في محله ان المعلوم يجب وجوده عند تمام علته والفرض ان القدرة الحقيقية عبارة عن جملة مايتوقف عليه فيجب وجود الكفر عندنا قلنا نعم الا ان الوجوب الحاصل من هذه الجملة هو الوجوب بالاختيار وهو لايقتضي الوجوب بالذات فيمكن التخلف عنها وعن الثاني بانا

واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بدله) اى للمأمور (من قدرة) لابمعنى الاستطاعة المقارنة للفعل

(لانسلم)

فانهـا علة تامة بل بمعنى سـلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة

لانسلم ان الفعل حال حدوثه مستغنى عن القدرة بل يحتاج اليها ومايتوهم من لزوم ايجاد الموجود ممنوع اذلم يوجد قبل هذا الايجاد بل وجد بهذا الايجاد وعن الثالث بان كلامنا فى قدرة العبد لافى قدرة الله حتى يلزم ماذكرتم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة واستدل اصحابنا بوجوه* الاول انها علة تامة فلوكانت قبل الفعل لزم تخلف العلة التامة عن المعلول *الثانى انها عرض والعرض لايبقى زمانين ولوكانت قبله لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة* الثالث انهالو كانت قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا فيلزم ان يكون وقوعه قبله مقدورا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبله ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معالانه معدوم قبل وقوعه وان لاتكون الحالة التى فرضناها سابقة عليه بل مقارنة له وههنا ابحاث ذكرناها فى الكلام (قوله فانها علة تامة) فلا تكون قبل الفعل فلا تكون مناطا للتكليف وفى تعريف هذه القـدرة اختلاف كثير ذكرناه فى الكلام (قوله بل بمعنى سـلامة الاسـباب) قال فى البزدوى وهذا فضـل من الله تعالى ومنة عندنا خلافا للمعتزلة فانه عندهم واجب كما عرف فى مسئلة الاصلح واعترض عليه بان هذا الكلام من فخر الاسلام يدل على جواز التكليف بدون هذه القدرة عنده كما هو مذهب الاشعرية وماذكره فى بعض مصنفاته يدل على خلافه فانه قال فى بعض مصنفاته ان القدرة بمعنى سلامة الآلات جعلت شرطا لازما للتكليف عدلا وحكمة كما هو مذهب عامة اهل السـنة واجيب عنه تارة بالتوفيق بينهما بان مراده بما فى البزدوى ان اعطاء هذه القدرة التى يصير العبد بها اهلا للتكليف فضل من الله ومنة لانه لايجب على الله تعالى شئ وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها فيه عدل وحكمة كاعطاء العقل فانه فضل ومنة من الله تعالى وبناء صحة الخطاب عليه واشـتراطه فى صحة الخطاب عدل وحكمة واخرى بصرف اسم الاشارة الى اشتراط القدرة دون اعطائها وبيان كون اشتراطها فضلا ومنة من الله تعالى ان جواز التكليف مبنى على القدرة الحقيقية التى بها يوجد الفعل الا انها لما لم تسبق الفعل بل قارنته والتكليف لابد وان يوجد قبل الفعل نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات والاسباب التى تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرطت لصحة التكليف سلامة الآلات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل فضلا ومنة من الله تعالى هذا والمصنف لم يذكر ان اشتراط هذه القدرة هل هو

(بها تمكن) المأمور (من اداء مالزمه) وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب (وهى) اى القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكاة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا شرط بنفس الوجوب لانه) اي الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق فى النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمة فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقا بل حالتئذ (وهى) اى القدرة (نوعان) النوع الاول (ادنى ماذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء مالزمه بلا حرج غالبا (ويسمى) هذا النوع (الممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل واجب (مطلقا) بدنيا كان اوماليا

فضل من الله تعالى ومنة او حكمة وعدل اشارة الى جواز الامرين (قوله بها تمكن المأمور) اى سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره حتى اجمعوا ان الطهارة لا تجب على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعمال الماء ولم يجد من يستعين به بل يتيمم واما ان وجد من يستعين به فهل يجوز له التيمم ففى المبسوط انه لا يجوز وفى قاضيخان ان كان المعين حرا او امرأته جاز له التيمم فى قول ابى حنيفة لانه لا يجب عليهما الاعانة له وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قول ابى حنيفة والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة له فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر ومن هذا قالوا ان كان المعين يعينه ببدل وهو يقدر عليه لا يجوز له التيمم عند الكل (قوله من اداء مالزمه) اى لزمه بهذا الامر لا قبله تأمل (قوله ليخرج الحج) اى ليخرج بقيد غالبا يعنى انما قيد بالغالب لانه قد يتمكن من اداء مالزمه بلا حرج بدون الزاد والراحلة وقد يتمكن منه بلا حرج بدون راحلة فقط فينتقض اشتراط الزاد والراحلة فى الحج واذا قيد بالغالب خرج هاتان الصورتان لان احدهما نادرة والاخرى كثيرة لا غالبة وانما الغالب بلا حرج هو التمكن منه بهما والفرق بين الغالب والكثير ان كل ماليس بكثير نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل يكون كثيرا او اعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر (قوله اذا لم يؤد الى الحرج) بان لم يكن الفائت اكثر من صلاة يوم وليلة (قوله عدم الانفكاك ممنوع) اى عدم انفكاك نفس الوجوب عن التكليف ممنوع لان التكليف عبارة عن طلب ايقاع الفعل من العبد وهو صفة المكلف الآمر ونفس الوجوب عبارة عن لزوم الفعل فى ذمة المكلف وهو صفة الفعل ولا تلازم بين الصفتين لان نفس الوجوب يلزم بسببه كدخول الوقت والتكليف يلزم عند تحقق وجوب الاداء (قوله فمعنى استلزام التكليف للقدرة الخ) حاصله ان المراد بالقدرة التى كانت لازمة للتكليف هى القدرة الحقيقية التى مع الفعل لكن لا مطلقا بل باعتبار وجودها عند ارادة العبد احداث الفعل فهذا المعنى يتحقق فى النائم والمغمى عليه وانما المنتفى عنهما هو القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب ويوضح هذا الجواب ماذكره فى الكشف ان جواز التكليف مبنى على القدرة الحقيقية الا انها لما لم تسبق الفعل والتكليف لا بد ان يكون قبله نقل الحكم عنها الى القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب فاشتراط القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند وجود الفعل فضل من الله تعالى ومنة على عباده

(قوله)

(قوله وحسنا لنفسه او لغيره) ذكره بالواو اشارة الى انه تفسير آخر لمطلقا تأمل (قوله لم يلزم زفر الاداء) قال اذا صار اهلا للتكليف فى آخر الوقت بان اسلم او بلغ او طهرت او افاق فيه لا يجب عليه اداء الصلاة لعدم قدرته عليه حقيقة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة وما قيل ان القدرة التى هى شرط التكليف وان لم توجد حقيقة لكن يحتمل ان توجد باحتمال امتداد الوقت كما وقع لسليمان عليه السلام وتوهم القدرة كاف لصحة التكليف ممنوع لان ما يكفى توهمه هو القدرة الحقيقية لا القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب بل لا بد من وجودها حقيقة و الا لجاز التكليف بالحج بتوهم الزاد والراحلة و بصوم الشيخ الفانى بتوهم القدرة عليه وبالركوع والسجود والقيام بتوهم زوال المرض واللازم باطل فكذا الملزوم ورد بان توهم هذه القدرة انما لا يكفى اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف فيكفى توهم القدرة فيه وحاصل ما ذكره المصنف من الجواب انا لا نسلم ان الوجوب فى ذلك الجزء يؤدى الى التكليف بما لا يطاق وانما يؤدى اليه ان لو كلف بالاداء فى ذلك الجزء وليس كذلك ولو سلم ذلك ولكن لزوم الاداء فيه ليس لكونه مطلوبا لعينه بل لكونه مطلوبا بالخلفه وهو القضاء فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهذا لان بعض الاحكام يكلف به لخلفه كالوضوء يكلف به للتيمم عند عدم القدرة على استعمال الماء وكمن حلف ليمسن السماء فانه ينعقد اليمين موجبة للبر لتصوره عقلا باحتمال القدرة عليه ثم يحنث للعجز عنه ويلزمه خلفه وهو الكفارة والحاصل ان القدرة على نوعين حقيقية وهى مع الفعل وبمعنى سلامة الالات والاسباب وهى مناط التكليف ومتقدمة على الفعل وهذا النوع على نوعين احدهما يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة فى الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر اثره فى لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء والثانى يصير الفعل به فى حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه وهذا النوع يظهر اثره فى لزوم الاداء لخلفه لا لعينه (قوله انما هو بالاداء مطلقا) اى سواء اتم فى الوقت او بعده كما هو مقتضى الجواب الاول او سواء كان مطلوبا لنفسه او مطلوبا لخلفه كما هو مقتضى الجواب الثانى (قوله فاذا انتفى الصلاحية لا تبقى السلامة) قلت فيه نظر لانه ان اراد انتفاء الصلاحية للخلف فممنوع وان اراد انتفاءها للاصل فمسلم ولا يضر لان المقصود ههنا ايجاب الخلف فيشترط سلامة آلات الخلف لا سلامة آلات الاصل كما فى الكشف حيث قال

وحسنا لنفسه او لغيره (ولذا) اى لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق (او) نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (لخلفه) وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهى موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا (ضعيف) خبر لجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا تبقى السلامة

واماضعف الجواب الثانى فلان وجوب
القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس
الوجوب وليس القدرة شرطا
له لوقع التكليف بدون شرطه
وهو باطل فليتأمل (و) النوع (الثانى
اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة
(ويسمى هذا) النوع (الميسرة) لتحصيلها
اليسر بعد الامكان فهى زائدة على
الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض
الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا
ولذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية
لكون ادائها اشق على النفس عند العامة
(وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط
لبقاء الواجب) فى الذمة (لئلا ينقلب
اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه
يؤدى الى فوت اداء الزكاة فيما اذا
اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال
حيث لا يجب عليه شئ وثانيا بانا لا نسلم
انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب
اليسر عسرا وهو النماء مثلا دون
الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة
الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر واجيب
عن الاول بالتزام الفوات فى صورة
هلاك المال

اذا كان المطلوب من التكليف عين ما كلف به لا يكفى فيه توهم القدرة التى بمعنى
سلامة الآلات والاسباب واذا كان المطلوب منه خلفه فتوهم تلك القدرة كاف
لصحة التكليف كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح
الا عند وجود الماء حقيقة واما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء
وان كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليظهر اثره فى حق خلفه ويشترط اثره فى حق
خلفه ويشترط حينئذ سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لا سلامة آلات
الاصل وفى مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء
فيشترط سلامة الالات فى حق الخلف وهو القضاء لا سلامة آلات الاصل
وهو الاداء انتهى (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى انه لو اراد بالقدرة القدرة
بمعنى العلة التامة فالملازمة ممنوعة وان اراد القدرة بمعنى سلامة الآلات
والاسباب فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وان التكليف لا يحتاج
الى القدرة بمعنى سلامة الآلات وانما شرطت هذه القدرة فضلا من الله ومنة
على عباده كما تقدم عن الكشف (قوله اى اعلى ما ذكر) لانها شرط فيه معنى
العلة بخلاف الاولى فانها شرط محض (قوله لتحصيلها اليسر) اى يسر الاداء
على العبد بعد ثبوت الامكان اشارة الى تحقيق ما قالوا ان القدرة الميسرة
مغيرة صفة الواجب الى اليسر يعنى ليس مرادهم انها تجعل الواجب متصفا
بصفة اليسر بعد ان كان واجبا بصفة العسر بل مرادهم انها تجعل الواجب
ابتداء مما يتصف بصفة اليسر بعد امكان وجوبه بدون صفة اليسر بالقدرة
الممكنة تيسيرا للامر على عباده فضلا ومنة فكانت هذه القدرة مغيرة للواجب
من الامكان الى اليسر (قوله فهى زائدة على الشرط المحض) اى الذى ليس فيه
معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود
لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء
بخلاف اليسر (قوله فى اكثر الواجبات المالية) كالنماء فى الزكاة والخارج
فى العشر والخراج (قوله حيث لا يجب عليه شئ) يحتمل ان يتعلق بيؤدى
فتكون الحيثية للتعليل لكن الاولى حينئذ ان يقول حيث لم يبق عليه واجب
ويحتمل ان يتعلق بهلك فتكون للتقييد وعلى التقديرين فالاعتراض معارضة
(قوله فى صورة هلاك المال) احترز بالهلاك عن الاستهلاك بان ينفق فى حاجته
او استبدال مال التجارة بغير مال التجارة بان ينوى فى البدل عدم التجارة عند
استبدال السائمة بسائمة من جنسها او من غير جنسها او بغير سائمة دراهم

(ولامحذور فى ذلك)لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولايدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الايرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية

اوعروض فان هذه الصور كلها استهلاك يلزمه ضمان الزكاة لان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه ولانا نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى ورد الماقصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير ثم سقوط الزكاة فى صورة الهلاك عندنا وقال الشافعى يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء بعد الحول بان ظفر بمن يدفع اليه الصدقة من الفقراء والساعى وبالتمكن من الاداء تقرر الواجب فى الذمة فلا يسقط بالعجز بعده كما فى صدقة الفطر والحج ديون العباد ولانه منعه بعد كونه مطالبا بالخطاب فصار كالاستهلاك قلنا ان الواجب ليس فى الذمة بل جزء من النصاب تحقيقا للتيسر المعتبر فى الزكاة وعملا بكلمة الظرف فى قوله عليه السلام فى اربعين شاة شاة فيسقط بهلاك محله كدفع العبد المستحق بالدين او الجناية فانه اذا لم يدفع المولى الى صاحب الدين وولى الجناية فهلك فى يد المولى لم يجب اقامة غيره مقامه ولا عليه ضمانه بخلاف صدقة الفطر والحج وديون العباد فانها فى الذمة وبخلاف اداء القيمة فانها وان لم تكن جزأ من المحل لكنها جائزة للاذن بالاستبدال ومجرد التأخير بعد توجه الخطاب بعد الحول سواء طالبه الفقير بالاداء اولم يطالبه ليس باستهلاك حقيقة وهو ظاهر ولا حكما بان استبدال مال التجارة بغيره لان المصرف ليس بفقير معين فللمالك ان يصرف الى من شاء من الفقراء فى اى وقت شاء واما تأخيره بعد طلب الساعى ففيه خلاف قيل يضمن لكونه متعينا وقيل لا يضمن اذ لا تفويت فيه على احد ملكا ولا يدا ولانه بجوزانه منعه لاختيار الاداء فى وقت آخر قيل وهو الاصح والاشبه بالفقه لان الساعى وان تعين لكن للمالك رأى فى اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة فى محال كثيرة والرأى يستدعى زمانا فالحبس لذلك (قوله ولامحذور فى ذلك) قال صاحب التلميح هذا الجواب فاسد اذ لامحذور ههنا اقوى من ابطال حق الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل المصرف جنس الفقير وعدم تفويت الملك واليد لا يستلزم عدم تفويت الحق واليه اشار بقوله وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه يعنى انه فوت تعيين الفقير مصرفا لمحل الاداء وهو المال والفرق بين محل الاداء ومحل الصرف ان محل الاداء هو عين المال او قيمته ومحل الصرف هو الفقير (قوله فى اختيار محل الاداء) يعنى تختار عين الشاة من اربعين شاة مثلا او قيمتها (قوله هذا المحل) اى العين وقوله من محل آخر اى من القيمة او لعله حبسه ليؤدى

(من غير اختيار الارش) حتى هلاك
لايوجب الضمان وعن الثاني بان معنى
انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة
فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب
بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا
وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا
فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا
وبالعكس (دون) بقاء النوع (الاول)
فانه ليس شرطاً لبقاء الواجب (اذ)
المفتقر الى حقيقة هذه القدة وبقائها
هو حقيقة الاداء و (التمكن من الاداء)
والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء)
اى بقاء القدرة بل يكفى مجرد امكانها
وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما
كانت شرط للتمكن من الفعل واحداثه
كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة
فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود وشرط الوجود لايلزم
ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح
شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة
فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت
صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه
العلة مما لايمكن بقاء الحكم بدونها اذ
لايتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء
القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر
النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ
الفعل لايتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر (ولذا) اى ولذلك الاستغناء
(قيل) القائل فخر الاسلام ومن تبعه

الى من يشاء من المصرف فى اى وقت شاء (قوله من غير اختيار الارش) اى ارش الجناية (من الكثير) متعلق بالقليل او الايجاب (قوله فانه محال عقلا) لامتناع انقلاب الماهية (قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب) اى الواجب بالقدرة الممكنة يعنى ان بعض الواجبات يجب بالقدرة الميسرة كالزكاة والعشر والخراج وبعضها بالقدرة الممكنة كالحج وصدقة الفطر فبقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء تلك الواجبات لما مر بخلاف الممكنة فان بقاءها ليس شرطا لبقاء مايجب بها حتى لو ملك الزاد والراحلة ثم مات قبل ان يقدر ثانيا يأثم لبقاء الواجب فى ذمته لان بقاءه يستغنى عن حقيقة تلك القدرة وبقائها اذ المفتقر الى حقيقة تلك القدرة وبقائها هو نفس اداء الواجب دفعا لضرورة التكليف بما لايطاق واما التمكن من اداء الواجب فلا يفتقر الى حقيقتها وبقائها بل يكفى امكانها او توهمها فتوهم الزاد والراحلة بعد زوالها كاف فى بقاء الواجب بخلاف توهمها قبل ان يوجد اصلا حتى لم يجب الحج على من يملك الزاد والراحلة اصلا باعتبار توهمها (قوله وذلك) اى كفاية توهم القدرة الممكنة بعد زوالها (قوله اذ البقاء غير الوجود) ولهذا صح اثبات الوجود ونفى البقاء بأن يقال وجد ولم يبق (قوله لان هذا الخ) فيه اشارة الى دفع مايقال ان بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط فينبغى ان لايشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب وحاصل الدفع ان ذلك فيما امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج فانه زوال علة التشجيع على الكفار فبقى الحكم الى الآن واما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط لبقاء الواجب كما فيما نحن فيه لان البقاء لايبقى بدونها فاذا زالت زال اليسر ايضا فلم يبق الواجب واجبا لانه لم يشرع الا بذلك الوصف هكذا نقل عنه فى الحاشية وفيه نظر لان التفرقة بين مايبقى بعد زوال العلة وبين مالايبقى من الحكم غير ظاهر والاصل عدم الفرق والاولى فى الدفع ان يقال قياس العلة على الشرط قياس مع الفارق والاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال بخلاف المشروط مع الشروط وزوال علة الرمل فى الطواف مع بقائه ممنوع فان النبى عليه السلام رمل فى حجة الوداع تذكرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا الله بذكر نعمه وما امرنا بذكرها الا للشكر ها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبة المشركين كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين والتشجيع عليهم وعند زوال ذلك تكون

علته تذكر نعمة الامن لايقال كيف يصح هذا مع انه لو استهلك المال فى باب الزكاة لايسقط عنه الزكاة بل يلزمه الضمان فقد زالت العلة وبقى الحكم لانا نقول لانسلم زوال المال بل جعل موجودا تقديرا ازجراله (قوله لم يشترط) اى بقاء القدرة (للقضاء) استدلوا على اختصاص القدرة الممكنة بالاداء بوجهين احدهما ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالنص وبقاء الواجب غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة فالقضاء غير مشروط ببقائها مادام الواجب باقيا وثانيهما انه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم والحج وغيرها مع عدم القدرة عليها قطعا فلو كان بقاؤها شرطا لما لزم قضاء هذه المتروكات فان قيل لو لم يشترط ذلك للقضاء لزم التكليف بما لايطاق اجاب عنه بقوله ان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على المختار من ان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء من النص لا بنص جديد والا فلابد من اشتراطها لقدرة الممكنة فيه كاشتراطها للاداء لئلا يلزم التكليف بما لايطاق فان قيل لافرق فى اشتراط القدرة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه تشترط حقيقة القدرة واذا كان مطلوبا لغيره يشترط فيه توهم القدرة ففى النفس الاخير انما قالوا بوجوب قضاء المتروكات بناء على توهم امتداد الوقت فيه ليظهر اثره فى الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اجاب عنه بان ذلك ليس كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لان الجزء الاخير منه انما اعتبر ليظهر اثره فى الخلف وهو القضاء ولاخلف للقضاء وفيه بحث لان المؤاخذة الاخروية ووجوب الايصاء يجوز ان يكون خلفا عن القضاء كما ان القضاء خلف عن الاداء الاترى ان الميت تبقى عليه الواجبات المتروكات فى حق بقاء الاثم والمؤاخذة فى الآخرة مع ان الموت عجز كلى قلت ولقائل ان يمنع كون المؤاخذة الاخروية ووجوب الايصاء خلفا عن القضاء (قوله اما الزكاة فلانها الخ) يعنى اما عدم بقاء الزكاة بهلاك المال النامى عندنا فلانها انما تجب بالقدرة الميسرة والقدرة الميسرة ما تغير الواجب من العسر الى اليسر بالمعنى الذى تقدم ذكره ولا يحصل التغير الا بالنماء لا بالنصاب لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء واحد من الاربعين الذى بعد المأتين سواء فى اليسر لان المدفوع ربع العشر فى كل حال واذا لم يكن النصاب مغير اللواجب لم يعده من القدرة الميسرة بل من القدرة الممكنة التى هى شرط وجوب الاداء عند بعضهم ولهذا لايشترط بقاؤها لبقاء الواجب ويرد عليه ان التمكن من اداء الزكاة لايتوقف على النصاب بل يكفى

(لم يشترط) اى بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولايلزم منه تكليف مالا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ماهو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره فى خلفه كما سبق ولاخلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلاتبقى الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال النامى) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء واحد من الاربعين سواء فى اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لايتحقق غالبا الا بالغنى الشرعى

فان قيل فينبغي ان لاتسقط الزكاة
بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات
القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
لالفوات الشرط الذي هو النصاب
ولهذا لاتسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن
هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما
العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج
من الارض الذي هو نماؤها واوجب
قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء
العشر تستغني عن تسعة الاعشار وذلك
دليل اليسر واما الخراج فقد خصه
الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج
حتى لو كانت الارض سبخة لايجب
عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج
بان زرعها ولم يخرج شئ واما اذا
تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه
عليه لوجود الخارج تقديرا لان
التقصير من جهته فكأنه عسر على
نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف
العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما
كان كذلك لان الواجب في الخراج غير
جنس الخارج فامكن القول بوجوب
الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف
العشر فان الواجب فيه جزء من
الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج
بدون الخارج

ملك قدر ما يؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط النصاب وراجعة
الى القدرة الممكنة على انها عبارة عن سلامة الآلات والنصاب ليس منها
وكذا قال الاكثرون انه من شرائط اهلية الوجوب كالعقل والبلوغ واستدلوا
عليه بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنى فانه
لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة من الفقير فالغنى ليس
الا شرط الوجوب واما العقل فلان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء
الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك فان قيل ان المعتبر في الزكاة ليس الاغناء
الشرعي بل الاغناء عن السؤال لدفع حاجة الفقير وهذا لايتوقف على الغنى
الشرعي وهو ملك النصاب اجيب عنه بان المراد ان الاغناء لصفة الحسن يتوقف
على الغنى الشرعي غالبا لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر
والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به ووجوبه من الغنى
الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم غالبا واما من آثر الغير على نفسه مع
احتياجه من غير جزع فنادر فلا يعتبر به في الشرع ثم الغنى الشرعي يحصل بكثرة
المال ولا حد للكثرة تعرف به واحوال الناس فيه مختلفة فمنهم من يحصل له
الغنى بمال يسير ومنهم من يحصل بكثير فقدر الشرع له حدا وهو النصاب زائدا
على الاهلية الاصلية الحاصلة بالعقل والبلوغ (قوله فان قيل فينبغي الخ)
منشؤه كون النصاب من شرائط اهلية الوجوب لا من القدرة الميسرة وحاصل
الجواب ان سقوط الزكاة انما هو لفوات القدرة الميسرة بفوات النصاب لان النماء
يفوت بفوات النصاب الذي هو من شرط الاهلية او من القدرة الممكنة
على الخلاف السابق (قوله ولهذا) اي ولكون سقوط الزكاة لفوات
القدرة الميسرة لاتسقط الزكاة بهلاك بعض النصاب بل تبقى في حصة الباقي
لبقاء النماء فيه فان قيل كمال النصاب شرط في الابتداء لوجوب الاهلية
فلم لم يشترط كماله في البقاء حتى وجبت الزكاة في حصة الباقي بعد هلاك
بعض النصاب قلنا ان كماله انما شرط لوجوب الاهلية وما هو شرط لوجوب
الاهلية لايشترط بقاؤه لبقاء الواجب (قوله ظهر فائدة تقييد المال) يعني
لو لم يقيده به لتوهم ان المراد بهلاك المال هلاك النصاب (قوله واما الخراج الخ)
اعلم ان الخراج على نوعين خراج مقاسمة وهو يتعلق بعين الخارج كالعشر
ويكون الواجب فيه شيئا معينا من الخارج وليس لذلك الشئ حد معين بل
الامام مخير في تقديره بربع الخارج او خمسه او سدسه او نصفه حين فتح

(بلده)

بلده وضرب على اراضيهم شيئا من الخارج وخراج وظيفة وهو يتعلق بالتمكن
من الانتفاع بالارض لابعين الخارج ويكون الواجب فيه شيئا فى الذمة
بتوظيف الامام على كل جريب ولا يزاد على ما وضعه عمر رضى الله تعالى عنه على
ارض السواد لكل جريب ولابد ان تكون الارض صالحة للزراعة فى النوعين
حتى لو كانت سبخة او انقطع ماؤها او غلب عليها الماء لاخراج فيها اصلا وكذا
لو اصابت الزرع آفة سماوية لاخراج فيها اصلا لعدم النماء التقديرى فى بعض
السنة وقد شرط بقاؤه فى جميع السنة لبقاء الواجب كما فى الزكاة وقيل سقوط
الخراج باصابة الزرع آفة فيما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يتمكن من الزراعة
ثانيا فى تلك السنة واما اذا بقى من المدة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلها كما اذا
تمكن من الزراعة وتركها بلا مانع فانه يجب عليه الخراج الموظف لوجود
الخارج تقديرا لان التقصير لما كان من جهته جعل الخارج فى حكم الموجود
زجرا له والخراج الموظف يتعلق بالتمكن من الانتفاع لابعين الخارج وقد وجد
التمكن فلا يسقط بتقصيره لانه جناية لايصلح سببا للتخفيف والمراد بالخراج
فى قوله لان الواجب فى الخراج غير جنس الخارج هو الخراج الموظف لا المقاسمة
لان الواجب فى المقاسمة لابد وان يكون من جنس الخارج لانها تتعلق
بعين الخارج حقيقة كالعشر (قوله لان غالب التمكن بهما) يعنى ان الحج انما
وجب بنفس التمكن والاستطاعة عليه لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا
الا ان الاستطاعة لاتحصل غالبا الا بالزاد والراحلة فاسند الوجوب اليهما وكان
اشتراطهما لثبوت ادنى تمكن من الحج لالليسر اذ اليسر لايقع الا بخدم
ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان الزاد والراحلة
للتمكن لالليسر فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب والمراد بغالب التمكن بهما هو
التمكن بهما بدون الحرج وانما اعتبر الغالب احترازا عن التمكن بدون الحرج
بلا زاد وراحلة وعن التمكن بدون الحرج بلا راحلة فان الاول نادر والثانى كثير
لاغالب فلا يرد النقض بهما على اشتراط الزاد والراحلة فى القدرة الممكنة فى الحج
فان قيل لم لم يعتبر هنا توهم القدرة بالسفر بالمشى والكسب فى الطريق كما اعتبر
فى الصلاة بتوهم امتداد الوقت مع انه اقرب الى الوقوع وتكون هذه القدرة ممكنة
والزاد والراحلة ميسرة فيكون وجوبه بالقدرة الميسرة مع انه لم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب قلنا نعم الا ان فى ذلك حرجا عظيما يفضى الى التلف وهو مدفوع
بالنص وانما اعتبر ذلك فى الصلاة للخلف وهو القضاء لا للاداء نفسه ولا خلف للحج

وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر)
فان كلا منهما لما وجب بالقدرة
الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج
فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما
من الممكنة لان غالب التمكن بهما
اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة
وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب
وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى وغيره
فيه كما اعتبر توهم الامتداد فى وقت
الصلاة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره
ههنا يفضى الى التلف ولا خلف حتى
يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلاة

لانه غير موقت بوقت معين بل متى أتى فهو اداء فيكون وجوبها بالممكنة لا الميسرة والى هذا اشار بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة الخ (قوله واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) فان قيل قد تقرر في محله ان سبب صدقة الفطر هو رأس يمونه ويلي عليه لا النصاب وانما النصاب شرط حتى قالوا انه لو عجل صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملك النصاب صح لان السبب هو الرأس وقد وجد حين الاداء فلا يلزم تقدم الحكم على السبب وانما يلزم تقدمه على الشرط وهو جائز والحكم انما يجب بسببه لا بشرطه فكيف يصح قوله تجب بنصاب قلنا ان الرأس سبب لنفس الحكم وهو صدقة الفطر والنصاب لوجوب ادائه وشرط له والمراد بالحاجة الاصلية مسكنه وثيابه واثاث بيته وفرسه وسلاحه وعبيده الخدم وحوائج عياله ودينه الحاصل وقت الوجوب او قبله لا بعده واما الكتب فكتب التفسير والعقائد والفقه والمصحف الواحد لا تعتبر نصابا وما عداها يعتبر نصابا ولو كان له داران دار يسكنها والدار الاخرى لا يسكنها تعتبر قيمتها في غنى الفطر حتى لو كانت قيمتها مائتى درهم يجب عليه صدقة الفطر (قوله ما يفضل عنها) اى عن الحاجة الاصلية (قوله او ملك نصابا ليلة الفطر) ولم يوجد حولان الحول وهو محقق للنماء (قوله واعتبار النصاب ليس لليسر) حتى يجب بالقدرة الميسرة ويرد عليه ان القدرة الميسرة يجب بقاؤها لبقاء الواجب ولم يجب بقاؤها ههنا (قوله الامر بأمر الغير) هذا ابتداء مسئلة وذلك انهم اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يأمر غيره بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولى الصبي بان يأمره بالصلاة اذا بلغ سبعا هل هو امر لذلك الغير بذلك الفعل ام لا فقيل نعم وقيل لا الا بدليل واختاره المصنف واستدل عليه بثلاثة اوجه الاول انه لو كان آمرا لذلك الغير لزم ان يكون الصبي مكلفا بالصلاة من قبل الشارع واللازم باطل فان قيل يجوز ان يكون الصبي مكلفا بها ندبا قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب فلا يصار اليه بلا قرينة والثاني انه لو كان امرا له لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا تعديا لانه حينئذ يكون امر العبد الغير بغير اذنه واعلم ان الشارح العلامة جعل الحديث المذكور مثالا للقول المختار لا دليلا عليه حيث قال مثاله قوله عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع ولا امر للصبي من قبل الشارع ثم شرع في الاستدلال عليه بما ذكره الشارح من الدليلين المذكورين وهو الظاهر من قول الشارح والا لكان قولك الخ لكن لما كان صالحا للاستدلال به جعلناه دليلا مستقلا

واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا (الامر بأمر الغير ليس أمر اله الا بدليل) اختلف في ان الامر للمكلف ان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ ام او بالصيغة هل هو أمر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بأمر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل أمر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره

فليتأمل وهو تعدفان قيل يجوز ان يكون توسيط السيد استيذانا منه فلايكون تعديا قلنا ان مجرد الاستيذان بدون الاذن من السيد تعدو الثالث انه لوكان أمرا له لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا مناقصا لقولك لذلك العبد لاتفعل كذا لان قولك للسيد مر عبدك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان مناقضا فان قيل ان قولك للعبد لاتفعل يجوز ان يكون رجوعا عما امر به فلايلزم التناقض وايضا التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة فانه امر بالواسطة ونهى بالذات قلنا ان كونه رجوعا على تقدير ثبوته يكون دليلا على ان قوله للسيد امر للعبد ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالى عن الدليل وان الواسطة لاترفع التناقض عندنا واحتج الفريق الآخر بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يأمر بشئ لعباده يفهم منه كونهم مأمورين بذلك الشئ وكذا اذا امر السلطان وزيره بان يأمر بشئ رعاياه يفهم منه كونهم مأمورين به واجيب عنه بانه انما يفهم ذلك للعلم بان المأمور بالامر مبلغ للامر ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالى عن الدليل (قوله على وجهه وكما امر به) الظاهر انه عطف تفسير كما صرح به في شرح المختصر الحاجبي (قوله اختلف في ان الاتيان الخ) تحرير محل النزاع انه لاخلاف في حصول الاجزاء بمعنى خروج العهدة وسقوط ما في الذمة بالامر بعد اتيان المأمور به على وجهه اذا لامر لايوجب التكرار باتفاق الفريقين وانما الخلاف ههنا في ان ذلك الاجزاء وخروج العهدة هل يحصل بنفس الاتيان بالمأمور به او بدليل آخر كما هو الظاهر من تقرير الشارح ايضا ومنه ظهر ان المراد بالقضاء ههنا معناه اللغوى لا الاصطلاحى كما صرح به الابهرى (قوله بمعنى سقوط القضاء) لاخفاء في ان كلا من الصحة والاجزاء صفة المأمور به وسقوط القضاء صفة القضاء فلا يتحد هو بشئ من الصحة والاجزاء فلابد ان يقدر لفظة بهما اى سقوط القضاء بهما فحينئذ يصح ان يتحد هو بهما بناء على ان المصدر المتعدى بحرف الجر يكون صفة المجرور (قوله لابمعنى حصول الامتثال) يعنى ان الاجزاء في الشرع يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فان فسر بالاول فلاشك ان اتيان المأمور به على وجهه يحققه بالاتفاق وان فسر بالثانى اختلف فيه بأن اتيان المأمور به على وجهه هل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به اولا والمختار انه يوجبه استدل عليه بوجوه الاول انه لولم يوجبه فالامر ان بقى بعد اتيان المأمور به على وجهه متعلقا بعين ذلك المأتى به يكون ذلك التعلق طلب

قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان والكلام في الامر الخالى عن الدليل (وأتيانه) اى المأمور به (على وجهه وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف في الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لابمعنى حصول الامتثال به اذلا معنى لانكاره اولا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقى متعلقا بعين المأتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتى كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما كان ذلك الابالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لولم يتفص عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لايفيد التكرار وقيل لايوجبه بل هو يثبت بدليل آخر

اما اولا فلان النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه حتى تجوز الصلاة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضى الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما سيأتى وفى المثالين قرينة على ان النهى للمجاور فلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجامع الكراهة وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها قلنا المأمور به نفس الصلاة ولا كراهة فيها وانما الكراهة فى التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هى لمعنى فى الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا

تحصيل الحاصل وان بقى متعلقا بغير ذلك المأتى يلزم ان يكون المأتى به اولا كل المأمور به والا لم يبق متعلقا بذلك الغير الحصول مأمونة ذلك الامر واللازم باطل لانه خلاف المفروض اذ المفروض انه اتى المأمور به على وجهه وان لم يبق متعلقا لا بهذا ولا بذاك بل كفى عن مأونته اتيان المأمور به على وجهه فهذا معنى ايجابه السقوط وخروج العهدة ولما بطل الاولان تعين الثالث وهو المطلوب والجواب عنه انا نختار الشق الثالث اذ لا نزاع فى حصول الاجزاء والامتثال بعد اتيان المأمور به على وجهه وانما النزاع فى ان ذلك الاجزاء هل هو من الاتيان نفسه او من دليل آخر ولا يلزم من عدم بقاء الامر بعد الاتيان به حصول الاجزاء من الاتيان لجواز ان يكون من دليل آخر كما ذهب اليه الفرقة الثانية وهذا هو الجواب عن الوجهين الاخيرين الثانى ان الامر يقتضى حسن المأمور به على ما تقدم وحسنه يقتضى الصحة الشرعية لان ما لم يصح شرعا لا يحسن فاذا صح شرعا سقط القضاء الثالث انه لو لم يتخلص من عهدته باتيان المأمور به على وجهه يوجب عليه ثانيا وثالثا وهكذا واحتج الفريق الآخر بوجوه ذكر الشارح اثنين منها مع جوابهما ومن وجوههم ان الاتيان بالمأمور به على وجهه لو كان مستلزما لسقوط القضاء لاثم المصلى بظن الطهارة او سقط عنه القضاء اذا ثبت حدثه بعده لانه اما ان يكون مأمورا بها مع تعين الطهارة او مع ظنها فان كان الاول اثم لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه وان كان الثانى سقط عنه القضاء لانه أتى به على وجهه لكنه لا يأثم ولا يسقط عنه القضاء بالاتفاق اجيب عنه بانا لا نسلم عدم سقوط القضاء فانه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه وبان ما يجب عليه الاتيان به ليس بقضاء لما اتى به اولا بل هو واجب آخر مثل ما اتى به وجب عليه بسبب آخر عند تبين الحدث بالسبب الاول ورد هذا بان ما اتى به ثانيا مما فى الوقت او بعده فان كان الاول فهو اعادة فحينئذ يبطل قوله بسبب آخر لا بالسبب الاول وان كان الثانى فهو قضاء لا محالة فحينئذ يبطل قوله ليس بقضاء لما أتى به (قوله على ان النهى للمجاور) اعنى الارض المغصوبة ووقت النداء اذ لا نهى عن نفس الصلاة والبيع وانما نهى عن ايقاعهما فى ذلك المكان والوقت حتى لو كان النهى عن نفسهما لم يجز اصلا (قوله على ان بينهما) اى بين الامر والنهى وهو علاوة على الجواب حاصله ان قياس الامر على النهى قياس مع الفارق فلا يصح الاحتجاج المذكور (قوله او مجاوره) فالمطلوب بالنهى فى المثالين المذكورين ترك المجاورة (قوله مقتضى المقتضى)

(كلاهما)

كلاهما على صيغة المفعول (قوله لان الامر لايبقى امرا بعد مانسخ موجبه) لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (قوله فلا يفيد الجواز) لو قال فلا يبقى الجواز لكان اولى (قوله لان انتفاء الخاص) اعنى الجواز الواقع فى ضمن الواجب (قوله مع نسخ وجوبه) ونسخ وجوبه يستلزم نسخ الجواز الواقع فى ضمن وجوبه (قوله بل لانتفاء الموجب) لقائل ان يقول ان بقاء الجواز يستغنى عن بقاء الموجب فانتفاؤه لايستلزم انتفاءه فالاولى فى الجواب ان يقال لانسلم ان انتفاء الوجوب لايستلزم انتفاء الجواز كيف وان الجواز الثابت فى ضمن الوجوب هو الجواز المقيد بامتناع الترك وذلك الجواز ينتفى بانتفاء الوجوب والجواز الآخر لابدله من دليل ولادليل له (قوله لاخلاف فى ان طلب الآمر الخ) اعلم انهم اتفقوا على ان امتثال المأمور باتيان المأمور به مطلوب وان طلبه ذلك شرط لصيرورة الصيغة امرا لانه لفظ طلب به الفعل واختلفوا فى اشتراط ارادة الآمر ذلك اى امتناع المأمور فقال جمهور اهل السنة انها ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف مراد الله تعالى عن ارادته لايجوز عندنا لان كل كائن مراد له تعالى وماليس بكائن ليس بمراد لله تعالى ويجوز عند المعتزلة واحتجوا عليه بوجوه • الاول انه تعالى امر الكافر بالايمان فلا يريد الكفر منه والامر بخلاف مراده والامر بخلاف مراده يعد سفها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الامر بخلاف مايريد يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المأمور به لكنه لاينحصر فيه الايرى ان السيد قد يأمر عبده امتحانا له هل يطيع امره اولا او اعتذارا عن ضربه له بانه لايطيعه فانه امر مع انه يريد منه العصيان ليظهر اعتذاره * الثانى لو كان الكفر مرادا لله لكان فعله موافقة لمراد الله فيكون طاعة وهو باطل قلنا الطاعة موافقة الامر لاموافقة الارادة والامر غير الارادة * الثالث انه لو كان مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضى بالقضاء واجب فكان الرضى بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضى بالكفر كفر قلنا الواجب هو الرضى بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى ولاقضاء (قوله اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا) كالكفار فانهم امروا بالايمان ولم يمتثلوا فلو كان الامر عين الارادة او مستلزما لها لزم تخلف المراد عن الارادة واللازم باطل لان كل ماكان فهو مراد له تعالى ومالم يكن ليس بمراد له تعالى فكفر الكافر مراد له تعالى وايمانه ليس بمراد له تعالى وان كان المأمور به فان قيل

ويزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لايبقى امرا بعد مانسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لايفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز اذ لايوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لايوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) اى المأمور به (ليست شرطا لصحة الامر) لاخلاف فى ان طلب الآمر امتثال المأمور بشرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الآخر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام

ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تعالى وغيره لكننا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لايقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لايستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (و يؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل ياايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة لاحكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين (واعتقاد) اى يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات حتى انهم يؤخذون في الاخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر

فعلى هذا يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا بالمحال لاستحالة وقوعه قلنا الذى امتنع وقوعه ما لا يكون متعلقا بالقدرة الكاسبة عادة لاستحالته في نفسه كاجتماع النقيضين اولا ستحالة صدوره عن العبد عادة كحمل الجبل لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه مقدور له بالقدرة الكاسبة فيصح التكليف به (قوله ان الخلاف) اى ان فيما نحن فيه اعنى اشتراط الارادة لصحة الامر وعدم اشتراطها (قوله ويؤمر الكفار بالايمان) اعلم انهم اتفقوا على ان الكفار مكلفون بالايمان لانهم اهل لادائه فكانوا اهلا لوجوبه ايضا فوجب عليهم وبالمعاملات الشرعية ايضا لكونهم اهلا لادائها اذ المطلوب منها مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على العقبى واما التعليل بانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فاخص من الدعوى لان الدعوى في حق الكفار لا في حق اهل الذمة فقط وبالعقوبات ايضا من الحدود والقصاص لان المقصود من العقوبات الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهم بالانزجار اليق دفعا للفساد عن العالم والحاصل ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب والكفار لما كانوا اهلا لاداء الايمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات كانوا اهلا لوجوبها ايضا فكانوا مكلفين بها حتى كانوا يؤاخذون في الآخرة بترك اعتقاد وجوب العبادات واختلفوا في وجوب اداء العبادات في حق احكام الدنيا فذهب الشافعى والعراقيون منا الى انهم يؤمرون بها وذهب عامة مشايخ ماوراء النهر منا والقاضى ابوزيد وفخر الاسلام وجمهور المتأخرين الى انهم لا يؤمرون بها وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها لا يصح بالاتفاق لكفرهم ولو اسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الآخرة فعند الاولين يعاقبون بتركها دون الآخرين ومن هنا قالوا ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم في الآخرة بتركها كما يعذبون بترك الاصول واعتقاد وجوبها تمسك الاولون بالنقل والعقل واما النقل فلقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولقوله تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكوة واما العقل فلأن سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة له موجودة وشرط الاهلية وان كان معدوما حالا لكنه يمكن حصوله بتقديم الايمان كالجنب والمحدث مأموران بالصلاة بتقديم الطهارة ولو سقط الاداء بعد تحقق هذه الامور للكفر كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح تخفيفا لانه اغلظ الجنايات والفسق والجهل لا يصلحان

سببا لذلك فالكفر اولى وانما لايجب عليهم القضاء بعد الاسلام لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ماقبله فاذا ماتوا على الكفر لم يوجد المسقط وهو الاسلام فيعاقبون على تركها وحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال ان الاداء لايصح منهم فلا يجب عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى انه يموت على الكفر والصلاة تجب على كل مسلم علم الله تعالى انه لايصلى مع ان الاداء غير ممكن منه لانه خلاف علم الله تعالى وخلاف علم الله يمتنع وقوعه لكنهما وجبا عليه لتوجه العذاب في الآخرة فكذا فيما نحن فيه وجب لتوجه العذاب في الاخرة وتمسك الآخرون بالنقل والعقل ايضا اما النقل فلقوله عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن ادعهم الى الاسلام فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات الحديث فانه تنصيص على ان اداء الشرائع مرتب على الايمان فعلم منه انه على تقدير عدم الاجابة لاتفرض الشرائع اما عند القائلين بمفهوم الشرط فظاهر واما عند غير القائلين به فلعدم الدليل على فرضيتها لانه دليل على عدم الفرضية والعمومات الواردة في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والا لم يقع خلاف واما العقل فلوجهين احدهما ان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له والثاني ان حصول الشرط الشرعي شرط التكليف بالمشروط والايمان شرط لصحة كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث والجنب حيث كلفا باداء الصلاة مع فقدان الشرط وهو الطهارة فان حصول اهليه بالايمان وقبول الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما بخلاف مانحن فيه واما قوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى وويل للذين لايؤتون الزكاة فجائز ان يحملا على ترك اعتقاد وجوب الصلاة والزكاة فلا دلالة فيهما على التكليف بالعبادات فان قيل ان في سقوط الخطاب والتكليف باداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لايصلح للتخفيف قلنا ذلك ليس تخفيفا لهم بل تغليظ لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة لاخراجهم عن اهلية ثواب العبادات نظيره ان الطبيب لايأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا ولقائل ان يقول ان استحقاقهم للعقاب بترك الاداء اقوى وابلغ من اخراجهم عن اهليته وتمثيلهم بمسئلة الطبيب للعليل لايستقيم لان اسوأ حال العليل ان يموت فترك المداواة في حقه تغليظ وليس فوقه شئ واما الكافر فلا تناهى لمراتب عذابه حتى يكون ترك الخطاب تغليظا ليس فوقه شئ (قوله

فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون باداء (مايحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله مايحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لايحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق (هو الصحيح) لا ماذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم تكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعدالله المؤمنين فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو لفظ طلب به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لامن حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ فى نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى ومانهاكم عنه فانتهوا الآية والامر للوجوب كما سبق والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط اوفيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا اومعنويا كالخلاف السابق فى الامر (بوضعه) حال من ضميربه اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهى (وهو) اى النهى (يوجب دوام الترك)

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اى وجوب اداء العبادات فى حق المؤاخذة الاخروية لافى حق المؤاخذ الدنيوية (قوله فانه بالاداء يصيراهلا لما وعدالله تعالى) يعنى ان الايمان ضد الكفر ولايجتمعان واذا جاء الحق زهق الباطل فيصير اهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا لنيل الثوب بمجرد حصول العبادة مالم يترك الكفر (قوله اى من الخاص النهى) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد اعلم ان النهى فى اللغة هو المنع واختلفوا فى تعريفه على اصطلاح الاصول على خلاف ما فى حد الامر مقبولا ومزيفا فقيل هو لفظ طلب به الكف جزما بوضعه له استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة قيوده وفيه اشارة الى ان المطلوب بالنهى هو الفعل كالمطلوب بالامر الا ان المطلوب بالنهى فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لامن حيث انه عدم فعل فالاولى ان يذكر هذا القيد ايضا كما ذكر (قوله لامن حيث انه مفهوم برأسه الخ) والمطلوب بالامر ليس فعلا مخصوصا بل هو المصدر الذى اشتق منه الصيغة وقيل انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بانه قول القائل لاتفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى فان الظاهر منه المطلوب به هو العدم كما ذهب اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان العدم غير مقدور للعبد فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقدور له باعتبار استمراره اذ له ان يفعل فيزول استمراره وان لا يفعل فيستمر عدمه وكذا الظاهر من التعريف بانه صيغة لاتفعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتثال هو العدم ثم اتفقوا على ان صيغة النهى تستعمل فى التحريم والكراهة والتحقير وبيان العاقبة والدعاء واليأس والارشاد الى ماهو الاوفق والشفقة وعلى انها مجاز فى غير التحريم والكراهة واختلفوا فيهما فقيل انها حقيقة فى التحريم مجاز فى الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظى بالمعنوى وقيل بالتوقف (قوله طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (قوله جزما) صفة مصدر محذوف اى طلبا جزما (قوله اى لطلب الكف) الظاهر ان اللام ههناك للغرض لا صلة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لاطلبه (قوله يوجب دوام الترك) اختلفوا فى ان موجب النهى ماهو والمشهور انه وجوب الانتهاء عن المنهى عنه لقوله تعالى ومانهاكم عنه فانتهوا ولانه ضد الامر وموجب الامر وجوب

(الائتمار)

لان معنى لاتضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم

(الا لدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى قال المخالف قد انفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلاة والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق (ويقتضى القبح) لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملائم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق (بل بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا (في الدنيا و) متعلق (العقاب آجلا (في العقبى) اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختياره لفظ يقتضى على مايوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى عنه لا ان النهى يوجب القبح كما هو رأى الاشعرى والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى النهى لاموجبه فالقبح (اما لعينه) اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها اوليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهى قبيح

الائتمار وموجب ضده وجوب الانتهاء وفي الميزان ان موجبه صيرورة المنهى عنه حراما واما وجوب الانتهاء فحكمه من حيث هو امر بضده ففي الحقيقة كان وجوب الانتهاء موجب الامر الثابت بالنهى واما موجبه فصيرورة المنهى عنه حراما قلت والحق ان وجوب الانتهاء موجبه وصيرورة المنهى عنه حراما مقتضاه كالقبح تأمل ثم اختلفوا في انه هل يوجب دوام الانتهاء عنه او لايوجبه والاكثر على الاول واختاره المصنف واحتج عليه بان معنى لاتضرب مثلا لايصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى لاتضرب ذلك بل هو محل النزاع ولو سلم ذلك ولكن كون النكرة في سياق النفي عاما انما يقتضى عموم الضرب لافراده اى لاتضرب بأى ضرب كان ولايقتضى عموم الازمان والاوقات فلا يمنع وقوع الضرب في المستقبل ولايوجب الدوام والاولى في الاستدلال ما في المختصر ان العلماء لم يزالوا في جميع الازمان والامصار يستدلون بالنهى على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون اجماعا على انه يوجب الدوام الا ان يدل دليل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى فانه مقيد بوقت السكر وقال قوم انه لايوجب الدوام لانه قد ينفك عنه في نهى الحائض عن الصلاة والصوم فلا يقتضى في صورة اخرى اذ لا قائل بالفصل قلنا انه نهى مقيد بوقت الحيض لقوله عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرائك والكلام في النهى المطلق دون المقيد (قوله لاموجبه) لانه لو كان موجبه لم يستقم التقسيم الآتي من انه اما لعينه او لغيره لانه حينئذ يكون للنهى عنه او لغيره فيستقيم على مذهب الاشعرى لا على مذهبنا (قوله وليس المراد به قبيح الخ) يعنى انه ليس المراد بكون المنهى عنه قبيحا لعينه ان الفعل المنهى عنه من حيث هو وفي نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الغير قبيح كما انه ليس المراد بكون المأمور به حسنا لنفسه ان الفعل المأمور به من حيث هو مع قطع النظر عن اضافته الى الغير حسن لما تقرر ان الاضافة الى الغير داخلة في حقيقة الفعل القبيح والحسن وان قبحه وحسنه لجهات يقع ذلك الفعل على تلك الجهات والا لزم ان يكون الايمان مطلقا حسنا والصلاة حسنا والكفر مطلقا قبيحا وليس كذلك بل الحسن لعينه هو الايمان بالله والصلاة الى الله واما الايمان بالجبت والطاغوت وكذا الصلاة اليها فقبيح لعينه وكذا الكفر الى الله قبيح لعينه والكفر الى الجبت والطاغوت حسن لعينه فالحسن لعينه هو الايمان المضاف الى الله بمعنى ان عين الايمان المضاف الى الله تعالى حسن وكذا الصلاة المضافة الى الله تعالى حسن

وان كان ذلك لمعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز فى العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ليس بمال (وحكمه) اى حكم القبح لعينه وضعا كان او شرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله كما سيأتى

كان عين الكفر المضاف الى الله تعالى قبيح فالايمان من جهة وقوعه لله تعالى حسن ومن جهة وقوعه لغيره قبيح والكفر على عكسه واختلاف الجهة وكونها منشأ الحسن والقبح لا يضر كون ذى الجهة حسنا لعينه وقبيحا لعينه وهذا هو المراد بقوله بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح يعنى ان عين الفعل الذى اضيف الى الغير من حيث انه مضاف الى ذلك الغير قبيح لان عين الفعل الذى نهى عنه قبيح من حيث انه نهى عنه لانه يرجع الى مذهب الاشعرى من ان الفعل نهى عنه فقبح فالكفر المضاف الى الله تعالى قبيح من حيث انه مضاف الى الله تعالى ومعنى قوله باعتبار كفران النعمة باعتبار اضافته الى الله لانه لا يكون كذلك الا باضافته الى الله تعالى لان الكفر المضاف الى الجبت والطاغوت ليس كفرانا للنعمة وكذا سائر ما يكون قبيحا حسنا لعينه من الافعال فان الظلم قبيح باعتبار اضافته الى غير المحل المحترم وهو مال المسلم والذمى وباعتبار اضافته الى المحل الغير المحترم وهو الحربى حسن لعينه (قوله كبيع الحر) وكذا بيع المضامين والملاقيح واللواطة فان الوطئ انما شرع فى محل قابل للتوالد بعقد شرعى او ملك يمين والدبر ليس بمحل له فيكون تضييعا للماء كتبذير الحنطة فى الارض السبخة ومثال عدم الاهلية كالصلاة بغير طهارة فان الصلاة وان كانت حسنة فى نفسها لكن شرع لما قصر اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخروجه عن الاهلية شرعا فان قيل ان بيع الحر كان جائزا فى زمن بنى اسرائيل ولو كان قبحه لعينه لما جاز وكذا الكذب قد كان يجوز لاصلاح ذات البين وانقاذ نبى من القتل ولو كان قبحه لعينه لما جاز اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان بيع الحر كان جائزا فى ذلك الزمان بل كان يؤخذ للاستخدام لا للاسترقاق وعن الثانى بانا لا نسلم انه يحل له الكذب بل يستباح له ذلك مع قيام حرمته كما فى اجراء كلمة الكفر كذا فى شرح الهندى (قوله اى عدم المشروعية باصله ووصفه) اعلم انهم اختلفوا فى النهى عن الشئ للقبح على مذاهب قيل انه يدل على عدم المشروعية شرعا لا لغة باصله ووصفه فى العبادات والمعاملات وهو المختار عندنا وقيل بالعكس وقيل لا يدل فيهما اصلا وقيل يدل شرعا فى العبادات لا فى المعاملات واحتج الاول على دلالته عليه شرعا بوجهين احدهما انهم لم يزالوا مستدلين على البطلان وعدم المشروعية بالنهى فى الانكحة والبيوع مثل ولا تنكحوا المشركات ولا تبيعوا الذهب بالذهب فحل محل الاجماع والثانى انه لو لم يدل على بطلانه

(شرعا)

(واماذلك) القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازم للمنهى عنه لايتصور انفكاكه عنه ولايكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لايصدق على البيع وليس ركنه

شرعا لزم ان يكون لنفى المنهى عنه مصلحة تستدعى النهى ولثبوته ايضا مصلحة تستدعى صحته واللازم باطل لان المصلحتين ان تساوتا امتنع النهى لتعارضهما وان كانت مصلحة النهى مرجوحة فالاولى ان لاينهى عنه وان كانت راجحة امتنعت الصحة واحتجوا على عدم دلالته عليه لغة بان بطلان المنهى عنه عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ النهى مايدل على سلبها حتى تكون الدلالة لغوية ولا فى معناه ايضا لان معناه لغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام ليس عينه ولا جزؤه ولا لازمه لغة لان الاحكام الشرعية حادثة فلا تكون اللغة مستلزمة لها لانفكاكها عنها قبل الشرع واحتج الثانى على دلالته عليه لغة بوجهين * احدهما انهم لم يزالوا مستدلين بالنهى على البطلان لغة واجيب بانا لانسلم دلالته عليه لغة لجواز ان يكون شرعا * الثانى ان الامر يقتضى الصحة والنهى لايقتضيها فلابد ان يقتضى البطلان واجيب بانا لانسلم ان الامر يقتضى الصحة لغة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه ان يكون مقتضى النهى البطلان لجواز اتحاد حكمى النقيضين ولو سلم لزوم اختلاف حكمهما فاللازم من ذلك ان لايكون النهى مقتضيا للصحة الا ان يكون مقتضيا للفساد لان عدم اقتضاء الصحة لايستلزم اقتضاء عدم الصحة والفساد واحتج الثالث بانه لو دل على بطلانه لغة او شرعا لناقض التصريح بصحة النهى المنهى عنه لغة او شرعا ولكنه لامناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عن الربا لعينه وان فعلت ثبت لك الملك صح من غير تناقض واجيب بان التناقض اندفع باعتبار ان التصريح اقوى من الظاهر فدفع البطلان لاباعتبار ان النهى لايقتضى البطلان بل باعتبار ان التصريح بخلاف الظاهر بقرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذى يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة واحتج الرابع بوجهين احدهما انه لو لم يدل على صحة المنهى عنه شرعا فى المعاملات لكان المنهى عنه غير الشرعى لان كل ما كان شرعيا فهو صحيح شرعا اذ الشرعى هو الصحيح المعتبر فى نظر الشرع وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ان مالا يكون صحيحا فى الشرع لايكون شرعيا فلو لم يكن المنهى عنه صحيحا لم يكن شرعيا بل يكون غير شرعى والصوم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهى عنه فى نحو صوم يوم النحر والصلاة فى الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء اللغوى واجيب بان كلامنا فى المعاملات لا فى العبادات وبانا لانسلم ان معنى الشرعى هو الصحيح المعتبر فى نظر الشرع لان الشرعى قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا الا ترى

ان الصلاة المأمور بتركها فى قوله عليه السلام دعى الصلاة ايام أقرائك هى الصلاة الشرعية لا اللغوية و الصلاة المأمور بتركها فاسدة غير معتبرة فى نظر الشرع بل المعنى الشرعى ما يسميه الشارع بذلك الاسم و هو الصورة المعينة صحت ام لا كما تقول صلاة صحيحة و صلاة فاسدة * الثانى انه لو لم يكن المنهى عنه الشرعى صحيحا لكان ممتنعا عن المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث لعدم الفائدة و اللازم باطل و اجيب بانا سلمنا ان يكون ممتنعا لكن الممتنع انما لا يمنع اذا كان الامتناع بسبب المنع عنه و اما الامتناع لذات المنهى عنه فانه يجوز ان يمنع عنه على ان قولكم هذا منقوض بقوله تعالى و لا تنكحوا المشركات و قوله عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرائك فان نكاح المشركات و صلاة الحائض ممتنع شرعا و قد منعا هذا بيان حكم القبيح لعينه و اما حكم القبيح لغيره اى لوصفه و هو الفساد فاختلفوا فيه ايضا بان النهى هل يدل عليه لغة او شرعا قيل يدل لغة لا شرعا و قيل بالعكس و احتج الاول بانه لو دل شرعا لناقض تصريح الصحة و اللازم باطل فان الشارع لو قال لا تصل فى مكان كذا و ان صليت فيه صحت صلاتك لم يكن تناقضا كما مر و اجيب عنه بمثل ما مر من ان دلالته على الفساد ظاهرة و التصريح بالصحة اقوى منه و قد يترك الظاهر بما هو اقوى منه و احتج الثانى بانهم لم يزالوا مستدلين على تحريم صوم يوم العيد بالنهى لوصفه و لم ينكر احد فصار اجماعا على ان النهى صيغة تدل على فساد المنهى عنه و اجيب بانهم ان ارادوا بالفساد صحة الاصل دون الوصف فسلم و ان ارادوا عدم صحتهما معا فهو ممنوع و مما ينبغى ان يعلم ههنا معنى البطلان و الفساد و الصحة فالصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة فى كون الفعل مسقطا للقضاء و عند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء ام لا فصلاة من ظن انه متطهر و ليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقته امر الشرع بالصلاة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء و فى المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة شرعا كالبيع للملك و معنى البطلان فى العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل و فى المعاملات تخلف الاحكام عنها و خروجها عن كونها سببا مفيدة للاحكام و معنى الفساد يرادف البطلان عند اصحاب الشافعى و قسم ثالث عندنا غير البطلان و هو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كما فى الكشف (قوله و ليس ركنه) و لو قال و ليس شرطه لكان اوفق لقوله السابق و لا يكون من الشروط فان قيل ان الثمن كما انه لم يصدق على البيع

(ولا ركنا)

لانه وسيلة الى المبيع) لامقصودا اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للنهى عنه بتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لانه لايصدق على السفر (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الاترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس

ولا ركناله كذلك ليس وصفاله لانه من قبيل الاعيان والوصف من قبيل المعانى قلنا المراد بالوصف المذكور ما لايكون مقصودا اصليا سواء كان من الاعيان او من المعانى والثمن وصف بهذا المعنى كما ذكره الشارح (قوله لانه وسيلة الى المبيع) قيل ان كونه وسيلة الى المبيع لاينافى كونه جزأ لجواز ان يكون احد جزئى الشئ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا فالاولى فى الاستدلال على عدم كونه جزأ ان يقول ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولايجوز مع عدم المبيع ولهذا لم يجز بيع مالم يكن فى ملكه ثم تصور مفهوم البيع لايمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لايصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لايصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن ولقائل ان يقول ان اجزاء الكل متساوية فى كونها مقصودة فى الكل الا يرى ان الكل ينتفى بانتفاء اى جزء كان فلا يكون واحد من الاجزاء وسيلة الى الآخر (قوله فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم) لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها والنهى عنه انما هو لكونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى فى هذه الايام لانها ايام اكل وشرب فان قيل ان الاعراض عن ضيافة الله تعالى فى تلك الايام وترك الاجابة لدعوة الله فيها ليس غير الصوم فى تلك الايام بل هو عينه فيكون قبيحا لعينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس قلنا ان الصوم هو الامساك عن المفطرات فى تلك الايام من الطلوع الى الغروب والاعراض وترك الاجابة ليس عينه بل لازم لوجوده الخارجى صادق عليه غير منفك عنه فيكون غيره وفى الطريقة المعينة ان النهى ورد عن عين الصوم فى هذه الايام فيكون قبيحا لعينه لا لغيره فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل واجيب عنه بان النهى عن الافعال الشرعية يقتضى قبحها لغيره عندنا الا بدليل يصرفه عنه الى القبح لعينه اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا ولا دليل هناك اقول الصوم من حيث انه مضاف الى الايام المنهية قبيح لعينه كالايمان من حيث انه مضاف الى الجبت والطاغوت قبيح لعينه وكالكفر من حيث انه مضاف الى الله بناء على ماتقدم من ان الاضافة فى باب الحسن والقبح داخلة فى حقيقة الافعال ومن حيث كونه اعراضا عن ضيافة الله قبيح لغيره لان الاعراض عن ضيافة الله وصف لازم للصوم المضاف الى الايام المنهية فصاحب الطريقة نظر الى الاول وغيره نظر الى الثانى (قوله وبالعكس) بأن يوجد الاخلال بالسعى

(والنهى المطلق)عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره(عن الافعال الحسية) وهى مالا يكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا(يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة اوكون الفعل شرعيا (كالظلم)فان قبحه مركوز فى العقول

بدون البيع بالمكث فى بيته قال السمرقندى وفيه بحث اذلا نسلم انفكاك ترك السعى عن البيع وقت النداء حالة الترك اذالكلام فى مثل هذا البيع لا فى مطلق الانفكاك(قوله والنهى المطلق الخ)لمابين معنى القبيح لعينه ولغيره وذكر اقسامه شرع فى بيان النهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره ماذا يقتضى من انواع القبح اذلانزاع فى ان النهى المقيد بالقرينة يجرى على مقتضى القرينة وبيانه ان النهى اماعن الافعال الحسية اوعن الافعال الشرعية فان كان الاول فالاصل فيه انه يقتضى القبح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يكون عين المنهى عنه قبيحا سواء كان قبح عينه لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه الا ان يقترن بالقرينة الدالة على ان النهى لغيره لا لعينه فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح فى كونه باطلا وان كان مجاورا لا يكون فى حكم القبيح لعينه وان كان الثانى فالاصل فيه عندنا انه يقتضى القبح لغيره الا ان يقترن بالقرينة الدالة على ان النهى عنه لعينه كبيع الحر والملاقيح والمضامين فحينئذ يكون قبيحا لعينه وعند الشافعى يقتضى القبح لعينه كالنهى عن الافعال الحسية الا ان يقترن بالقرينة الدالة على القبح لغيره ثم اختلفوا فى معنى الحسى والشرعى قيل الحسى مايعرف حسا ولا يتوقف تحققه على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر والشرعى مايتوقف تحققه على الشرع ويعرف به كالصوم والصلاة والبيع والاجارة والنكاح والطلاق والعتاق واعترض عليه بان مثل الصلاة والصوم وغيرهما لا يتوقف تحققها على الشرع بل قد يوجد من المكلف قبل ورود الشرع ايضا واجيب بانهم تعاطوها قبل ورود الشرع باعتبار انفسها ومعانيها اللغوية لا باعتبار كونها عبادة وعقودا معتبرة فى الشرع فانها من هذه الحيثية تتوقف على الشرع ورد بان المتوقف حينئذ على الشرع هو وصف كونها عبادة وعقودا شرعية فيلزم ان يكون جميع الحسيات داخلا فى الشرع لان وصف كون الزنا وشرب الخمر معصية وحراما لا يتحقق بدون الشرع بل يتوقف عليه وقيل الحسى ماله وجود حسى فقط والشرعى ماله وجود حسى وشرعى معا باركان وشرائط معتبرة فى الشرع واختاره فى التوضيح وقيل الشرعى ماكان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فيه والحسى بخلافه واختاره الشارح(قوله اوكون الفعل شرعيا) عطف على القرينة ولا يخفى عليك ان كون الفعل شرعيا لا يصلح مانعا عند الشافعى وانما يصلح لذلك عندنا فلا يحسن عطفه على ماقبله لان كون القرينة

(الدالة)

الدالة على كون النهى لغيره مانعا اتفاقى بيننا وبينه (قوله ورد به الشرع ام لا) الانسب لماذكره فى تعريف الحسى ان يقول من غير حكم مطلوب له فى الشرع لان ماذكره يناسب تعريف الحسى بما لا يتوقف تحققه على الشرع وهو مزيف لماذكرناه (قوله المقارن) صفة للنهى (قوله عن الظاهر) وهو ان يكون للقبح لعينه لان الظاهر فى الالفاظ هو الحمل على الحقيقة وحقيقة النهى عن الحسيات هو القبح لعينه (قوله لوجود المانع) وهو القرينة الصارفة عن الظاهر (قوله وهو الاذى) لقوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء (قوله ولذا) اى ولكون النهى للمجاور (قوله يثبت به) اى بوطء الحائض (قوله الحل للزوج الاول) رجل طلق امرأته ثلاثا فانقضت عدتها وتزوجت بآخر وقت حيضها فوطئها الثانى حال الحيض وطلقها حلت للزوج الاول بوطئ الثانى حال الحيض وكذا يثبت النسب منه لو ولدت لستة اشهر ويكمل المهر اى تأخذ تمام المهر من الزوج الثانى لا نصف المهر لكون الوطء حراما ولا يبطل بذلك الوطء احصان القذف بل يحد لان الوطء لا تضر العفة عن الزنا وهو الشرط فى احصان القذف (قوله والنهى المطلق عن الافعال الشرعية) اعلم ان الافعال الشرعية المنهى عنها ان دل دليل على ان قبحها لعينه فباطل بالاتفاق كبيع الملاقيح والمضامين والحر وان دل على ان قبحها لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه كالصلاة فى الارض المغصوبة وان كان وصفا لازما فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا خلافا للشافعى فانه يقول انه باطل كالنهى لعينه وان لم يدل دليل على انه لعينه او لغيره بل النهى ورد مطلقا فصحيح بأصله فاسد بوصفه عندنا ايضا خلافا للشافعى فانه يقول انه باطل كالنهى لعينه وماذكره فى التلويح من انه حينئذ يصح باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان قبحه لوصفه فليس بصواب كيف وانه لو لم يفسد بوصفه ايضا لزم ان يكون صحيحا باصله ووصفه اذ لا واسطة بين الصحة والفساد فحينئذ يكون النهى لغوا فالخلاف بيننا وبين الشافعى فى مسئلتين كما صرح به المصنف حيث قال اولا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى القبح لغيره وضعا عندنا فيصح باصله ويفسد بوصفه واستدل بما حاصله ان المنهى عنه فعل شرعى وكل فعل شرعى يمنع جريان النهى على اصله فالمنهى عنه يمنع جريان النهى على اصله دون وصفه فيصح اصله ويفسد وصفه اما الصغرى فللقطع بان الحائض انما نهيت عن الصوم الشرعى والصلاة الشرعية لا الامساك والدعاء اللغويين واما الكبرى

ورد به الشرع ام لا (والنهى) عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (فى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبح لعينه فى ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر كالدخول فى غير حال الحيض واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف (و) النهى المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهى ما يكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع يقتضى (اول الثانى) يعنى قبحا لغيره وصفا

(فيصح) النهى عنه حينئذ (باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهى على اصله كما سيأتى ان شاء الله تعالى (قال الشافعى) النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى (الاول) يعنى القبح لعينه فيبطل المنهى عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى الكامل (الكمال) اى كمال القبح وهو الذى لعينه (كما فى الامر) اى كالاقتضاء الكائن فى الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كما سبق (وللتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا

فلانه لولم يمنع جريان النهى على اصله لكان اصله فاسدا غير صحيح للنهى عنه كوصفه فيمتنع وقوعه من المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث فان قيل ان المحال هو المنع عن الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل واما المنع عن الممتنع بهذا المنع فليس بمحال بل كان مانهى كذلك أجيب عنه بان هذا ينفى الاختيار ويقدم الابتلاء لانه اذا كان ممتنعا بهذا النهى لايكون وجوده فى المستقبل متصورا شرعا اذ تصوره الشرعى لايكون الا بمشروعيته واذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعى لامحالة فيبطل الاختيار ويسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهى ابتلاء كالامر فان قيل انه منقوض بقوله تعالى ولاتنكحوا مانكح آباؤكم فان نكاح الاباء لايتصور وجوده ابدا لامتناعه بالنهى اجيب عنه بالنهى فيه بمعنى النفى مجازا فان قيل ان ادنى درجات المشروعية الصحة والاباحة وقد انتفت بالنهى فكيف يصح باصله قلنا النهى انما يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمة كالملك للبيع وسقوط القضاء للصلاة فنقول بصحته اصلا لاباباحته وقال الشافعى ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى القبح لعينه فيبطل المنهى عنه كما فى الافعال الحسية واستدل عليه بوجهين احدهما تلخيص ماذكره فخر الاسلام من ان النهى المطلق نوعان نهى عن الافعال الحسية ونهى عن الافعال الشرعية وكل من القسمين يقتضى القبح لعينه عند الشافعى لان العمل بحقيقة كل قسم واجب لامحالة اذ الحقيقة اصل فى كل باب والنهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى فى عينه الا بدليل فكذلك النهى فى صفة القبح وهذا لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال فى صفة القبح فى القبيح لعينه فمن قال انه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل حقيقة فى الوصف وهو عكس الحقيقة وقلب الوصف انتهى والمورد على ماذكره فخر الاسلام المنع بانا لانسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورة بقوله لامحالة باطلة فانه لوكان واجبا لانسد باب المجاز وذلك باطل وبانا لانسلم ان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له وما نحن فيه ليس كذلك لان ثبوت القبح ليس بطريق استعمال اللفظ فيه بل بطريق الاقتضاء على ان قياسه على الامر من قبيل اثبات اللغة بالقياس وهو باطل عدل المصنف الى ماذكره من التلخيص والاختصار لكنه يرد عليه ايضا انا سلمنا

(ان)

ان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه لكن قوله ان الكمال فى القبح لعينه ان اراد به انه كذلك فى الحسيات فسلم و الكلام ليس فيه وان اراد انه ليس كذلك فى الشرعيات او مطلقا فهو ممنوع بل الكمال فيه فى القبح لغيره ابقاء للنهى على حقيقته لانه لو كان قبيحا لعينه كما قال الشافعى لخرج النهى عن حقيقته وكان نسخا والثانى ان النهى يقتضى المعصية و المشروعية تقتضى الرضى لان المشروعية استعباد من الشارع لعباده بوضع طريق يوصل الى رضى الله تعالى فيتضادان واجاب عن الوجه الاول بما حاصله ان القياس على الامر قياس مع الفارق وعن الثانى بمنع التضاد بينهما مستندا لاختلاف جهة المشروعية والمعصية ثم ذكر الخلاف فى الثانية بقوله ويقتضى النهى الفساد فى الوصف لا البطلان خلافا له (قوله كمال المقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله يبطل المقتضى) على صيغة اسم الفاعل (قوله لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود) ذكره بيانا لما ذكره فى الجواب والاولى ان يذكره دليلا مستقلا على المذهب من انه يصح باصله ويفسد بوصفه كما ذكره القوم لانه لا يصلح الزاما للخصم اذ الخصم لا يسلم وجوب تصور وجود المنهى عنه وانما قال علماؤنا لما قال محمد فى كتاب الطلاق فى الرد على من قال اذا طلق الرجل امرأته حالة الحيض او فى طهر جامعها فيه لا يقع الطلاق ان النبى عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انهانا عما يتكون او عما لا يتكون والنهى عما لا يكون لغو اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمى لا تطر فيكون عما يتكون ثم اتفق علماء الحنفية على وجوب تصور وجود المنهى عنه واستدلوا به على المذهب توضيحه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهى بناء على اختيارهم فمن اطاعه نال ثوابه ومن عصاه استحق عقابه والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصور الوجود فى المستقبل بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيكون الاتيان والترك مضافا الى الاختياره ولو لا تصور وجود المنهى عنه ممكنا لكان عدم المنهى عنه لعدم امكانه فى نفسه لا لامتناع العبد عنه باختياره فلا يثاب عليه فيصير النهى نسخا والنهى خلافه لان النهى تصرف فى المخاطب بالمنع عن فعل المنهى عنه باختياره والنسخ تصرف فى الحكم المنسوخ برفع مشروعيته حتى لا يثاب على امتناعه عنه لعدم تعلقه باختياره كما فى التوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات فانه لا يثاب على امتناعه كما لا يثاب على امتناعه على شرب الخمر لعدم وجدانه اياه فكان بين النهى الحقيقى

(قلنا) فى الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) يعنى القبح (ههنا) اى فى النهى يبطل المقتضى) وهو النهى حيث لا يبقى النهى على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اى بخلاف كمال المقتضى (ثمة) اى فى الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهى طريقا الى النسخ فى بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفى ثمة والعبرة بالمعانى لا الصور

وبين القبيح لعينه منافاة كما بينه وبين النسخ فلا يكون احدهما هو الآخر فلابد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود فى المستقبل حتى لا يكون نسخا فاذا كان متصور الوجود يكون صحيحا باعتباره وهو المطلوب فان قيل ان بينه وبين النسخ والقبيح لعينه منافاة كيف وانه قد يكون طريقا الى النسخ نحو ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا تنكحوا المشركات وقد يجتمع مع القبيح لعينه كالنهى عن الزنا وشرب الخمر قلنا ان النهى فى الاول مجاز عن النفى وكلامنا فى حقيقة النهى وانما لا يمتنع اجتماع النهى والقبيح لعينه فى الافعال الحسية لان القبيح لعينه لا ينافى وجود الفعل الحسى حسا لامكان وجوده مع كونه قبيحا لعينه وانما يمتنع اجتماعه معه فى الافعال الشرعية وما ذكره من الزنا وشرب الخمر من الافعال الحسية فان قيل انهما قد يجتمعان فى الافعال الشرعية ايضا كالنهى عن بيع الملاقيح والمضامين قلنا هو مجاز عن النفى ايضا والحاصل ان النفى فى الافعال الحسية على حقيقته مع كون القبح فيها لعينه لامكان الاجتماع واما النهى عن الافعال الشرعية التى يكون القبح فيها لعينه ايضا فمجاز عن النفى لعدم امكان الاجتماع بخلاف النهى عن الافعال الشرعية التى يكون القبح فيها لغيره فانه على حقيقته لانه طلب الكف عن الفعل باختيار المكلف وذلك لا يكون الا فيما يمكن وجوده فى المستقبل ولا يمكن ذلك الا فيما قبح لغيره والنهى المطلق عن القرينة حملناه فى الشرعية على القبح لغيره عملا بحقيقته (قوله واعترض بان امكان الفعل الخ) حاصل ما ذكره الغزالى فى المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع فى الاوامر مستعملة فى المعانى الشرعيه دون اللغوية للعرف الطارئ بين اهل الشرع وما وجدنا ذلك العرف فى النواهى فبقى على معانيه اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم واعترض عليه ايضا صاحب القواطع بان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وتجويز الشرع فبالنهى امتنع الجواز فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بناء عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك مع النية فى النهار واما صيرورته عبادة فالى الشارع ففى يوم النحر لما زال اذن الشرع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد والحاصل ان الفعل الشرعى يجوز النهى عنه باعتبار وجوده الحسى لامكانه ولا يحتاج الى امكان وجوده الشرعى واجيب عنه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والامساك المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع

واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى فلا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهى فسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لابد من الدليل عليه

(النية)

النية في الليل فاذكره صاحب القواطع لايسمى حقيقة الصوم ورد بانه لاحقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب فالاولى في الجواب عنه ماذكره الشارح من ان النهي عن الفعل الشرعي لابدله من تصور وجود المنهي عنه شرعا حتى لايعد عبثا ولا يكفيه التصور باعتبار معناه اللغوي ولا باعتبار وجوده الحسي والعقلي فان قيل ان الحائض نهيت عن الصوم والصلاة مع ان وجودهما ممتنع شرعا ابدا اجيب بان النهي فيهما بمعنى النفي مجازا لكون قبحهما لعينه بالقرينة الدالة عليه كما في بيع الملاقيح والكلام في الامر المطلق عن القرينة وقد يجاب عنه بانا لانسلم ان وجودهما ممتنع شرعا وانما يمتنع ان لو كان المعنى الشرعي هو المعتبر شرعا وليس كذلك بل معناه مايسميه الشارع بذلك ولو كان المسمى باطلا وصلاة الحائض وصومها باطل مع وجود تسمية الشارع (قوله ويمكن ان يجاب عنه) فيه انه يشعر ضعف هذا الجواب والحال ان المراد ليس الا وجود التصور في المستقبل لا في الماضي لان الابتلاء بالنهي لايكون الا بامكان التصور في المستقبل (قوله كالاحرام والطلاق الفاسدين) فان المحرم لوجامع قبل الوقوف بعرفات او احرم مجامعا اهله يفسد احرامه وحجه ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيأ من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق في المحظور وهو الطلاق في الحيض (قوله والحلف على معصية) فانه اذا حلف على معصية يلزمه الحنث في يمينه ويكفر عنه وهو دليل على مشروعيته (قوله كبيع المضامين والملاقيح) فانه باطل بالاتفاق لعدم الركن وهو مبادلة مال بمال فكان النهي فيه مجازا عن النفي فكان نسخا وفي التوضيح ان النكاح بغير شهود مثل بيع المضامين والملاقيح في البطلان لانه منفي بقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود فيكون باطلا وفي النهاية المراد بالفاسد في باب النكاح هو الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع المنافي وانما يثبت الملك ضرورة تحقق المقاصد من حل الاستمتاع والتوالد والتناسل فلا حاجة الى عقد لايتضمن المقاصد ولا يثبت الملك وهو الفاسد لان ماثبت ضرورة يتقدر بقدرها فظهر منه ان كل نكاح ورد فيه التحريم كنكاح المحارم ونكاح المتعة والموقت وغيرها باطل وانما عبروا عن بعضها بالفاسد اشارة الى الفرق

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامور وجوب تصور الامثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا فاذا اختلف جهتاهما (فلا تضاد بينهما) لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) النهي عن الافعال الشرعية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (ماتفيده) القرينة ففصل المفاد بقوله (فقبحا) اى فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لعينه) اى عين المنهي عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف (كبيع المضامين) وهي ما في اصلاب الاباء (و) بيع (الملاقيح) وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم لامالية فيه فصار بيعه عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد (و) يقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهي عنه (الكراهة) منصوب ايضا على المفعولية (في المجاور)

بين المختلف فيه فى صحته وفساده وبين المتفق عليه على بطلانه فعبروا عن الخلافية بالفساد وعن الاتفاقية بالباطل وهل يترتب عليه احكام النكاح مع بطلانه قلت نعم يترتب عليه بعض احكامه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد كما فى التلويح ويعارض بما فى الاستروشنى ان نكاح المحارم قيل فاسد فتترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا تترتب عليه الاحكام فانه صريح فى الفرق بين الفاسد والباطل فى باب النكاح (قوله وهما جزء الصلاة) فيه انا لانسلم ان الحركة والسكون جزآن من الصلاة لانها عبارة عن اركان معلومة وافعال مخصوصة اعتبرها الشرع ولا شئ من تلك الاركان عين الحركة والسكون بل هما وصفان لازمان لها غير منفكين عنها فى وجودها الخارجى واشتمال الصلاة على الحركة والسكون ليس اشتمال الكل على الجزء بل اشتمال الموصوف على الصفة فعلى هذا لو كان الاعتراض بالوصف اللازم بناء على ان وصف الجزء وصف للكل لكان اولى (قوله واجيب بان المعتبر فى جزئية الصلاة) واجاب عنه القاآنى بان الصلاة فى الدار المغصوبة ليس مأمورا به من حيث انها صلاة فى الدار المغصوبة بل من حيث هى صلاة مطلقة وحينئذ كون جزء الصلاة المطلقة منهيا عنه ممنوع والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لكن لاتكون موجبة لنهى الصلاة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلاة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة والملزوم لايتحقق بدون اللازم واذا كانت الصلاة المطلقة غير منهى عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلاة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمأمور بها فيصح نظيره ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولاتدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب فى الدار المنهى عنها يقطع بطاعته من حيث انه خاط وبمعصيته من حيث انه دخل فيكون فعل الخياطة مأمورا به ومنهيا عنه من وجهين انتهى حاصله ان المأمور به هو الصلاة المطلقة والمنهى عنه هو المقيدة ولايلزم من قبح احدهما قبح الآخر فان قيل ذكر فى المختصر انه اذا امر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضربا ما فان المطلوب فرد ما من الافراد الممكنة لتلك الماهية لانفس الماهية المشتركة الكلية لان الغرض تحصيل المطلوب والمشتركة وان كانت هى المطلوبة ظاهرا لكنها مستحيلة الوجود فى الاعيان فوجب حمل الامر على طلب الجزئى المقيد وان كان ظاهرا فى المشترك لان القاطع لايعارض الظاهر فكيف يصح القول بكون الصلاة المطلقة مأمورا بها قلنا ان

(المطلوب)

اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لا وصفا لازما له (كالصلاة فى) الارض (المغصوبة) فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغى ان لاتصح كما قال احد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلاة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعدما كان فى حيز آخر والسكون شغل حيز واحد فى زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزآ الصلاة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلاة منهى عنه لانه كون فى الارض المغصوبة وهو منهى عنه فكان جزء هذه الصلاة منهيا عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبى امر بالجزء واجيب بان المعتبر فى جزئية الصلاة شغل ما ولا فساد فيه والا لتفسد كل صلاة بل الفساد فى تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه المكانى بل من حيث اتصافه بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله فى الصلاة فى الوقت المكروه لان نقصانه فى السببية ولا فى الصوم

المطلوب بالامر المطلق هو الكلى الطبيعى والماهية لابشرط شئ لكن لامن حيث كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ماهو رأى الاكثرين بل من حيث انه يوجد بشئ يصدق هو عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم والحاصل ان المطلوب هو الماهية من حيث هى لابقيد الكلية ولابقيد الجزئية وان كانت لاتنفك فى الوجود عن احدهما فان الاول مستحيل الوجود والثانى ليس بمدلول الامر المطلق واما الماهية لابشرط شئ فلا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود العينى ليست قيدا فيها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئى من حيث هو جزئى كما ذكره ابن الحاجب ولا المشترك المقيد بالكلية كما زعمه البعض فان قيل الكلية والجزئية متنافيتان فعدم اعتبار احدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا عدم اعتبار النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثانى (قوله لان نقصانه فى السببية) فيكون فوق النقصان فى المجاور ولذا كانت الصلاة فى الارض المغصوبة مكروهة والصلاة فى الاوقات المنهية ناقصة فرقا بينهما لان اتصال الوقت بالصلاة اشد من اتصال المكان بها على ماسيأتى تفصيله (قوله بالوجهين) اى بالسببية والمعارية ولذا كان الصوم فى الايام المنهية فاسد القوة اتصال الوقت اعنى تلك الايام بالصوم لاتصاله بالوجهين فان قيل اتصال الوقت بالصلاة ايضا بالوجهين اعنى السببية والظرفية فلم لم تفسد الصلاة فى الاوقات المنهية بل كانت ناقصة قلنا لااعتبار باتصال الظرفية لان الصلاة لا تمتد بامتداد الوقت ولاتقتصر باقتصاره بخلاف المعيارية فان الصوم يمتد بامتداد الوقت ويقتصر باقتصاره (قوله على الخلاف الاول) من ان النهى عن الافعال الشرعية هل يقتضى البطلان او الفساد (قوله فى الصورة المذكورة) اى ما تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره (قوله يوجب بطلان الاصل) اى عنده بناء على ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم (قوله ان يصح باصله) الاولى ان يقول ان يكون القبح لغيره لان كونه صحيحا باصله يتفرع على كون قبحه لغيره (قوله على ان القبح لعينه اوجزئه) الظاهر ان المراد بالقبح لعينه ههنا هو الاعم من القبح بجميع اجزائه وببعض اجزائه كما فسره فيما سبق فتكون المقابلة من قبيل مقابلة العام بالخاص ثم لابد ان يكون ذلك الجزء قبيحا لعينه والا فان كان قبيحا لجزئه ايضا ننقل الكلام الى ذلك فتتسلسل الاجزاء لامر واحد اتى به المكلف وان كان قبيحا لامر خارج عنه ننقل الكلام الى ذلك الخارج

لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى فى الصورة المذكورة التى تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره (الفساد فى الوصف) اى فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط (لا البطلان خلافا له) اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل فى المنهى عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل فى المنهى عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة فى البطلان

لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن هنا ضرورة يجرى المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لايصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد فهو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال موجود لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة

فان كان خارجا عن الكل ايضا لايكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ننقل الكلام الى قبحه ايضا ومن هنا ظهر ان الشئ يكون قبيحا بقبح جزء واحد من اجزائه مع ان الحسن لعينه لابد وان يكون حسنا بجميع اجزائه لان القبح عدمى فيكفى عدم جزء واحد فى عدم الكل بخلاف الحسن فانه وجودى فلابد ان يكون جميع اجزائه وجوديا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بأن لايكون من الشروط (قوله اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى) كما رجحه الشافعى فيكون هذا ردا على الشافعى (قوله يفسد الربا) قال المحقق فى شرح المختصر النهى عن الشئ قد يكون لعينه وقد يكون لصفته والاول يدل على فساد المنهى عنه شرعا لا لغة لانهم يستدلون على الفساد بالنهى فى ابواب الربا مثل لاتأكلوا الربا والانكحة مثل ولاتنكحوا المشركات والثانى يدل عليه شرعا لا لغة كالاول عند قوم وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف لا على فساد اصله مثل عقد الربا فانه فاسد لاشتماله على الزيادة انتهى ملخصا واعترض عليه بانه جعل الربا اولا مثالا لما قبح لعينه وثانيا لما قبح لغيره وهو الموافق لما صرح به القوم فانهم قالوا النهى قد يكون لعينه كما فى بيع المنابذة والملامسة وقد يكون لجزئه كما فى بيع الملاقيح والمضامين وقد يكون لما يلزمه الوصف كما فى الربا وقد يكون لمجاوره كما فى البيع وقت النداء واجاب عنه الابهرى بان الربا لغة هو الزيادة فان كان نقل فى الآية المذكورة الى العقد الموصوف بالزيادة لم يكن النهى عنه لعينه بل لغيره وان كان قد بقى على معناه الاصلى كان النهى لعينه فمراد المحقق بالربا فيما قبح لعينه هو ما كان على معناه اللغوى وفيما قبح لغيره معناه الشرعى ورد بان مراد المحقق بالآية هو الاستدلال على ان النهى يدل على الفساد شرعا لا لغة واجيب عنه ان حمل لفظ الربا على اللغوى لاينافى دلالة النهى على الفساد شرعا اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ان اراد بلفظ الربا معناه اللغوى كما يدل عليه قوله فانه فضل خال عن العوض فليس بمطابق لما نحن فيه اعنى انه قبيح للوصف فان الربا بهذا المعنى قبيح لعينه وان اراد به العقد بالربا فلا يناسب قوله المذكور وكذا لايناسب عطف قوله والبيع بالخمر لان المناسب حينئذ ان يقول يفسد البيع بالربا وبالخمر وبالشرط (قوله المشروط فى عقد المعاوضة) الظاهر انه صفة للفضل لا العوض كما دل عليه قوله فلما كان مشروطا فى العقد الخ فان الضمير فى كان راجع الى الفضل يعنى ان عقد الربا

فاسد لانه عقد معاوضة شرط فيه فضل خال عن العوض فيكون فاسدا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلعدم المبادلة فى ذلك الزائد فان قيل انه لما كان شرطا فى العقد ينبغى ان يكون العقد باطلا لما تقدم ان بطلان الشرط يدل على بطلان المشروط فاجاب عنه بقوله لكن الزائد فرع المزيد عليه كالوصف للموصوف فكان القبح للوصف اللازم لا للشرط والضمير فى قوله فلما كان وفى قوله ثم هو راجع الى الفضل لا الى العوض وقوله او يقال وجه آخر لكونه قبيحا للوصف (قوله ويفسد البيع بالخمر) اى جعله ثمنا لمال متقوم واما جعله مبيعا بان باعه بالدراهم فيبطل العقد لانه جعل المهان شرعا مقصودا فى البيع وفيه تعظيم ما حقره الشرع بخلاف بيع الخمر بعرض مقايضة فانه فاسد لان كل واحد من البدلين يصلح ثمنا فى المقايضة فيجعل الخمر ثمنا تصحيحا لتصرف العاقل (قوله كالربا) تنظير لا تمثيل (قوله فان الشرط امر زائد على اصل البيع) فكان كالوصف فلم يكن قبيحا لعينه مع كونه شرطا (قوله ويفسد صوم الايام المنهية) اعلم ان الصوم فيها مشروع عندنا باصله استحسانا وقال زفر والشافعى انه غير مشروع لهما ان الشرع عين هذا الزمان للاكل والشرب والبعال وليس تعيينه من حيث وجود الاكل والشرب والبعال لان وجود هذه الاشياء من خصائص هذه الايام فيكون من حيث وجوبها فى هذه الايام فلما وجبت هذه الاشياء فى هذه الايام شرعا لم يجز ضدها فيها وهو الصوم لعدم جواز اجتماع الضدين فى محل واحد لكن وجوب الضد ثابت فانتفى الآخر وانتفاء الجواز هو البطلان واذا بطل لا يصح نذره فيها لانه معصية ولا نذر فى معصية الله تعالى لقوله عليه السلام لا نذر فى معصية الله تعالى ولنا ان الصوم فى هذه الايام حسن مشروع باصله فان اصله ترك المفطرات الثلاثة فى وقته على نية القربة وذلك حسن مشروع لا محالة وهذا الصوم فى وقته فيكون حسنا مشروعا وهذه المقدمات ظاهرة سوى كونه فى وقته وبيان هذا ان الشرائع تقتضى الحكمة والحكمة فى الصوم حصول التقوى به لما فيه من معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع فتحمله على المواساة اليهم ولما فيه من اطفاء حرارة الشهوة وقهر النفس الامارة بالسوء لطاعة ربها ولا بد لتحصيل الصوم الذى شرع لهذه الحكمة من وقت معين لان الوصال متعذر لافضائه الى الهلاك وقد تعينت النهر لان الليالى اعدت للسكون والاستراحة والنهر للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤدى الى الجوع والعطش

(و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين (و) يفسد البيع (بالشرط) كالربا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلاثة والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا

وحامل على الاكل والشرب عادة لما فى الحركة من تحليل الغذاء الذى يستدعى البدل لبقاء الشخص فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وبالنظر الى تلك الحكمة لا تفاوت بين الايام المنهية وغيرها فكان الدليل الوارد فى جعل سائر الايام محلا للصوم وارادا بجعل هذه الايام محلا له ايضا فثبت ان اصله اعنى ترك المفطرات الثلاثة فى وقته قربة حسن لاقبح فيه وانما قبح بوصفه وهو الاعراض بالصوم عن ضيافة الله تعالى واجابة دعوته فى تلك الايام فان قيل لانسلم ان الاعراض عن ضيافة الله واجابة دعوته غير الصوم بل هو عينه لان فعل احد الضدين بعينه ترك لصاحبه عند عدم الواسطة بينهما كالحركة مع السكون فاذا كان عينه يكون القبح لعينه لا لغيره قلنا ان عين الصوم عبارة عن ترك المفطرات الثلاثة قربة فى وقته وهذا قد يتصور ان يكون قبل يوم العيد وفيه وبعده واما الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يكون الا فيها فلا يكون احدهما عين الآخر غايته ان الصوم فى تلك الايام يستلزم الاعراض عنها فيكون وصفا لازما له فان قيل فعلى هذا يكون المنهى عنه هو الاعراض لا الصوم وقد نهى النبى عليه السلام عن الصوم فى هذه الايام لا عن الاعراض قلنا ان النهى الوارد عن الصوم اما ان يكون عن الصوم اللغوى او الشرعى وليس كلامنا فى الاول والثانى اما ان يكون منهيا عنه لكونه صوما او لكونه امرا آخر لا سبيل الى الاول لانه من حيث انه صوم عبادة فلا ينهى عنها والثانى هو المطلوب اذا عرفت هذا فقوله فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاثة والاجابة ان اراد به ان الصوم فى تلك الايام عبارة عن مجموع التركين ترك المفطرات وترك الاجابة يلزم ان يكون الصوم فيها عبادة باعتبار احد جزئيه ومعصية باعتبار جزئه الآخر فيلزم ان يكون الصوم فيها قبيحا لعينه لان ما قبح جزئه قبح لعينه وان اراد به ان الصوم فى تلك الايام يصدق عليه كل من هذين التركين يلزم ان يكون كل منهما وصفا لازما للصوم وليس كذلك لان الصوم هو عين ترك المفطرات الثلاثة وان اراد ان الصوم فيها عبارة عن كل واحد من هذين التركين فهو مسلم فى الاول اعنى ترك المفطرات ممنوع فى الثانى اعنى ترك الاجابة لما ذكرنا انه غير الصوم والحاصل ان فى هذه المسئلة طريقين احدهما ما اختاره الجمهور كما ذكرناه من ان المأمور به اصل الصوم والمنهى عنه وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله والثانى ما اختاره ابو المعين فانه اعترض على الطريق الاول بان المنهى عنه هو الصوم وصرفه الى الغير عدول عن الحقيقة بلا دليل وبان الاعراض عن

(ضيافة)

واذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع فى المعصية وفى الزامه تقرير للمعصية (ولايصلح للقضاء) ايضا اى لاسقاط ما ثبت فى الذمة لان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لايلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة وانما المعصية فى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لافى ذكر اسمه وايجابه على نفسه اونقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلاة) فى الاوقات (المنهية) ناقصة ايضا لكنها (دونه) اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلاة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلاة ولذا فسد الصوم لا الصلاة

ضيافة الله هو عين الصوم واتخذ طريقا آخر حاصله ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عين الصوم ايضا بجهة اخرى والشئ الواحد يجوز ان يكون مشروعا وممنوعا بجهتين وكلام الشارح ههنا الى قوله فترك الاجابة انسب لطريق ابى المعين وقوله فترك الاجابة الى قوله لاباطلا انسب لطريق الجمهور فيلزمه تفريع احد الطريقين على الآخر (قوله واذا فسد) اى من جهة اضافته الى الاجابة اولوصفه (قوله فلا يلزم بالشروع) اى فى ظاهر الرواية لان الشروع فيه متصل بالمعصية فوجب قطعه وما وجب قطعه شرعا لايجب على القاطع شئ لانه بامر الشارع فصار مضافا اليه كمن اذن غيره باتلاف ماله فاتلفه فانه لايضمن وفى رواية عن ابى يوسف يلزمه القضاء بالشروع لان الشروع كالنذر وكالشروع فى الاوقات المكروهة (قوله وصحة النذر) هذا فى ظاهر الرواية والفتوى ان افطر وقضى فى يوم آخر يتخلص عن المعصية وثمرة الصحة انه لو صام فى تلك الايام لخرج عن عهدة النذر كما فى التقرير (قوله لانفصال المعصية عنه) بيان لارتفاع المانع يعنى لامانع فى طرف الصوم من صحة النذر المذكور لان المانع كون الصوم معصية وهى منفصلة عنه لكونه عبادة فى نفسه ومنه ظهر وجه ارجاع الضمير الى الصوم كما هو المذكور فى التلويح دون النذر كما ظن (قوله لافى ذكر اسمه وايجابه على نفسه) المناسب لارجاع الضمير الى الصوم ان يقول بدله لافى نفس الصوم (قوله اونقول الخ) جعله مقابلا للوجه الاول مع انه جعله فى التلويح حاصل الاول لما بينهما من الفرق وان كان اعتباريا ثم لايخفى عليك ان هذا سواء كان حاصل الاول اومقابلا له يقتضى ارجاع الضمير المذكور الى الصوم لاالى النذر تأمل (قوله ايضا) اى كما لايلزم بالشروع (قوله فى ظاهر الرواية) الصواب ان يقول فى رواية الحسن عن ابى حنيفة على ما فى شروح البزدوى والتلويح وان التفصيل المذكور رواية الحسن عنه قياسا على ما لو قالت المرأة لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم الحيض اويقول فى غير ظاهر الرواية وظنى ان لفظة غير ساقطة (قوله فى الاوقات المنهية) فان الصلاة فيها مشروعة باصلها اذلاقبح فى اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله ايضا لكونه كسائر الاوقات فى الصلاحية لظرفية العبادة لكنه فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان على ما جاء فى الاحاديث الصحاح واذا فسد بوصفه فسدت الصلاة الواقعة فيه كالصوم الواقع فى الايام المنهية لكن فسادها دون فساد الصوم وان كان

واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) فى تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها فى الوقت المباح (و) لكن الصلاة فى تلك الاوقات (لاتصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها فى نفسها والصلاة فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اى الصلاة الكائنة (فى) الارض (المغصوبة) فى النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان واذا كان الصلاة فى المغصوبة ادنى مما فى الاوقات المنهية (فتضمن) اى تلك الصلاة (به) اى بالشروع فى المغصوبة (وتصلح) ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت فى الصلاة داخل فى الامر بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا

فسادهما من جهة وقتهما لان تلبس الصوم بوقته اكثر من تلبس الصلاة بوقتها لان وقت الصوم معيار له ومأخوذ فى حده لانه امساك عن المفطرات فى وقته بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف لها فقط فصار تأثير نقصان الوقت فى الصوم اشد من تأثير نقصانه فى الصلاة حتى فسد الصوم دون الصلاة فان قيل لما كان وقت الصلاة ظرفا لها فقط ينبغى ان لا يؤثر فى النقصان كما لا يؤثر فى الفساد فان فساد الظرف ونقصانه لا يؤثر فى فساد المظروف ونقصانه كالصلاة فى الارض المغصوبة فانها لم تفسد ولم تنقص بفساد ظرفها وهو المكان اجيب بان اثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفا لها بل لانه سببها وفساد السبب يؤثر فى فساد المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا لازما كما فى الصوم اثر فى النقصان لا فى الفساد بخلاف ظرف المكان اذ لا سببية فيه اصلا بل ظرف محض فلا يؤثر اصلا بل يوجب الكراهة فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون الوقت سببا للنفل لان كلامنا فى النفل لا فى المكتوبة ولا فى القضاء والمنذورة المطلقة اذ لا مكتوبة فى هذه الاوقات والقضاء والمنذورات المطلقة لا تتأتى فى هذه الاوقات والنفل ليس بموقت ولا مأمور به حتى يكون الوقت سببا له اجيب عنه بوجهين احدهما ان ادراك كل وقت نعمة تستدعى شكرا وكان ينبغى الاشتغال بالشكر الا ان الله تعالى رخص بالايجاب فى البعض فاذا نذر او شرع فقد اتى بما هو العزيمة والثانى ان الوقت لما كان سببا للفرائض التحق النفل بها فعلى التقديرين جعل الوقت سببا للنفل ايضا (قوله يمكن زواله كما سبق) من انه يمكن ان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلى ولان المكان ليس سببا للصلاة فنقصانه لا يؤثر فيها تأثير نقصان الوقت (قوله ففواته لا يمنع الخ) اى فوات ما لم يدخل تحت الامر لا يمنع القضاء كالصلاة فى الارض المغصوبة فان المكان لا يدخل تحت الامر بالصلاة ففواته لا يمنع القضاء (قوله الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده الخ) اختلفوا فى الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده وليس الكلام فى هذين المفهومين لاختلافهما بالاضافة لان الامر مضاف الى الشئ والنهى الى الضد ولا فى اللفظين لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وانما النزاع فى ان الشئ المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهى عن ضد ذلك الشئ مثلا اذا قال تحرك فهل هو فى المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فذهب امام الحرمين ومن تبعه الى ان الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له اصلا وكذا النهى عن الشئ ليس امرا

(بضده)

بضده ولا مستلزما له بل حكم الضد مسكوت عنه وقال القاضي ابو بكر ومن تبعه ان الامر بالشئ نهى عن ضده وبالعكس وقال قوم ان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده وبالعكس وقال قوم النهى يستلزم الامر بضده لا العكس وقال بعضهم ان الامر ان كان امر ايجاب يكون نهيا عن ضده وان كان امر ندب لا وقال بعضهم واختاره في التنقيح ان ضد المأمور به امر ايجاب ان كان مفوتا للمقصود بالامر يكون الامر بالشئ مستلزما للنهى عن ضده وان لم يكن مفوتا له يستلزم كراهة ضده لا حرمته وكذلك في جانب النهى ايضا وهو المختار عند المصنف واستدل امام الحرمين بان الامر بالشئ لو كان نهيا عن ضده او مستلزما له لم يحصل الامر بدون تعقل ضده والكف عنه واللازم باطل لانا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن ضده والكف عنه والملزوم مثله واعترض عليه بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام اعنى ترك المأمور به لا الضد الجزئي الداخل تحت ذلك الامر العام والذى تذهل عنه هو الاضداد الجزئية واما الضد العام فتعقله حاصل لان المأمور لو كان على الفعل وملتبسا به وقت الامر لم يطلبه الآمر منه لانه طلب الحاصل وذا باطل فاذا كان كذلك فالآمر انما يطلب الفعل منه اذا علم انه ملتبس بضده لا بالفعل وذلك يستلزم تعقل ضده واجيب عنه بان الآمر انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس بالفعل وقت الطلب فيطلب منه ان يوجده في ثاني الحال كما يوجده في الحال ولو سلم ان الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه لكن الكف يجوز ان يكون امرا وضحا يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشئ من اضداد الفعل فلا يستلزم الامر بالشئ تعقل الضد والكف عنه واستدل القائلون بان الامر بالشئ نفس النهى عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل لانهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان معا كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن ولقائل ان يقول ان زمان التلفظ بالامر اعنى فاعتزلوا غير زمان التلفظ بالنهى عن ضده فلا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد فيكونان ضدين ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه كما في السواد مع الحلاوة فان السواد يجتمع مع ضد الحلاوة وخلافها اعنى الحموضة والرائحة فيلزم ان يجوز اجتماع الامر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانه يلزم الامر بالشئ

(تذنيب) شبه تعقيب الامر والنهى بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد او لا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر لكونه تتميما له ومتعلقا به وان اورده القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل له حكم في ضده او لا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال المصنف (الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده) اى ضد ذلك الشئ

والامر بضده وذلك امر بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين او الامر بالمتنافيين ان لم يكونا نقيضين وذلك تكليف بما لا يطاق فلا يكون الامر بالشئ والنهى عن ضده خلافين فاذا بطلت الاقسام باسرها ثبت انه نفس النهى عن ضده واجيب عنه بانهم ان ارادوا بقولهم الامر بالشئ طلب لترك ضده انه طلب الكف عن ضده نختار انهما خلافان ونمنع ماجعلوا للخلافين وهو اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف الآخر وخلافه لان الخلافين قد يكونان متلازمين كالعلة والمعلول المساوى لها فانه يستحيل اجتماع احدهما مع ضد الآخر لانه اجتماع الضدين لعدم انفكاك احدهما عن الآخر فكلما يصدق احدهما يصدق الآخر وان ارادوا به طلب فعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المأمور به كان النهى عن الضد عين الامر بالشئ فصار النزاع لفظيا فى تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفى تسمية طلبه نهيا عن ضده وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت واستدل القائلون بان الامر بالشئ امر ايجاب يستلزم النهى عن ضده بوجهين احدهما ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا يذم الا على فعل لان العدم غير مقدور وذلك الفعل ليس الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده وكلاهما ضد للمأمور به لان عدم المأمور به لا يحصل الا باحدهما والذم بايهما حصل يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه فيكون كل منهما منهيا عنه فكان امر الايجاب مستلزما للنهى عن ضده اجيب عنه بان هذا الدليل مبنى على ان الذم بالترك من معقول امر الايجاب لا بدليل خارجى وليس كذلك لان العلم بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجى لان امر الايجاب هو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالبال ولو سلم ذلك فلا نسلم انه لا ذم الا على فعل بل قد يذم على انه لم يفعل المأمور به ولو سلم ذلك ايضا لكن النهى طلب كف عن فعل لا طلب كف عن كف والا لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر لان الامر بالشئ يستلزم تصور النهى الذى هو طلب الكف عن الكف وهذا باطل قطعا لانا نجد فى انفسنا الامر بالشئ ولا نتصور شيئا من ذلك واذا لم يكن النهى طلب كف عن كف لم يكن الكف منهيا عنه وثانيهما ان الواجب وهو فعل المأمور به لا يتم الا بترك ضده وهو اما الكف عن ضد او نفى ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد او نفى الضد واجب وهو معنى النهى عنه واستدل القائلون بان الامر يستلزم النهى عن ضده دون العكس بوجوه منها ان النهى طلب نفى الفعل لا طلب الكف عنه الذى هو ضد الامر فلا يكون امرا بالضد

(ومنها)

ومنها ان النهى عن الزنا لو استلزم امرا بضده لزم ان تكون اللواطة مأمورا بها وكذا عكسه ووجه مااختاره المصنف ظاهر من بيانه (قوله او اضداد يفوته) فى شروح البزدوى جعلوا الايمان مماله ضد واحد وهو الكفر مثل الحركة والسكون ومثلوا لماله اضداد بالقيام بالنسبة الى الركوع والسجود والاضطجاع والاستلقاء وكان المصنف اعتبر تفصيل انواع الكفر وما ذكره شروح البزدوى بناء على مانقل عن ابى منصور الماتريدى من انه لافرق بين الامر والنهى فى ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهى عن الشئ امر بضده وهو تركه غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالتحرك يكون تركه بالسكون والايمان بالكفر وبالعكس وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء (قوله وسواء قصد بالامر الخ) قال البزدوى اختلف العلماء فى ان الامر بالشئ هل له حكم فى ضده اذا لم يقصد ضده بنهى وقال فى الكشف والتقرير قوله اذا لم يقصد ضده بنهى احتراز عما اذا قصد بالنهى مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن فان الضد فى مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف انتهى فظهر منه ان فى قول الشارح نظرا من وجهين احدهما ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء ليس مما قصد بالامر تحريم ضد المأمور بل مما قصد تحريمه بالنهى والثانى انه ليس من محل الخلاف فى شئ بل هو متفق على حرمة ضد المأمور به بتصريح النهى عنه ومنه يظهر البحث فى قوله كالافطار للكف الدائم من ان حرمة الافطار بلا عذر مما قصد بالنهى الصريح عنه فيكون متفقا عليه فيخرج من محل النزاع ايضا (قوله من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل) ومن قوله تعالى ايضا فمن شهد منكم الشهر فليصمه (قوله ثم ارفع رأسك) اى من السجدة الثانية للركعة الاولى (قوله القيام المأمور به) اى للركعة الثانية (قوله فتكره الصلاة) اى اذا لم يفوت القيام المأمور به تكره لو قعد بعد السجدة الثانية قعودا خفيفا كما هو مذهب الشافعى فقام (قوله يستلزم وجوب ضده) بالاتفاق ان كان الضد واحدا وان كان متعددا فقال بعضهم يستلزم وجوب جميع الاضداد وقال بعضهم يستلزم وجوب واحد من تلك الاضداد بلا تعيين (قوله يقتضى وجوب الكف عن التزوج) وهو ضد المنهى عنه لان المنهى عنه فى قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح هو العزم على النكاح وضده هو عدم العزم عليه والكف عن التزوج يستلزم ذلك العدم فيكون ضد المنهى عنه (قوله لان عدم الكف

(ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما فى قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض او لا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل (والا) اى وان لم يفوته (فالكراهة) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فى قوله عليه الصلاة والسلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلاة لو قعد فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب (والنهى عنه) اى عن الشئ (يستلزم وجوب ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود به) اى بالنهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم (والا) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى (فيحتمل) ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط

عن التزوج) يعنى التزوج منهى عنه والكف عنه ضده والعدم المضاف الى الكف عدم الضد (قوله وعدم اللواطة التى هى ضده) فان قيل كيف تكون اللواطة ضد الزنا وهما مفهومان وجوديان قلنا الزنا هو الوطئ فى قبل حرام واللواطة ليس كذلك فتكون ضده (قوله فيلزم مايلزم) من كون اللواطة سنة مؤكدة وهذا ممالم يقل به احد من الامم (قوله الذى هو ضد الزنا) صفة للقربان المذكور يرد عليه مامر فى قوله التى هى ضده والدفع مثل دفعه (قوله والمختار انهما قسمان منه) قالوا اللفظ الموضوع لمعنى ان يكون وضعه لكثيرا ولواحد والاول امان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فامان يكون الكثير محصورا فى عدد معين او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثانى وهو مايكون وضعه لواحد شخصى او نوعى او جنسى من اقسام الخاص فظهر ان المطلق والمقيد من اقسام الخاص لان المطلق ماوضع للواحد النوعى والمقيد للواحد الشخصى بتشخص القيد (قوله وهو الشايع فى جنسه) اعلم انهم اختلفوا فى تعريف المطلق والمقيد قيل المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة وقيل المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هى والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من قيودها وقيل المطلق هو الدال على الذات مع عدم القيد والمقيد هو الدال على الذات مع وجود القيد فعلى هذا يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقالوا المراد بالذات والحقيقة فى التعريف الاول والثانى هى الماهية لابشرط شئ وهى الكلى الطبيعى فلا يكون عاما لان العموم لابد له من الافراد ولا تعرض فى الكلى الطبيعى للافراد اصلا واعترض عليه بوجهين احدهما المراد بالمطلق هو الفرد لا على التعيين لا الماهية المطلقة للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد ماهية الرقبة غير مقيد بشئ من العوارض والثانى ان الدال على الماهية المطلقة اى لابشرط شئ هو الموضوع فى القضية الطبيعية والمطلق هو الموضوع فى القضية المهملة وموضوعاهما متغايران اذ المهملة تصلح لان تصدق كلية جزئية دون الطبيعية واجيب عن الاول ان التكليف بالقصد الاولى انما يقع بالماهية المطلقة لان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج والفرد الخارجى انما يكون مقصودا بالتكليف بالتبعية

(لاشتماله)

لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيأ من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم مايلزم وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) اختلف فى كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشائع فى جنسه) بمعنى انه حصة من الحقيقة محتمله لحصص كثيرة

لاشتماله على ما كلف به وعن الثانى لانسلم ان المهملة تصدق كلية لانه ان ارادبها ماذكره بعض المتأخرين من انها تستلزم الجزئية والحكم فيها على الفرد فلا تصدق الا جزئية وان ارادبها ماذكره بعض المحققين من ان الحكم فى المهملة على الطبيعة مطلقا سواء كان باعتبار وجودها فى الذهن مع قطع النظر عن الفرد اوباعتبار وجودها فى ضمن الفرد فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية اى وجودها فى الذهن فتجامع المهملة مع الطبيعية التى الحكم فيها على الطبيعة المأخوذة بالوحدة الذهنية فقط فحينئذ تكون المهملة اعم من الجزئية والطبيعية وعلى التقديرين لاتصدق كلية بل قد تجامع الجزئية وقد تجامع الطبيعية فيجوز ان يكون المراد بالمطلق الذى وقع موضوعا فى القضية المهملة ما يجامع الطبيعية والمختار عند المصنف ان المطلق هو الشائع فى جنسه والمقيد هو الخارج عن الشيوع بوجه وفسر الشيوع فى الجنس بكون ذلك المدلول حصة من الحقيقة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت تلك الحصة فان مدلول رقبة حصة من حقيقة الانسان محتملة للصدق على حصص كثيرة تحتها وقال التفتازانى فى حاشية شرح المختصر انما فسر الشيوع ههنا بكونه حصة دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهوم وقال الابهرى انما فسره بالحصة دفعا لما يتوهم من كون المراد الماهية من حيث هى لان الماهية من حيث هى موضوع للقضية الطبيعية والمطلق موضوع للمهملة فلا يتحدان قلت ضعف كل منهما يظهر مما ذكرناه من الجوابين على ان كونه حصة لاينافى كون المراد به الماهية من حيث هى كما فى عبارة القوم لجواز ان تكون الحصة كذلك فان الحصة هى النوع بالنسبة الى ما تحتها (قوله فخرج به اقسام المعارف) اذ لا شيوع فيها اصلا لعدم احتمال صدقها على كثيرين لتعينها شخصا كالاعلام واسماء الاشارات او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل وحرف النفى صار للاستغراق وانه ينافى الشيوع كذا فى شرح المختصر وفيه رد على الآمدى حيث قال ان المطلق هو النكرة فى سياق الاثبات وعلى الشيخ اكمل الدين حيث قال فى شرح المختصر ان المحلى بلام الحقيقة لايخرج عن تعريف المطلق بقيد الشيوع قلت فعلى هذا لاحاجة الى ذكر قوله بلاشمول

فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اى ملتبسا بانتفاء مايدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولاتعيين) اى ملتبسا ايضا بانتفاء مايدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد

لاخراج العام لخروجه بلفظ شائع فى جنسه بل لعدم دخوله فى التعريف وكذا لاحاجة الى ذكر قوله ولاتعين لاخراج المقيد اذ لاشيوع فى نفسه (قوله وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور) وقيل المقيد مادل على معنى غير شائع فى نفسه وهذا التعريف يتناول مادل على معين فيدخل فيه المعارف كلها ومادل على شائع لكن لافى جنسه فيدخل فيه العام ولايتناول نحو رقبة مؤمنة لانه دال على شائع فى نفسه لانه شايع للرقبات المؤمنات وقال التفتازانى اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات على ماهو مقتضى التعريف الثانى ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو ما اخرج عن الشيوع بوجه ولذا اختاره المصنف (قوله اذا ورد البيان الحكم الخ) تحريره ان المطلق والمقيد امان يرادا فى الحكم او غيره والثانى على قسمين احدهما فى السبب والآخر فى الشرط والاول على اربعة اقسام لانه لايخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما وامافى حادثة او فى حادثتين فصار جملة الاقسام ستة وان لاحظت كون كل من هذه الستة فى الاثبات والنفى يصير اثنى عشر مثال ورودهما فى السبب مثبتين قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ومثالهما فى الشرط قوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابشهود ولانكاح الابولى وشاهدى عدل ومثال اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات فى الاثبات وفى النفى نحو لاتعتق مدبرا لاتعتق مدبرا كافرا ومثال تعددهما تقييد الصوم بالتتابع وفى كفارة القتل واطلاق الاطعام فى كفارة الظهار ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة قوله تعالى فتحرير رقبة فى كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة فى كفارة القتل ومثال عكسه قوله تعالى فى كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الصوم مقيد بكونه قبل التماس واطعامه مطلق اتفقوا على وجوب الحمل فى الثالث مطلقا فى الاثبات والنفى الا ان فخر الاسلام اختار فى الاثبات عدم الحمل مخالفا للجمهور وصوبه فى التقرير فليراجع وعلى عدمه فى الرابع والسادس لعدم المنافاة فى الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية فى الرابع الحمل والمشهور خلاف الحمل واختلفوا فى الاول والخامس فقال بعضهم الحمل واجب فى الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وقال اكثرهم وهو المختار لاحمل فيه واتفق اصحابنا

(فى الخامس)

(و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهما) اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده واعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف الحكم فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا

وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعني المطلق (على الثاني) يعني المقيد (عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام) وان اتحد فامان تختلف الحادثة او تتحد

في الخامس على الحمل وكذا اصحاب الشافعي لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب الحذف الذي سبق الى الفهم وقال بعضهم بقياس مستجمع شرائطه وهو الصحيح عندهم والشارح لم يذكر القسم الثاني اعني ما في الشرط فان قيل اشار اليه بقوله في السبب ونحوه قلنا ممنوع لان الحمل فيما دخلا على الشرط واجب بالاتفاق وفيما دخلا على السبب لا يجب عندنا فلا يصح ادراج احدهما في الآخر فحينئذ يكون المراد بقوله ونحوه هو العلة لانها مثل السبب في وجوب الحمل لا الشرط (قوله نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) قلت والذي ظهر من كلام المحقق في شرح المختصر ان حمل المطلق على المقيد في صورة اختلاف الحكم ليس الا فيما يستلزم احدهما تقييد الآخر بالواسطة حيث قال القسم الاول ان يختلف حكمهما نحو اكس يتيما واطعم يتيما عالما فههنا لا يحمل احدهما على الآخر بوجه اتفاقا سواء مأمورين او منهيين او مختلفين واتحد موجبهما اي الحادثة او اختلف اللهم الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتاق على الملك انتهى وكذا الظاهر من التنقيح حيث قال فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يقيد بالمؤمنة فجعل نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة من قبيل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة في اختلاف الحكم واستلزام احدهما تقييد الآخر ليس على ما ينبغي وايضا ان المراد بالحكم ههنا هو الاعتاق وهو متحد في المطلق والمقيد وانما يختلف بالايجاب والسلب وليس المراد باختلاف الحكم هو الاختلاف بالايجاب والسلب على ما يدل عليه كلام المحقق وان الظهار والملك حكمين مختلفين فالاولى ان يجعل نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة من قبيل ما اتحد فيه الحكم والحادثة والمطلق والمقيد دخلا على الحكم كما في بعض الحواشي فان قيل كيف يصح جعله من هذا القبيل وقد قال في التوضيح انه صار كقول لا تعتق عني رقبة ثم هنا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة الخ قلت هذا لا يدل على كونه من قبيل ما اختلف فيه الحكم لجواز ان يكون من قبيل ما اتحد فيه الحكم والحادثة مع دخول المطلق المقيد على الحكم وفيه يحمل على المقيد بالاتفاق (قوله يستلزم نفي اعتاقها) ضرورة ان ايجاب الاعتاق بقوله

اعتق عنى رقبة يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كأنه قال لاتعتق عنى رقبة كافرة وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لايستقيم فيماذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق قيد بالمؤمنة اجيب عنه بانه لاخفاء فى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد لكن الكلام فى انه ان كان ذلك القيد ايجابا فيقيد بالايجاب وان نفيا فبالنفى فههنا قيد الكافرة منفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة (قوله ككفارة اليمين والقتل) فان الرقبة مقيدة فى كفارة القتل بصفة الايمان وفى كفارة اليمين وغيرها مطلقة (قوله خلافا للشافعى) فانه قال يحمل المطلق على المقيد هنا واختلف اصحابه قال بعضهم انه يحمل عليه بقياس صحيح وقال بعضهم يحمل بموجب اللغة اقتضى القياس اولا واستدل من حمله بالقياس بان قيد الايمان فى كفارة القتل زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط والتعليق بالشرط يوجب النفى عند عدمه فى المنصوص كما يوجب الوجود عند وجوده فقيد الايمان يوجب النفى عند عدمه فى المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا فى غيره من الكفارات لانها جنس واحد فلا بد ان تقيد الرقبة بالايمان فى سائر الكفارات ايضا واعترض عليه بان الصوم فى كفارة القتل مقيد بزيادة اطلقت عنها كفارة اليمين فلم يحمل على كفارة القتل فى تلك الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك كفارة اليمين شرع فيها الطعام دون كفارة القتل فلم يحمل على كفارة اليمين فى جواز الطعام مع اتحاد الجنس وكذلك اعداد الركعات نقصت فى بعض الصلوات عن بعض ولم يلحق البعض بالبعض فى الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك وظائف الطهارات زادت بعضها على بعض كسنية التثليث والمضمضة والاستنشاق فى الوضوء دون التيمم وكذلك اركانها فان غسل الاعضاء الاربعة وظيفة الوضوء وغسل جميع البدن وظيفة الغسل ولم يلحق احدهما بالآخر فى الزيادة مع اتحاد الجنس فلو كان اتحاد الجنس علة الالحاق لالتحق بعض هذه الاشياء ببعض واللازم باطل وكذا الملزوم واجاب عنه فخر الاسلام بان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وكل ما كان كذلك لايوجب النفى عند عدمه اما الصغرى فلان اسم الشهور وثلاثة ايام واسم ركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام واما الكبرى فلأن التنصيص باسم العلم انما يوجب الوجود عند الوجود لاالعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم

(فى المنصوص)

فى المنصوص عليه لايمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال ثم اجاب عن استدلالهم بانا لانسلم ان القيد وصف بمعنى الشرط لان الشرط نوعان شرط صريحا وشرط دلالة والاول مايدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة ان اتزوجها فهى طالق وان تزوجت امرأة فهى طالق والثانى مايدخل على المنكر فقط نحو المرأة التى اتزوجها فهى طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط لايكون الا دلالة وحينئذ يجب ان يكون معروفا حتى يتعين المحلوف عليه وهو المقيد بتعيينه والقيد قد لايكون معروفا نحو قوله تعالى من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلايكون القيد معرفا له لاستحالة تعريف المعرف فلابد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان ههنا بمعنى الشرط ولو سلم ذلك فلانسلم ان الشرط يوجب النفى عند العدم بل الحكم الشرعى انما ثبت بالشرع ابتداء لانه امر وجودى لاعدم شئ يتحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع فالرقبة الكافرة لم تجزئ فى كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كالم يجزئ ذبح الشاة فيها واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لايمكن تعديته الى غيره ولو سلم ذلك ايضا ولكن لانسلم استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفى فى غير المنصوص عليه قياسا الا اذا ثبتت المماثلة بينهما فى المعنى المناط والمفارقة بينهما ثابتة فى السبب والحكم صورة ومعنى امافى السبب فلان القتل غير الظهار واليمين صورة واما معنى فلان القتل اعظم الكبائر فلايكون فى معنى الجناية كالظهار واليمين واما فى الحكم فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم بفواته الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام فكل منها مفارق لحكم القتل صورة واما معنى فلان فى هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام مدخلا فى الظهار عند العجز والتخيير ثابت فى اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز وليس هذا النوع من التيسير فى القتل واذا كان كذلك لم يجز قياس ماخفف فيه على ماغلظ لاثبات التغليظ ولو احتمل القياس لكان اليد لنا ايضا لان التحرير فى اليمين نوع من كفارة اليمين فيجب ان يكون اخذ من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل فان قيل انا لااعدى العدم بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو الايمان ثم النفى يثبت به ضمنا فى هذا المحل كما ثبت فى المنصوص عليه ضمنا قلنا بعد تسليم

فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى

وان اتحدت فاماان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه او الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الآخر

صحة تعدية هذا القيد الى محل النزاع لايمنع صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز فى المنصوص عليه اعنى كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز لما تقرر ان القيد انما يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفى اصلا بل لعدم الشرعية فيه وفى محل النزاع الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فصار الجواز ثابتا والحاصل ان فى المنصوص عليه ليس الانص مقيد فثبت موجبه وبقى ماوراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا فثبت موجب كل واحد منهما ليجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالمقيد كما فى الكشف لايقال نحن لانعدى نفس القيد ايضا بل نعدى وجوب القيد فاذا وجب قيد الايمان فيما نحن فيه ثبت عدم جواز الكافرة. لانا نقول الاان هذه التعدية فاسدة لمافيها من ابطال النص المطلق ابتداء لان المطلق دل على اجزاء الكافرة ولايجوز ابطاله بالقياس فان قيل قيد تم الرقبة بالسلامة فقد ابطلتم حكم المطلق بالقياس قلنا المطلق ينصرف الى الكامل ولايتناول ما كان ناقصا كلفظ الماء اذاذكر مطلقا لايتناول ماء الورد بل ينصرف الى الماء المطلق الكامل فلايكون حمل اللفظ على الكامل ابطالا للمطلق بل حمل اللفظ على الكامل فى معناه واستدل من حمل بموجب اللغة بان اهل اللغة يتركون التقييد فى موضع اكتفاء بذكره فى موضع آخر كما فى قوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات اى والحافظات لها وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة فى وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان فى كفارة القتل لزم فى الظهار كأن القيد متصل به ايضا والجواب عنه ان الاصل فى كل كلام حمله على ظاهره الاان يمنع مانع فلا يترك ظاهر المطلق الى التقييد بلا ضرورة بمجرد الظن كما لايجوز صرف المقيد الى المطلق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى فى احدهما الاطلاق وفى الآخر التقييد واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة قلنا الاانه فى انتفاء الاختلاف لافى دلالة عباراته على المعانى (قوله فى السبب ونحوه او فى الحكم) فان قيل ان مورد القسمة ههنا هو المطلق والمقيد اذا دخلا على السبب لاعلى الحكم كما تقدم فقوله فى السبب فاسد وفى الحكم لغو قلنا ان مورد القسمة ههنا ليس ماذكر ماورد من المطلق والمقيد فى الحكم او فى غيره سببا او شرطا [illegible] لم يذكر الشرط واللام فى قوله السابق لبيان الحكم ليس صلة الورود بل للغرض (قوله فان كان الاول فلا حمل) نحو أدوا عن كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان المطلق والمقيد دخلا فى السبب وهو الرأس والحكم وهو وجوب

(صدقة)

وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق

صدقة الفطر متحد وكذا الحادثة متحدة وهى صدقة الفطر فلا يحمل على المقيد عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما لعدم التنافى بين الاسباب فيجوز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا آخر (قوله وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد) ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد والمختار هو الاول كان الكشف واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا ايضا لانه نوع من المجاز مثل التقييد والتخصيص ليس بنسخ بالاتفاق والثانى انه لو كان نسخا لكان تأخر المطلق نسخا ايضا للمقيد لان التنافى انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به واجيب عن الاول بان فى التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا من قبل فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض الحكم لا اثبات حكم شرعى حتى يكون نسخا وعن الثانى بان فى التقييد المتأخر عن الاطلاق اثبات حكم لم يكن ثابتا من قبل فيكون نسخا بخلاف الاطلاق المتأخر عن التقييد فانه لا يثبت حكما لم يكن من قبل فلا يكن نسخا واستدل من قال بالنسخ بان تأخر المقيد لو كان بيانا للمطلق لا نسخا له لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون المطلق مجازا فى المقيد والمجاز فرع الدلالة ولا دلالة للمطلق على المقيد الخاص اجيب عنه بان هذا يلزمهم فيما اذا تقدم على المطلق فانهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالته عليه مجازا تأمل (قوله بالاتفاق) فان قيل ان الشافعى لم يحمل المطلق على المقيد فى المثال الذى ذكره حيث جوز صوم كفارة اليمين بلا تتابع لعدم تواتر قراءة ابن مسعود فكيف يصح دعوى الاتفاق ثم التمثيل بذلك المثال اجيب بان المراد بالاتفاق هيهنا هو الاتفاق على حمل المطلق على المقيد اذا كان كل منهما مما يجب العمل به كما فى حديث الاعرابى فى كفارة الصوم صم شهرين فى رواية وشهرين متتابعين فى رواية اخرى فان العمل واجب لكل من هاتين الروايتين فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بخلاف قراءة ابن مسعود فان القراءة المشهورة لا يجب العمل بها عند الشافعى فالمثال المتفق عليه هو الحديث المذكور فان قيل ان حمل المطلق على المقيد واجب وان وردا فى حادثتين كما فى رقبة كفارة القتل وسائر الكفارة فالشافعى وان لم يحمل الاطلاق فى كفارة اليمين على المقيد فى هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود لكونها غير متواترة فلم يحمل على المقيد فى حادثة [illegible] وهو كفارة القتل والظهار فان الصوم فيهما متتابع [illegible] اذا كان التقييد نوعا واحدا

اما اذا كان نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان الصوم فى كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وفى الحج التمتع مقيد بالتفريق فكانا نوعين ثم المراد بالاتفاق ههنا اتفاق غير فخر الاسلام من اصحابنا لانه ذهب الى عدم الحمل فى هذه الصورة ايضا حيث قال وعندنا لايحمل المطلق على المقيد ابدا وقال الشيخ اكمل الدين فى شرحه الظاهر من قوله ابدا عدم حمل المطلق على المقيد ولو كانا فى حكم واحد فى حادثة واحدة وهذا مع كونه على خلاف ماذهب اليه الجمهور فانهم اتفقوا على ان الحمل فى هذه الصورة هو الصواب انتهى ثم بين وجه كونه صوابا فليراجع (قوله كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام الخ) وفى تمثيله بهذا المثال مع انه ليس مما اتفق عليه كما عرفت اشارة الى الجواب عما يقال من طرف الشافعى انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد فى حادثة اخرى وهى كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى صوم كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار ووجهه انا انما حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة اى كفارة اليمين وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه لكونها مشهورة يعمل بها زيادة على الكتاب عندنا لا على مقيد وارد فى حادثة اخرى كما زعمتم (قوله والمقيد يوجب عدم اجزائه) اعترض عليه بانه ان اريد بكون المقيد موجبا لعدم اجزاء مالا يوجد فيه القيد كونه دالا على عدم اجزاء ذلك كما هو الظاهر فهو قول بمفهوم الخلاف وهو مذهب الشافعى وان اريد اعم منه ومن كونه ساكتا عن اجزاء مالا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزاؤه باقيا على العدم الاصلى فلا ينافيه اجزاؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء مايوجد فيه القيد يوجب ايضا اجزاء مالا يوجد فيه فحينئذ لاضرورة فى حمل المطلق على المقيد فى صورة اتحاد الحكم والحادثة ايضا الا على مذهب الشافعى واجيب بأن المقيد يدل على عدم اجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لابدلالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم الخلاف بل بواسطة ايجاب القيد عقلا (قوله وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا) يعنى ان المطلق انما يحمل على المقيد فى صورة اتحاد الحكم والحادثة وكانا فى الحكم اذا كان الحكم مثبتاً واما اذا كان منفيا نحو لاتعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة فلا حمل لامكان العمل بهما بالجمع بان لايعتق اصلا فلا بد من تقييد الحكم بكونه مثبتا لكنه تركه لان النكرة فى سياق النفى من قبيل العام المصطلح مع الخاص لامن قبيل المطلق مع المقيد فلا حاجة الى التقييد به وكذا المعرفة الواقعة فى سياق النفى ليست بمطلق ولقائل ان يقول ان هذا يرد ايضا على المثال السابق اعنى أدوا عن كل حر

كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأموربه والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وهذا معنى قوله (ولايحمل) الاول على الثانى (عند اتحاده) اى الحكم (الا اذا اتحدت الحادثة وكانا) اى الاطلاق والتقييد (فى الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة فى سياق النفى عام لامطلق والمعرفة ليست بمطلق (قال الشافعى يحمل المطلق على المقيد (فى اتحاده) اى فى صورة اتحاد الحكم (مطلقا) اى سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا فى السبب اوفى الحكم

(لان النـاطق) بالقيد الذى هو المقيد (اولى من الساكت) عند القيد الذى هو المطلق (قلنا) فى جوابه (ذلك) اى الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا تعارض الا فى اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى الحكـم دون السبب لامكان العمل بهما فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتـاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتـاق رقبـة كيف كانت لم يكـن الكلامان متعـارضين ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع فى العام فقـال (واما العام فلفظ) احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضـا يتصف به باعتبـار وجوده فى محـال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعمـوم حقيقـة اذا شمـل الامكنة البلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس والتثنية

وعبدوا أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين وذلك لان النكرة المصدرة بكل عام لا مطلق (قوله الذى) صفة الناطق وقوله الذى هو المطلق صفة السـاكت (قوله قلنا فى جوابه) حاصله القول بموجب دليله (قوله لامكان العمل بهمـا) اى بالاطلاق والتقييد (قوله لان الصحيح ان العموم الخ) اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضه للمعـانى ففيه ثلاثة اقوال الاول انه لا يكون من عوارضها لا حقيقة ولا مجازا الثانى من عوارضها مجازا لا حقيقة الثالث عكس هذا واختاره ابن الحاجب واستدل عليه بان العموم فى اللغة شمول امر لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعانى ايضـا فكان حقيقة فيها كما فى الالفاظ كعموم المطر والخصب والقحط تبلاد ولذلك قيل عم المطر والخصب والقحط وكذا المعنى الكلى يعرض له العموم حقيقة لشموله الجزئيات ولذا فسر المنطقيون العام بما فسروا به الكلى اعنى ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فان قيل العموم الذى يعرض للمعانى ليس هو المتنازع فيه اعنى شمول امر واحد لافراد كثيرة كشمول الرجال وعموم المطر والخصب ليس كذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد فى محاله فكان وصف المطر والخصب بالعموم مجازا اجيب عنه بان العموم بحسب اللغة ليس بمشروط بشمول امر واحد لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة مشروط بشمول امر لمتعدد سواء كان المتعدد الافراد اولا وهذا المعنى من عوارض المعانى مطلقا ولو سلم ان عموم المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت باعتبار امر واحد شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين وكذلك عموم الامر والنهى فانه امر واحد وهو الطلب الشـامل لكل طلب وكذلك المعنى الكلى فان عمومه باعتبار امر واحد شامل لافراده كمفهوم الانسان ولقائل ان يقول الكلام فى العام المصطلح وله عموم يناسبه والاستدلال بالعموم اللغوى لا يفيد ولو سلم ذلك لكن فيه اثبات كونه حقيقة فى المعانى بالقياس على الالفاظ والحقيقة لا تثبت بالقياس واما عموم المطر والقحط والخصب والمعنى الكلى فانه باعتبار تعدد المحال فكان مجازا وكذا عموم الصوت باعتبار المحال لا محالة اذ ثمه اصوات وانما هى شئ واحد يصل الى سماع السامعين وكذلك الامر والنهى ولهذا اختار الشـارح ان العموم من عوارض اللفظ حقيقة (قوله فلفظ يستغرق مسميـات) اختلفوا فى تعريفات العـام عرفه ابو الحسين البصرى باللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض عليه بوجوه منها يلزمه دخول المشترك بالنسبة

الى معانيه وليس بعام بالنسبة اليها ومنها يلزمه خروج المشترك عنه بالنسبة الى افراد معنى واحد من معانيه كالعين بالنسبة الى افراد الباصرة مع انه عام بالنسبة اليها ومنها يلزمه دخول اللفظ الذى له معنى حقيقى ومجازى صالح لكل منهما مع انه ليس بعام ومنها يلزمه دخول نحو عشرة ومائة ومنها دخول نحو ضرب زيد عمرا لانه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له من الحدث وفاعلية زيد ومفعولية عمرو ومنها دخول النكرة المثبتة وليس بعام اجيب عن الاول بانا لانسلم ان المشترك مستغرق لمعانيه المتعددة بل محتمل لها لان معنى الاستغراق هو الشمول دفعة بوضع واحد لابدلا وشمول المشترك انما هو بدلا لادفعة وعن الثانى بانا لانسلم ان المشترك لايستغرق جميع افراد ذات المعنى الواحد دفعة فى اطلاق واحد بل هو مستغرق لها دفعة وعن الثالث لانسلم ان اللفظ يستغرق لما يصلح له من المعنى الحقيقى والمجازى بل يشتمله بدلا وعن الرابع لانسلم ان العشرة مثلا يستغرق لما يصلح له من افراد العشرة بل يتناولها تناول الكل لاجزائه لا الكلى لجزئياته ولهذا لايصدق على كل من تلك الآحاد عشرة وكذا الجواب عن الخامس والجواب عن السادس ان النكرة المثبتة انما تتناول لما يصلح بدلا لادفعة وعرفه الغزالى بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واعترض عليه بانه ليس بجامع ولامانع اما الاول فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشئ وايضا الموصولات مع صلاتها من العام وليس بلفظ واحد واما الثانى فلان كل مثنى يدخل فى الحد مع انه ليس بعام وايضا كل جمع معرف كالرجال او منكر كرجال يدخل فيه وليس بعام واجيب عن الاول بان المعدوم والمستحيل شئ لغة وان لم يكن شيئا عن اصطلاح المتكلمين والحكماء وعن الثانى بان الموصولات هى التى ثبت لها العموم والصلات مبينة لابهامها وعن الثالث بان المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لاتناول دلالة دفعة فلا استغراق الا بقرينة دالة على تناول الدلالة وعن الرابع بان الجمع المعرف والمنكر انما يتناول تناول احتمال لاتناول دلالة دفعة كما فى التثنية وبان الجمع المعرف والمنكر عام عند الغزالى فلا يضر دخولهما وعرفه ابن الحاجب بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة اى دفعة فخرج به اسماء الاجناس نحو رجل وامرأة فانها تدل على مسميات باعتبار امر مشترك لكن لادفعة بل بدلا كما خرج بقوله مطلقا الجمع المعرف فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشترك فيه مع قيد كونها معهودة معرفة وعرفه المصنف بلفظ يستغرق مسميات غير

(محصورة)

محصورة والمراد باللفظ هو اللفظ الموضوع لان العام من اقسام اللفظ الموضوع وقوله يستغرق مسميات يخرج به العلم نحو زيد لانه وضع المسمى واحد واسم الجنس نحو رجل لانه يشمل المسميات بدلا لا دفعة والتثنية ايضا لان تناولها الكل واحد من جزئيها من قبيل تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته وتناولها لكل واحد من اثنين اثنين تناول احتمال بدلا لا تناول دفعة ويجوز اخراج التثنية بقوله غير محصورة كما في التوضيح اقول وايضا يخرج به اسماء العدد نحو مائة وعشرة فانها نكرة فيكون خاصا وتناولها الى جزئياتها بدلي لا دفعي مثل رجل والى اجزائها من قبيل تناول الكل الى اجزائه لا الكلي الى جزئياته فلا يصدق عليه المسميات لانها تطلق على الجزئيات لا على الاجزاء نعم لو قال يستغرق ما يصلح له كما وقع في اول التنقيح لم يصح اخراج اسماء العدد بهذا القيد بل لابد من اخراجها بقيد عدم الحصر كما ذكره في التلويح تأمل (قوله والجمع المنكر) فيه بحث لان المعتبر في العام عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام انتظامه جمعا من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له او لم يستغرق لان الاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا فلا يصح اخراجه من التعريف والمختار عند المحققين ان الاستغراق بجميع ما يصلح له شرط في العام واختره المصنف فالجمع المنكر عند من يقول بعدم استغراقه واسطة بين العام والخاص فلا بد ان يخرجه من تعريف العام وعند من يقول باستغراقه عام فلا يصح اخراجه عن التعريف فالمصنف ان قال بعدم استغراقه فيها وان قال باستغراقه فراده بالجمع المنكر هو الجمع الذي دلت قرينة على عدم استغراقه نحو رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال ثم في قوله مسميات نظر لانه جمع منكر فان قال بعمومه يلزم الدور في التعريف (قوله نحو السموات) فانها وان كانت محصورة في الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على الحصر فيكون عاما (قوله ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود) لكونها محصورة بالمعنى المذكور فبقي الكلام في المشترك ولابد من اخراجه لانه بالنسبة الى معانيه ليس بعام وقد اخرجوه بزيادة قيد وضعا واحدا في التعريف لان الوضع في المشترك متعدد ولعل المصنف اخرجه بقيد يستغرق لان المشترك بالنسبة الى معانيه لا استغراق فيه لان شموله لمعانيه بدلا لا دفعة كما تقدم (قوله وحكمه ايجاب الحكم الخ) اظهر الحكم اشارة الى انه غير الحكم الاول والضمير في قوله وحكمه راجع الى لفظ العام يراد به ما صدق هو عليه بطريق الاستخدام (قوله اختلف

والجمع المنكر (غير محصور) اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو في السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله

فى حكم العام) اى فى حكم صيغ العام وهى اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما ومهما وايما والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس نحو العلماء والجموع المضافة نحو علماء بغداد واسم الجنس المعرف بلام الجنس او الاضافة والنكرة فى سياق النفى واختلفوا فى حكمها انها حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص او بالعكس او هى مشتركة او متوقفة فى الخبر والامر والنهى بمعنى انا لاندرى انها وضعت لها اولم توضع او بمعنى ندرى انها وضعت لها ولاندرى احقيقة مفردة او مشتركة او هى متوقفة فى الخبر دون الامر والنهى فذهب عامة الاشاعرة الى التوقف مطلقا حتى يقوم دليل عموم او خصوص واستدلوا عليه بوجهين الاول ان الالفاظ التى يدعى عمومها مجمل وحكم المجمل التوقف حتى يأتى البيان والثانى انه قد يذكر الجمع ويراد به الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فيتوقف الى البيان وهذا بعينه دليل القائلين بالاشتراك اجيب عن الاول بانه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وبانه يصح تأكيده بكل واجمعين نحو جاءنى القوم كلهم اجمعون فسجد الملائكة كلهم الى غير ذلك والتأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لاتأكيدا وقد اجمعوا على انه تأكيد لاتأسيس وعن الثانى بان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة فى الاكثر فيكون مجازا فى الواحد وذهب البلخى من اصحابنا والجبائى من المعتزلة الى الجزم بأنه حقيقة فى اخص من الخصوص مجاز فى العموم واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لايجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع هو المتيقن بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان المراد منه هو البعض لا الكل فلا يثبت بالشك والثانى انه قد اشتهر انه مامن عام الا وقد خص منه البعض فالخصوص اغلب والعموم اقل واللفظ اذا تردد بين الاكثر والاقل كان حاله على الاكثر اظهر فيكون حقيقة فيه مجازا فى الاقل تقليلا للمجاز اجيب عن الاول بانه اثبات اللغة بالترجيح وذا لايجوز لانها لاتثبت الا بالنقل وبأن العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص ضاع غيره مما يدخل فى العموم فخالف الامر فيما اذا قال اكرم العالم والاحوط اولى وعن الثانى بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر فى انه للعموم ولايحمل على الخصوص الا بدليل مخصص وهو من امارات المجاز فى الخصوص اذ الحقائق لاتحتاج الى دليل وبأن اظهرية كونها للاغلب انما

اختلف فى حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى

(يكون)

يكون دليلا على كونها حقيقة فيه اذا لم تكن محتاجة الى الدليل على كونها لذلك الاغلب لكنها محتاجة اليه فلا تكون حقيقة فيه. وذهب الجمهور الى انها حقيقة فى العموم ثم اختلفوا فذهبت طائفة الى انه يفيد الظن فى جميع مايتناوله حتى يجب العمل به لا اليقين حتى لا يجب الاعتقاد به ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء واستدلوا عليه بأن كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كما فى قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولهذا قالوا مامن عام الا وقد خص منه البعض فلا يكون قطعيا فيما تناوله مع احتمال التخصيص واجيب عنه بانه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لاينافى القطع بالمعنى المراد ههنا وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا لا عن دليل كما ان الخاص قطعى مع احتمال المجاز والنسخ وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع وقولهم التخصيص شائع فى كل عام وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام لان مايكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخى لا يطلق عليه اسم التخصيص فى الاصطلاح ورد هذا الجواب بان مراد الخصم بالتخصيص ليس باصطلاحى بل لغوى بمعنى قصر العام على بعض مسمياته سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ وهذا التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع افراده وذهب مشايخ العراق وعامة المتأخرين الى انه يفيد القطع فى جميع مايتناوله واستدلوا بوجوه منها ان ابن مسعود احتج بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن على ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا بابعد الاجلين وجعلها ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فى مقدار مايتناولهما وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا لتأخرها نزولا وقد قال على وابن عباس ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين على ماسيأتى بيانه ومنها قول على فى تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهى قوله تعالى او ماملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كان مع اختها فى الوطئ او لا بعموم كلمة ما وحرمتها آية اخرى وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على

المحرمات فانه يدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع نكاحا او ملكا فتعارضا فيرجح المحرم على المبيح فكان الجمع المذكور حراما ووافقه عثمان في الاحتجاج بالعام الا انه رجح المبيح عملا بالاصل والحاصل ان الامامين احتجا بعموم الآيتين ولما تعارضا رجح على رضى الله عنه المحرم على المبيح احتياطا ورجح عثمان المبيح على المحرم عملا بالاصل ومنه ظهر ما في الشرح من الهجنة والاولى ذكر على كرم الله وجهه بدل عثمان ومن هنا ظهر ايضا انهم استدلوا بالعمومات على الاحكام القطعية ولو مخصوصا فانه قد خص من الآية الاولى الامة المجوسية والاخت الرضاعية واخت المنكوحة ومن الآية الثانية الجمع بينهما للخدمة بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع ومنها احتجاج ابى بكر على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش وقرره الصحابة ومنها احتجاجهم بمثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزانى فاجلدوا على عموم الاحكام ولولا ان الصيغة للعموم لما صح احتجاجه في الصور المذكورة فان قيل يجوز ان يكون ذلك لانفهامه بالقرينة اجيب عنه بان فتح هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر اصلا لجواز ان يفهم بالقرائن كذا ذكره الشارح واستدلوا عليه بالعقل ايضا بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر والحاجة ماسة الى التعبير عنه كسائر المعانى فوجب وضع اللفظ له واجيب عنه بانه قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز وبالمشترك كخصوص الروائح والطعوم فانه استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة كرائحة المسك وطعم العسل وبانه اثبات اللغة بالقياس فلا يجوز وقد يستدل عليه ايضا بانه لو جاز ارادة البعض من العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من العام يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرع ايضا لان عامة خطابات الشرع عام فلو جاز ارادة الخصوص من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لى فهو حر فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها تثبت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعى ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع [illegible] فوجب التوقف [illegible] لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا اصلا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام

(الباطن)

الباطن تيسيرا و بقى مايفهم من العموم الظاهر قطعيا وذهب مشايخ سمرقند وزئيسهم ابو منصور الماتريدى الى التوقف فى الاعتقاد دون العمل و استدلوا عليه بان صيغ العموم موضوعة له فى اصل الوضع و لكن فى عرف الاستعمال صار مشتركة و ورودها فى النصوص كان فى الوقت الذى صارت فيه مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لانأمن من الوقوع فى الخطأ لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذ اكثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف فى حق العمل ايضا او باخص الخصوص لانأمن ان يؤدى ذلك الى ترك واجب و ارتكاب محظور اذ احتمال ارادة العموم قائم ايضا فقلنا بالتوقف فى الاعتقاد و بالعموم فى حق العمل احتياطا و ذهب طائفة الى التوقف فى الخبر دون الامر و النهى و استدلوا عليه بان الاجماع منعقد على التكليف باوامر و نواهى عامة لجميع المتكلفين فلو لم يكن الامر و النهى للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذى ذكره الفريق الاول و ذهب طائفة الى التوقف فى الامر و النهى دون الخبر و استدلوا عليه بان احتمال الوجوب و الندب و التحريم و التنزيه فى حقيقة الامر و النهى و هى الطلب و المنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر اذ ليس فيه هذا الاحتمال (قوله حتى يفيد وجوب العمل به الخ) حتى ابتدائية لاجارة و لاعاطفة فيرفع مدخولها لعدم الناصب و الجازم و يجب ان يكون ماقبلها سببا لمابعدها (قوله بعد الطولى) اى سورة البقرة يعنى قوله تعالى و اولات الاحمال نزلت بعد قوله تعالى و الذين يتوفون منكم الاية (قوله و ان كان من وجه) اى فى مقدار مايتناوله الايتان المذكورتان وهو ما اذا توفى عنها زوجها و تكون حاملا لان اولات الاحمال لايتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل وقوله تعالى و الذين يتوفون منكم لايتناول الحامل المطلقة فقوله تعالى و اولات الاحمال باعتبار ايجاب مايتناوله اعنى عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لايكون ناسخا و قوله و الذين يتوفون منكم باعتبار ايجاب مايتناوله اعنى عدة غير الحامل المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر و عشرا لايكون منسوخا (قوله لان المخصص عندنا مغير) و اما عند الشافعى فمفسر للعام بناء على ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل و البعض فبيان ارادة البعض تفسير لاتغيير و اما عندنا فالعام دليل قطعى فى الكل فبيان البعض بمخصص مغير لحكمه و اعلم ان المراد بالمخصص ههنا مايكون بكلام مستقل لان قصر العام على بعض مايتناوله اما ان يكون بمستقل

المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل به دون الاعتقاد فيصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد و القياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات فى احكام قطعية كقول ابن مسعود رضى الله عنه ان الحامل المتوفى زوجها تعتد بوضع الحمل لابابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها مخصوص الاولى و ان كان من وجه و قول على رضى الله عنه فى تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية و حرمتهما آية و المحرم راجح و نقل ابو بكر رضى الله عنه قوله عليه السلام الائمة من قريش و قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث و امثال ذلك اكثر من ان يحصى لايقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدى الى ان لايثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان العام قطعيا لايخص (بالظنى) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير للحكم العام و مغير القطعى لايكون ظنيا و لهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعى و اما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظن فلا يجب اتصاله به و سيجئ تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى

(قال الشافعي رحمه الله التخصيص)
يعني قصر العام على بعض متناولاته
سواء كان بكلام مستقل اولا (محتمل)
لانه شائع في العام بمعنى انه لايخلو عن
التخصيص الاقليلا بمعونة القرائن
كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى
صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه
البعض بمنزلة المثل فالعام العارى عن
المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون
مقصورا على البعض بناء على شيوع
ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال
(ينافي القطع) الذى ادعيتموه (فيخص)
العام لكونه ظنيا (به) اى بالظنى
(ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لاتغيير
كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا
(قلنا) في جوابه (احتمال العام للتخصص
احتمال (غير ناش عن الدليل) اى ليس
بمستند اليه ولا ينافي القطع بالمعنى المراد
ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور
لايصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم
على بعض المسميات في عام لم يقارنه
مخصص (فاذا اختلفا) تفريع على
ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند
الشافعي اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا
لحكم العام (تعارضا) اى ثبت بينهما
بحكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين
خلافا للشافعي لان العام الظنى لايعارض
الخاص القطعي كما سبق (فان علم التاريخ
يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه)
في النزول ان كانا من الكتاب او الورود
ان كانا من الحديث (وينسخه)

او بغير مستقل والثاني ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء وان كان
بان واخواتها فشرط وان كان بالى ونحوها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة
زكاة او بدل نحو جاء القوم اكثرهم والاول هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ
او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وكل التخصيص
وغيره بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي (قوله ومغير القطعي لايكون ظنيا)
لان مغير الشيء لابد وان يكون مساويا له او فوقه (قوله بمعنى انه لايخلو عن
التخصيص الاقليلا) اعترض عليه بان اكثر العمومات لما كانت مخصصة
والقاعدة ان الفرد الاقل يلحق بالاغلب حتى قالوا الاستقراء الناقص يفيد الظن
وجب ان لايظن بثبوت الحكم للكل في شيء من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف
يستدل بما ذكره على ان التخصيص محتمل في العام وان موجبه ظني واجيب بانه
انما يرد ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذى يدعى احتمال التخصيص
وكون موجبه ظنيا واما اذا لوحظ بخصوصه ولم يوجد فيه قرينة التخصيص
بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم بجميع افراده حذرا من الترجيح بلا
مرجح وبالجملة يختلف الحكم باختلاف العنوان قلت ولو قرر الاعتراض هكذا ان
اكثر العمومات مخصصة قطعا عند عدم قرينة العموم وبعضها على عمومها
قطعا عند قرينة العموم فلم يبق لاحتمال التخصيص معنى لكان اولى (قوله حتى
صار قولنا ما من عام الا وقد) يعني ان هذه مقدمة مسلمة بينهم فيصح
الاستدلال بها على المدعى بان يقال العام ظني لان كل عام يحتمل الخصوص
وكل ما هو كذلك يمكن فيه الشبهة فالعام يمكن فيه الشبهة واعترض عليه بان
قولهم كل عام يحتمل الخصوص عام ايضا فان كان محتملا للخصوص كذبت
الكلية والا فقد انتقضت الكلية واجيب بان المراد هو العام الوارد من الشارع
ورد بلزوم التحكم وبالنقض بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحوه لان عدم
الاحتمال فيه قطعي ودفع النقض بان الكلام فيما لاقرينة فيه على العموم واجيب
عن اصل الاعتراض بان تلك المقدمة مخصصة بعدم التخصيص يعني انها
مخصوصة من بين الفاظ العموم بانه لاتخصيص فيها ولا يخفى عليك ان هذا
الجواب منقوض ايضا بما ذكر من قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم اللهم ان يراد
ان كل عام غير مقارن بقرينة العموم يحتمل الخصوص (قوله فالعام العارى
عن المخصص ظاهرا) ولابد ان يكون عاريا عن قرينة العموم ايضا والا فلا
يحتمل الخصوص مثل ان الله بكل شيء عليم فلو قال فالعام العارى عن قرينة

العموم لكان انسب لسياق الكلام تأمل (قوله اى الاحتمال ينافى القطع) فان قيل ان احتمال المجاز فى الخاص مثل احتمال الخصوص فى العام فلم كان الخاص قطعيا فى مدلوله مع هذا الاحتمال اجيب تارة بان احتمال المجاز فى الخاص ليس شائعا شيوع الخصوص فى العام حتى نشأ من شيوعه احتمال المجاز فيختل قطعيته ورد بانه لامعنى لاحتمال المجاز لانه ان وجدت القرينة الصارفة عن الحقيقة فالمجاز متيقن وان لم توجد فالحقيقة متيقنة ودفع بان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز وهو قائم اذلاقطع بعدم القرينة الا نادرا واخرى بان الاحتمال فى العام من وجهين المجاز والخصوص وفى الخاص من وجه واحد وهو المجاز فقط ورد بان جهة احتمال الخصوص من جهات المجاز وتعدد جهات المجاز لايفيد زيادة احتمال اذلاترجيح بكثرة الادلة والشهود بل بقوتها (قوله ولهذا جوز تراخيه مطلقا) قال فى باب البيان من التنقيح لافرق عند الشافعى بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخى وعندنا كلاهما تغيير وهو لايجوز الاموصولا انتهى فعلم منه ان التخصيص لغير المستقل وان كان تفسيرا عنده الا انه لايجوز تراخيه فقوله مطلقا معناه جوز تراخيه ابتداء وثانيا (قوله بالمعنى المراد ههنا) يعنى ان المراد بالقطع فى قولنا الخاص يوجب الحكم قطعا ان لايكون فيه احتمال ناش عن دليل لاان يكون احتمال اصلا فكذا المراد بالقطع فى قولنا العام يفيد القطع لمدلوله وما ادعيتم من احتمال الخصوص غير ناش عن دليل لان ماذكرتم فى مقام الاستدلال من شيوع التخصيص فى العام لايصلح دليلا (قوله بالمعنى المذكور) متعلق بالكثرة والمراد بالمعنى المذكور ماذكره آنفا بقوله بمعنى انه لايخلو عن التخصيص الاقليلا (قوله فى عام لم يقارنه مخصص) فيه انه يشعر ان الكثرة بالمعنى المذكور تصلح دليلا على الاقتصار فى عام يقارنه المخصص وفيه نظر لان الدليل هو ذلك المخصص لا الكثرة بالمعنى المذكور (قوله فان علم التاريخ) اعلم ان الخاص والعام اذا تعارضا بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخير احدهما عن الآخر اولا يعلم فان علم فالمتأخر اما الخاص او العام فعلى الاول يكون الخاص مخصصا للعام ان موصولا به نحو احل الله البيع وحرم الربا وناسخا فى قدر ماتناوله ان كان متراخيا عنه وخاصا من وجه نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وقوله تعالى واولات

اى الخاص العام (فى قدر ماتناوله ان تراخى) اى الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا الآية والثانى قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود رضى الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لامخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى كما سيأتى وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل النسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخى لدخل تلك الافراد فى الحكم فلامعنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لايجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد

للعام المخصص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جوازه قلنا لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان مابعده تفسير لاتغيير قال الامام شمس الائمة السرخسى ثم اختلف العلماء فى جواز تأخير دليل الخصوص فى العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعى يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتنى هذا الخلاف على الاصل قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعى يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذى ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذى دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذى لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اى بالعام (ان تقدم) الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اى مقارنة العام للخاص لا تراخى احدهما عن الاخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

الاجال اجلهن ان يضعن حملهن على رأى ابن مسعود فان الثانى متراخ عن الاول وهما عامان من وجه خاصان من وجه لتناولهما الى الحامل المتوفى عنها زوجها ولتناول الاول الى غير الحامل المتوفى عنها زوجها دون الثانى ولتناول الثانى الى الحامل المطلقة دون الاول فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا للتأخر الخاص عن العام وعكسه ايضا وعلى التقديرين يكون المتأخر ناسخا للمتقدم فى مادة اجتماعهما وعلى الثانى يكون العام ناسخا للخاص والحاصل ان المؤخر اما خاص مطلق او عام مطلق او خاص من وجه عام من وجه فعلى الاول يكون مخصصا للعام ان كان موصولا به وناسخا له فى بعض ما يتناوله ان متراخيا عنه وعلى الثانى يكون العام ناسخا للخاص فى جميع ما يتناوله وعلى الثالث يكون ناسخا للاول فيما يتناولهما وان لم يعلم تاريخهما يحمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما فى الواقع ناسخا للآخر لتأخره واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص العام بالخاص مطلقا وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر مايتناولهما الا فى قدر مايتناوله العام فقط فان حكمه ثابت بلا معارض نحو والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأى على فثبت حكم التعارض فى الحامل المتوفى عنها زوجها (قوله والنسخ) بالنصب عطف على قوله التخصيص (قوله ايضا) اى كما انها داخلة تحت اللفظ العام يعنى ان الافراد المخرجة فى النسخ داخلة قبل النسخ تحت الحكم وعموم اللفظ معا وبخلاف الافراد المخصصة فى الخاص فانها داخلة تحت العام فقط دون الحكم ولذا قال فى التخصيص يتناولها العام وفى النسخ الداخلة فى الحكم (قوله لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير) فان قيل التخصيص معنى واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشئ دون غيره اجيب بان المقارنة شرط عمل التخصيص وعمله باعتبار المخصوص منه وفى المرة الاولى العام قطعى دون الثانية فيجوز ان تكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لا لذاتها والحاصل انه مغير فى الاولى مفسر فى الثانية (قوله ان مطلق العام) اى عن قرينة الخصوص والتخصيص (قوله يكون بيانا) اى بيان تغيير (قوله يكون بيانا) اى بيان تفسير على عموم مذهب الشافعى (قوله وينسخ الخاص به) اى بالعام المتأخر سواء كان موصولا به او متراخيا عنه لان التراخى ليس بشرط فى العام المتأخر ناسخا له والتأخر كاف فيه وانما شرط التراخى فى عكس هذا (قوله وان جهل) اى ان جهل تأخير احدهما عن الآخر بالنسبة الينا

(حمل)

حمل على المقارنة لا على تأخير احدهما الا موصولا ولا متراخيا وان جاز في نفس الامر ان يكون احدهما ناسخا للاخر بأن يكون متأخرا متراخيا عنه ان كان المؤخر خاصا او متأخر مطلقا ان كان المتأخر عاما وان يكون الخاص مخصصا للعام بان يكون متأخرا موصولا ففي كلامه اجمال (قوله دونه) اى دون العام لانه محتمل لا قطعي (قوله ويرد اتفاق اهل العرف) فانه يدل على ان العام يخص بالخاص المقدم (قوله ومنه تخصيص الصبي والمجنون) اى من قبيل التخصيص بالعقل (قوله واوتيت من كل شئ) فيه اشارة الى الرد على من زعم ان التخصيص لا يجرى في الخبر كالنسخ (قوله المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا) فيه ان المدرك بالحس ليس ان له كذا وكذا لان هذا الكون يدرك بالعقل لا بالحس والمدرك بالحس هو نفس كذا اى المشار اليه بكذا فالاولى ان يقول ان المدرك بالحس انما هو كذا وكذا واما ان له كذا وكذا فانما يدرك بالعقل كما ان ليس له غيره ذلك يدرك بالعقل ثم الظاهر من هذا التقرير والجواب الذي ذكره ان معنى التخصيص هو قصر العام على بعض افراده ونفيه عن بعض آخر من افراده وهذا قول بمفهوم الخلاف وهو خلاف المذهب فالاولى ان يترك قوله واما انه ليس له غير ذلك ويقول المدرك بالحس هو كذا وكذا واما ان له كذا فانما هو العقل لا غير لان معنى التخصيص عندنا ان يدل على الحكم في بعض افراد العام ولا يدل عليه في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي فان قيل لو كان معنى التخصيص ذلك لزم ان يكون مثل جاءني زيد من باب التخصيص والقصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط من غير تعرض للنفي والاثبات قلنا كلامنا في تخصيص العام لا مطلق التخصيص فلا يرد ذلك ثم الجواب الذي ذكره مبني على ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل والحواس آلات له كالسكين للقطع واما القول بان مدرك الجزئيات الحواس فلا (قوله نحو لا تأكل رأسا) اى حلف لا تأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه غير مراد عادة اذ لا تدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا باعتبار ان يكبس في التنانير ويباع في الاسواق مشويا واختلاف العرف والعادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس الغنم والبقر وصاحباه برأس الغنم ذكره محمد في الجامع الصغير (قوله لا يقع على المكاتب) لان الملك فيه ضعيف فلا يقع لفظ المملوك عليه وتقع على الكامل ويسمى هذا

فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما (قال الشافعي يخص) العام (به) اى بالخاص (مطلقا) اى سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شئ فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا تأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة

كليا مشككا وكذا مايختلف بالزيادة و النقصان فان قيل اذا كان الملك فيه ناقصا فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا ان حصول الكفارة به باعتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لانه عبد مابقى عليه درهم وانه يحتمل الفسخ ونقصان الملك لايستلزم نقصان الرق ولا ينافى كماله فان قيل سلمنا ذلك لكن نقصانه ينافى الكفارة لانه شرط فيها قلنا انه انما اشترط فى الكفارة بقدر مايصح به الاعتاق وهو حاصل فى المكاتب لا كماله بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ماثبت فيهما من جهة العتق لايحتمل الفسخ (قوله لايقع على العنب) اى عند ابى حنيفة واما عندهما فالفاكهة تقع على العنب والرطب والرمان لان الفاكهة اسم لما يتفكه به بعد الطعام او قبله وهذا المعنى موجود فى كل من العنب والرطب والرمان فيصح اطلاقه عليهـا وقال ابو حنيفة ان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيهما معنى زائدا على معنى التفكه وهو التلذذ والتنعم اعنى الغذائية وقوام البدن وهذه الزيادة تخصها من مطلق اسم الفاكهة فلا ينصرف اليها بدون النية وفى الخلاصة لو حلف لايأ كل فاكهة ولا نية له اجمعوا انه لو اكل تينا او مشمشـا او خوخا او سفرجلا او كمثرى او تفاحا يحنث واجمعوا ايضا انه لو اكل خيارا او قثاء او جوزا يحنث ولو اكل عنبا او رمانا او رطبا لايحنث عند ابى حنيفة خلافا لهما (قوله فان كلا منها) اى من العقل والحس والعادة والنقصان والزيادة لايخفى عليك ان الظاهر من كلامه ان لافرق بين هذه الاشياء الخمسة فى جعل العـام ظنيا ان كان المخصوص مجهولا والا يكن قطعيا فى البـاقى لكنه قال فى التلويح ان كان المخصص هو العقـل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان مايقتضى العقل اخراجه فهو مخرج قطعا ويبقى فى الباقى قطعيا على ما كان كما فى الاسـتثناء اذا كان المستثنى معلوما فان قيل ان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان يفصل كما فى الاسـتثناء ويجعل قطعيـا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطـابات التى خص منهـا الصبى والمجنون ويجعل ظنيا اذا كان المخصوص مجهولا اجيب عنه تارة بان الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا فى مطلق العـام المخصوص كيف والمبحوث عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولانسـلم ان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فعليه البيان ورد بان استثناء المجهول ايضا غير واقع كما فى خطابات الشرع ولو كان الكلام فى هذه المقام

(فى خطابات)

بحيث لايقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لايجعل العـام ظنيا فى الباقى مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العـام بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منهـا مخصصا بلا تفرقة بين المتراخى وغيره ينافى قولهم ان المتراخى نسخ لا تخصيص

قلنا لايتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ماسبق من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احترازعن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيأ منها مع انه لايسمى عندنا مخصصا لايجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلاشبهة كما كان قبل القصر على بعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج واحتماله التعليل وغير المستقل لايحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان بين المراد (موصول) احترازعن النسخ فانه ايضا مع انه لايسمى تخصيصا عندنا لايجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا سقط بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعا

في خطابات الشرع لما كان وجه لقولهم وان كان المخرج بغير مستقل مجهول فلم يصح حجة الا ان بين المراد واخرى بان اخراج ماليس بمعقول غير معقول لان الكلام في المخصص العقلي والعقل لايقدر على تخصيص مالايدركه ورد بان المراد من المجهول ليس المجهول من كل الوجوه حتى يرد عليه ذلك بل المجهول من وجه ويمكن أن يجاب عنه بأخرى ايضا بان يقال لانسلم ان المخصص في مثل الرجال في الدار هو العقل بل هو الحس بمدخلية العقل لان الحصول في الدار من قبيل المحسوسات لامن قبيل المعقولات وان كان المخصص غير العقل والكلام من الحس والعادة والزيادة والنقصان فالظاهر انه لايبقى قطعيا لاختلاف العادة وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا فظهر الفرق بين العقل وغيره (قوله قلنا لايتصور التراخي) اجاب في التلويح بأن التخصيص قد يطلق على مايتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على مايقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لايطلق الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي وانما عدل الشارح من هذا الجواب لورود المنع عليه بانا لانسلم اطلاق لفظ التخصيص على مايتناول النسخ في كلام من يعتد به ولو ثبت فهو محمول على المعنى اللغوي والكلام في الاصطلاحي ولانه يستلزم ان يكون التخصيص بتلك الاشياء نسخا وليس كذلك (قوله لايسمى عندنا مخصصا) لان عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك (قوله لانه) راجع الى مورث الشبهة (قوله اواحتماله) راجع الى المخصص (قوله وان كان مجهولا) اى ان كان المخرج مجهولا (قوله يتناول الباقي) اى يتناول العام الباقي من المخرج تناولا قطعيا (قوله ايضا) اى كالاستثناء ونحوه (قوله لان المخرج به) اى بالناسخ (قوله ان كان مجهولا) بان يكون مايتناوله الناسخ مجهولا ويسمى هذا ناسخا مجهولا (قوله سقط بنفسه) اى سقط ذلك الناسخ المجهول في نفسه لان المجهول لايصلح ناسخا وقوله ولا تتعدى جهالته الى العام تفسير لسقوطه بنفسه واذا سقط بنفسه ولم تتعد جهالته الى العام المتقدم بقي العام قطعيا كما كان لان المجهول لما لم يصلح ناسخا يدخل الشك في سقوطه

لانه لايحتمل التعليل حتى لايعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما سيأتى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض (دليلا ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظنى) من القياس وخبر الواحد لان الظنى يفسر الظن وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا

فلايسقط بالشك لانه قطعى يقينا واليقين لايزول بالشك لكنه تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم (قوله حتى لايعلم قدر المخرج) لان الناسخ اذا احتمل التعليل يحتمل وجود العلة فى اى فرد كان من افراد العام من غير تعيين فرد فلايعلم قدر المخرج (قوله لاستلزامه) وجه الاستلزام ان الناسخ اذا كان معللا يلزم ان يكون كل ما توجد فيه تلك العلة من افراد العام منسوخا بالقياس على المنسوخ المنصوص والقياس لايصلح ان يكون ناسخا للنص (قوله من القياس) فيه اشارة الى ان العام المخصوص منه البعض دون خبر الواحد فى الدرجة لان خبر الواحد لايجوز تخصيصه بالقياس حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وحكموا بانتقاض الوضوء فى صلاة ذات ركوع وسجود اديت مع الامام عملا بخبر الواحد وكذا رجحوا خبر الاكل ناسيا على القياس وحكموا بانه لايفطر به مع ان القياس ان يفطر بالاكل وانما كان ذلك دون خبر الواحد لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك واحتمال فى اصله فيجوز ان يعارضه القياس ويخصصه بخلاف خبر الواحد فانه لاشك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله الى الكذب فلايصلح القياس معارضا له (قوله وقد علل كونه ظنيا) اختلفوا فى العام المقصور على البعض فى فصلين احدهما انه بعد القصر هل يبقى عاما فى الباقى بطريق الحقيقة او يصير مجازا وسيأتى بيانه والثانى هل يبقى حجة بعده اولا فنقول ان العام المقصور على البعض اما ان يكون مقصورا عليه بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصوص من المخرج معلوما فهو حجة بلاشبهة كما كان قبله لعدم مورث الشبهة وان كان مجهولا لم يبق حجة اصلا لا رائه جهالة فى الباقى الا ان يبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان عقلا كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل تخصيصه فهو مخصص والباقى يبقى على ما كان كما فى الاستثناء المعلوم وان كان غير العقل والكلام فالظاهر انه لايبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم الاطلاع على تفاصيل الاشياء الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان كلاما ففيه اختلاف كثير ذكر المصنف اربعة اقوال الاول وهو المختار عند اصحابنا انه حجة ظنية فيما بقى بعد القصر سواء كان المخصوص مجهولا او معلوما حتى جاز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص

(منها)

منها البعض شائعا من غير تنكير فكان اجماعا فان عليا رضى الله عنه احتج فى جواز الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين بقوله تعالى او ماملكت ايمانكم وقال احلتهما آية وقرأها مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه واحتجت فاطمة رضى الله عنها على ابى بكر رضى الله عنه فى ميراثها بقوله تعالى يوصيكم الله مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكرها الصحابة بل عدل ابو بكر فى حرمانها الى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث واستدل ابو حنيفة على فساد البيع بالشرط بنهى النبى عليه السلام عن بيع وشرط مع ان شرط الخيار قد خص منه وعلى استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق مع ان الجار عند الشريك لايكون احق على كونه حجة توضيحه ان المخصص يشبه الاستثناء بسبب حكمه ولهذا اشترط فيه المقارنة ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص مستقل قائم بصيغته مفيد بنفسه كالناسخ فصار مستقلا من وجه دون وجه فان كان مجهولا كما فى احل الله البيع وحرم الربا فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولاتعدى جهالته الى العام لانفصاله عنه كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فاذا كان كذلك وقع الشك فى سقوط الاحتجاج بالعام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل به دون الاعتقاد وان كان معلوما كالمستأمن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فأجره فعلى ماقرره الشارح يصح تعليله لان الاصل فى النصوص المستقلة التعليل واذا صح فلا يخلو اما ان تدرك علته اولم تدرك فان لم تدرك فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص المستقلة واذا ادركت فاما ان تعين العلة اولم تعين وان لم تعين فاحتمال علة اخرى قائم اذ العلل متزاحمة وان تعينت لايدرى انها فى اى قدر من الافراد توجد العلة وكل هذا الاحتمال يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لايوجب زوال اليقين لكنه يورث شبهة توجب العمل دون العلم فلم يبطل الاحتجاج به بالكلية بل كان ظنيا واما على ماقرره القوم فهو انه اذا كان معلوما فله جهتان جهة استقلاله لشبهه بالناسخ وجهة عدم استقلاله لشبهه بالاستثناء فمن حيث استقلاله يصح تعليله على ماهو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فى الباقى اذ لايدرى كمية الخارج لجهالة مادخل تحت العلة

بقوله (لشبه الاستثناء والنسخ فى المجهول) يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فى المترددبين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع من جهة الاستقلال يسقط هو بنفسه ولاتتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله

(وصحة التعليل فى المعلوم) يعنى ان المخصص وان كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم وبعد ماتعينت لايدرى انها فى اى قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لايوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فى الباقى اذ لا يدرك كمية الخارج فينبغى ان لايبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لايصح تعليله كما لايصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لايبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لايمنع عندكم التعليل (وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا (اعتبارا بالنسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لايصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا

ويلزم منه جهالة العام فلا يبقى العام حجة ومن حيث عدم استقلاله لايصح تعليله كما لايصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام حجة قطعية على حاله لان مايقتضى المخصص خروجه فهو خارج وغيره باق على حاله تحت العام كما فى الاستثناء المعلوم فلا جهالة فى العام اصلا فوقع الشك فى الاحتجاج به وقد ثبت قطعا صحة الاحتجاج به فلا يبطل بالشك وانما عدل الشارح عن هذا التقرير لانه يرد عليه لزوم بطلان الاحتجاج بالعام بالكلية على ماذكره ولا يندفع بالقول بشبه الاستثناء لانه لايمنع صحة التعليل ووجه اللزوم ظاهر ولا يخفى عليك ان هذا الايراد يرد على تقرير الشارح ايضا لان القول بصحة التعليل مأخوذ فيه ايضا ولا ينفعه التعرض الى تفصيل العلة بانها مدركة او غير مدركة متعينة او غير متعينة ولا عدم التعرض الى شبهه بالاستثناء ومايندفع به هذا الايراد عن تقرير الشارح من ان اليقين لايزول بالشك يندفع به ايضا عن تقرير القوم فان قيل انهم قالوا ان المخصص المعلوم كالناسخ والناسخ لايقبل التعليل فكيف يقبله المخصص اجيب بان الناسخ اذا ورد معلوما فى بعض مايتناوله العام انما لايتغير الحكم فيما بقى تحت العام باحتمال التعليل لانه يعمل بطريق الرفع والمعارضة لا على طريق الرفع وبيان عدم دخول المخصوص تحت حكم العام وحينئذ لو كان الناسخ معللا يلزم معارضة العلة للنص وذا لايجوز فيسقط الناسخ فى نفسه ولا يتغير الحكم فى الباقى باحتمال التعليل بخلاف المخصص فانه يعمل بطريق الدفع وبيان عدم الدخول تحت العام ولو علل فلا يلزم معارضة العلة للنص فيجوز تعليله (قوله لشبهه الاستثناء والنسخ فى المجهول) قيدها بالمجهول مع ان هذه المشابهة قائمة فى المخصص المعلوم ايضا كما صرح به فى شرح البزدوى لانه علل كونه ظنيا فاكان المخصص معلوما بصحة التعليل من غير تعرض الى شبهه الاستثناء والنسخ فلهذا قيدها بالمجهول بخلاف ماذكره القوم فانهم عللوا كونه حجة ظنية فى المجهول والمعلوم بشبهه بالاستثناء والنسخ فلم يقيدوه بالمجهول لكن شبهه بالناسخ فى المعلوم بمجرد كونه مستقلا كالناسخ لا بصحة تعليله ايضا كما صرح به فى التوضيح حيث قال لا يريد بقوله فالشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ الى آخره (قوله يعنى ان المخصص) اى المخصص فى المرة الاولى اذ الكلام فيه وحكم المخصص فى المرة الثانية ليس الدفع والتغيير بل هو التفسير (قوله بحكمه) الباء فيه سببية وكذا فى بصيغته (قوله لما يرد عليه الخ)

(لايخفى)

فعلى التقديرين يكون العام فى الباقى قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لايبقى حجة) معلوما كان المخصوص اومجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولايدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل فى الحكم فلايقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لايقبله والمستثنى منه حجة قطعية فى الباقى فكذا مافى حكمه (والا) اى وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثانى شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم فى المعلوم والمجهول فى المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ فى المجهول وصحة التعليل فى المعلوم (وهو) اى العام فى الباقى بعد الاخراج لبعض الافراد ولم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه حقيقة من حيث التناول للباقى مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقى وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا فى العام المخرج منه بعض الافراد هو حقيقة فى الباقى ام مجاز

لايخفى عليك ان هذا انما يرد على تقرير القوم بناء على ان شبه الاستثناء ليس مذهبهم وانما هو مذهب الجبائى لانه لو كان مذهبهم كالشبه بالنسخ ينفعهم ذلك لانه حينئذ يمنع عندهم صحة التعليل (قوله فعلى التقديرين يكون العام فى الباقى قطعيا) اما على تقدير كونه مجهولا فلسقوطه فى نفسه لانه حينئذ لاتتعدى جهالته الى الباقى بعد النسخ واما على تقدير كونه معلوما فلعدم صحة تعليله اذ لو صح تعليله لزم تمكن الشبهة فيه على ماتقدم (قوله والتخصيص مثله) اى مثل النسخ فى الصورتين (قوله لانه حقيقة من حيث التناول) هذا مختار صاحب التنقيح كما سيأتى مصرحا (قوله اعلم انهم اختلفوا فى العام المخرج منه بعض الافراد) على تسعة اقوال قال شمس الائمة وهو مختار المصنف والحنابلة انه حقيقة فى الباقى مطلقا وقيل انه مجاز فيه مطلقا واختاره ابن الحاجب وقال ابو بكر الرازى انه حقيقة فيه ان كان الباقى غير منحصر والا فهو مجاز فيه وقال ابو الحسين البصرى انه حقيقه فيه ان كان التخصيص بغير مستقل ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضى عبد الجبار انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بشرط او صفة وان كان بغيرهما فمجاز وقيل انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بدليل لفظى متصل كالاستثناء والشرط والغاية والصفة او منفصل كالكلام المستقل والناسخ والا فمجاز وقال امام الحرمين انه حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه سواء بمستقل او بغير مستقل وقيل ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فحقيقة فى الباقى وان كان بمستقل فمجاز فيه من حيث الاقتصار عليه وحقيقة من حيث التناول له واحتج شمس الائمة بوجهين احدهما ان اللفظ يتناول الباقى بعد اخراج البعض تناوله قبله فكان حقيقة بعده كما كان قبله وهذا خلاصة مانقله الشارح عن شمس الائمة من ان ماوراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا على انه بعض والثانى ان الباقى بعد الاخراج يسبق الى الفهم سبقه قبله وهذا السبق امارة الحقيقة فان قيل انما يسبق عند قرينة الخصوص وهذا من امارات المجاز قلنا ان القرينة انما يحتاج اليها لاخراج البعض لا لسبق الباقى الى الفهم واحتج ابن الحاجب بوجهين ايضا احدهما انه لو كان حقيقة فى الباقى لزم الاشتراك بين المجموع وبين الباقى والاشتراك خلاف الاصل اجيب عنه بان الاشتراك انما يلزم ان لو كان فى المجموع والباقى بوضعين مستقلين وليس كذلك لان استعماله فى الباقى بالوضع الاول بعينه

الثانى لوكان حقيقة فى الباقى لما احتاج عندالاطلاق الى قرينة قلنا احتياجه الى القرينة ليس للاطلاق عليه بل لاخراج البعض و بعدالاخراج بالقرينة يسبق الباقى الى الفهم بلا قرينة و احتج الرازى بانه اذا كان الباقى غير منحصر كان العموم باقيا على حقيقته بخلاف ما اذا لم يكن كذلك اجيب عنه بان العام موضوع لكثير غير محصور و لا يخفى عليك انه بعد اخراج بعض محصور لا يكون محصورا فلا معنى للتقييد المذكور و احتج ابو الحسين بان ما لا يستقل من القرائن المخصصة لوكان يوجب التجوز فى العام المخرج منه البعض لزم ان يكون نحو مسلمين و المسلم مجازا لان حرف الجمع و التعريف اخرجا مدخولهما عن حقائقهما الى معنى زائد كحرف الشرط و الاستثناء و اللازم باطل فكذا الملزوم اجيب عنه بان حرف الجمع فى مسلمين كالف ضارب فكما ان الالف فى ضارب لا يكون كلمة دالة على معنى كذلك حرف الجمع لم يكن كلمة موضوعة لمعنى بل الموضوع لمعنى هو مجموع مسلمين غايته ان احد جزئى الدال علامة على المدلول و هو معنى الجمع بخلاف لفظ العام نحو الرجال اذا قيد بشرط او صفة او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون حقيقة و اذا زيد عليه شرط او صفة او استثناء لم يبق العموم فلا يكون حقيقة فى الباقى و الالف و اللام فى نحو المسلم و ان كانت كلمة اسما او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد بقى كل واحد من الجزئين دالا على ما وضع له فيبقى حقيقة كما كان مثل زيد قائم بخلاف كل واحد من الشرط و الصفة و الاستثناء فانه اذا قيد العام بها لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به و احتج القاضى ابو بكر بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده قرينة مستقلة لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط و الاستثناء و احتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص و احتج من فرق بين القرائن اللفظية و العقلية بان القرائن اللفظية لو كانت موجبة لكون العام المخصوص مجازا فى الباقى لكان نحو مسلمين و المسلم و نحو الف سنة الا خمسين مجازا لما ذكر فى قول ابى الحسين و اجيب عنه بأن هذا اضعف من دليل ابى الحسين لان الجامع فى دليل ابى الحسين كون القرائن اللفظية غير مستقلة و ههنا كون اللفظية اعم من ان تكون مستقلة او غير مستقلة فالجامع ثمة اخص و كلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف و احتج امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكرار الآحاد فان قولك جاء الرجال كقولك جاء رجل و رجل و رجل الا انه اختصر عند اطلاق العام فكما ان

(اخراج)

اخراج بعض الآحاد المكررة لايوجب التجوز فى الباقى كذلك اخراج بعض الآحاد من العام لايوجبه واجيب بانا لانسلم ان تناول العام كتكرار الآحاد فان تناول العام بطريق الظهور والشمول لابطريق النص فيمكن اخراج البعض منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون مجازا فى الباقى بخلاف المتكرر فانه نص فى كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج شئ منها فبقى حقيقة واحتج فرق بين المستقل وغير المستقل على كونه حقيقة فى الباقى فيما اذا كان بغير مستقل بان اللفظ الذى اخرج منه البعض باستثناء اوشرط اوصفة اوغاية موضوع للباقى فيكون حقيقة فيه واعترض عليه بانه ان اراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع للمجموع عند الاطلاق وللباقى عند القرينة من الاستثناء والشرط وغيرهما فهو ممنوع والالكان مشتركا لاعاما وان اراد الوضع النوعى بمعنى انه ثبت من الوضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقى فاللفظ بهذا الوضع لايكون حقيقة لان المجاز ايضا كذلك واجيب بانه شخصى للكل نوعى للباقى فلا اشتراك لاختلاف الوضعين وعلى كونه مجازا فى الباقى من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول فيما اذا كان مستقلا بانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بمستقل بقى مستعملا فى الباقى وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقى كما كان يتناوله قبل التخصيص فيكون حقيقة فيه من هذه الحيثية وقد صرحوا بأن اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا بالحيثيتين واعترض عليه بان ماصرحوا انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى امانفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا وفيما نحن فيه ان الباقى ليس نفس الموضوع له فيكون مجازا فيه لعدم تعدد الوضع اجيب عنه بوجوه الاول انهم صرحوا فى باب المجاز بان لفظ الدابة حقيقة فى الفرس بحسب اللغة باعتبار انه من افراد مايدب على الارض ومجاز فيه بحسب اللغة ايضا باعتبار انه من افراد ذوات الاربع الثانى ان ههنا ايضا وضعين شخصى للكل نوعى للباقى ولايلزمه الاشتراك لاختلاف الوضعين جنسا الثالث سلمنا ان الباقى غير الموضوع لكن لانسلم ان كل لفظ مستعمل فى غير الموضوع له مجاز وانما يكون مجازا اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك فيما نحن فيه بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لايوجب التغير فى الاستعمال الرابع لانسلم ان الباقى غير الموضوع له بل جزؤه والجزء ليس غير

الكل والمجاز هو اللفظ المستعمل فى غير الموضوع له تأمل (قوله والثمرة صحة الاستدلال) فمن قال انه حقيقة فيه يقول بصحة الاستدلال ومن قال انه مجاز فيه يقول بعدم صحة الاستدلال (قوله ان الفاظ العموم قسمان) هذا من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى كما تقدم (قوله وهو بمجموع اللفظ ومستغرق المعنى) قال فخر الاسلام اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات وقال فى الكشف ان عامة الاصوليين على ان جمع القلة النكرة ليس بعام لظهوره فى العشرة فادونها وانما اختلفوا فى جمع الكثرة النكرة وكان فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت فى اللغة جمع القلة يكون للعموم فى موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفى غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عنده الاستغراق انتهى ما فى الكشف فالشارح اشار بقوله ومستغرق المعنى الى رد ما اختاره فخر الاسلام اختيارا القول العامة من اشتراط الاستغراق فى العموم هذا اما عموم الجمع بصيغته فلان صيغته ما وضعت لواحد ولا لاثنين بل لاعداد مجتمعة واما عمومه بمعناه فلان معناه يتناول الاعداد المجتمعة الى ما لا يتناهى (قوله كالرهط) هو اسم لما دون العشرة من الرجال ان كان نكرة وان كان معرفا فهو مثل القوم اسم لجماعة الرجال من الثلاثة الى غير النهاية ومن لم يفرق بين كون الرهط معرفة وبين كونه نكرة يقول انه قد جمع فى امثلة هذا القسم بين جمع القلة والكثرة فيرد عليه انه ينافى اشتراط الاستغراق الذى اشار اليه بقوله السابق ومستغرق المعنى اذ لا استغراق فى جمع القلة وانما يستقيم هذا الجمع عند من لم يشترط الاستغراق فى العام كفخر الاسلام وقد يجاب بان عدم استغراق جمع القلة انما هو عند اهل اللغة والعربية واما عند اهل الاصول فهو مستغرق بحسب العرف والاستعمال كما سيأتى مصرحا (قوله بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد) حاصله ان الحكم فى القسم الاول مشروط بشرط الاجتماع حتى لا يثبت لكل واحد الا ضمنا وفى القسم الثالث مشروط بشرط الانفراد حتى لا يثبت للمجموع حتى لو دخله جماعة معا لم يستحق شيأ وفى القسم الثانى غير مشروط بشئ من الاجتماع والانفراد (قوله الى ان ما لحقه اولا) اى لفظة اولا ونحو من دخل هذا الحصن اولا (قوله الاضافة) والذى ظهر من اطلاقه ان الاضافة تفيد

والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطى الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا فى موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تتناول الثلاثة حقيقة كما تتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار جهتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا (الفاظ العموم)

(العموم)

العموم سواء كانت الى العام او الى الخاص ويدل عليه ما سيصرح به من ان الجمع المضاف الى المعرفة يفيد العموم نحو اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع ولقائل ان يقول سلمنا ان الاضافة الى العام نحو اجزاء العشرة تفيد العموم لكن لا نسلم ان الاضافة الى الخاص تفيده نحو اعضاء زيد وانما قيد الجمع بالمعرف لان الجمع المنكر مختلف فيه واختار المصنف عدم عمومه حيث اخرجه من تعريف العام كما تقدم (قوله اعلم ان الاصل اى الراجح) استدل على عموم الجمع المعرف بالمعقول والاجماع والاستعمال وحاصل الاول ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه العهد والاشارة والتعيين والتمييز والمعهود المشار اليه اما حصة معينة من الحقيقة وهو المسمى بالعهد الخارجي او نفس الحقيقة الحاضرة فى الذهن وتلك الحقيقة قد تكون بحيث لا تفتقر الى اعتبار الافراد اصلا وهو المسمى بتعريف الحقيقة والماهية وقد تكون بحيث تفتقر اليه وحينئذ اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما فى ادخل السوق واشتر اللحم وهو المسمى بالعهد الذهنى اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح المساوى بلا مرجح فكان معنى لام التعريف هو العهد لا غير كما ذكره فى المفتاح وكان منقسما الى العهد الخارجى والى تعريف الحقيقة ثم كان تعريف الحقيقة منقسما الى العهد الذهنى والى الاستغراق والراجح عندهم هو العهد الخارجى لكونه حقيقة التعيين وكمال التمييز فيحمل عليه ما امكن ثم الاستغراق لان الحكم على الحقيقة من حيث هى وان كانت حاضرة فى الذهن بدون اعتبار الافراد قليل جدا فلا يحمل عليه وان كانت قسما من العهد المطلق وانما يحمل عليه فى مقام التعريف وذلك ليس مقام الحكم بل مقام تصوير حقيقة المعرف والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعض فالاستغراق هو المفهوم من اطلاق المعرف باللام حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هذا ما عليه المحققون واختاره الشارح وجعل بعضهم العهد الذهنى مقدما على الاستغراق مستدلا بان البعض متيقن والكل محتمل والحمل على المتيقن اولى واعترض عليه بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط فى الاباحة اى ماذا ترددنا فى الايجاب والندب والتحريم انها على الكل او على البعض يحمل على الكل احتياطا وفى الاباحة على البعض وما ينقض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد

اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء والثانى العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد بأن يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث ثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها فى المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه او لا يكون خاصا وهو المختار هنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى (الجمع المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لا عهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهنى ولا. لاعم اعلم ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد

قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى وقد تمسك ابو بكر رضى الله عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام فى الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندى عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بأن المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه تضمن صيغته عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع من الدخول يقتضى الدخول لولا المنع فلابد فى الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج

بدون الماهية مع انه متأخر عن الاستغراق هذا فقوله لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز الخ اشارة الى الاستدلال بالمعقول وقوله وقد تمسك ابو بكر اشارة الى الاستدلال بالاجماع وقوله وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه اشارة الى الاستدلال بالاستعمال واعترض عليه بالنقض بالصور المذكورة واجيب عنه بالمنع بوجوه ثلاثة حاصل الاخيرين الحل اعنى المنع ببيان منشأ الغلط هذا فى الجمع المعرف واما الجمع المنكر كرجال فاختلفوا فيه قيل انه ليس بعام واستدلوا عليه بوجهين احدهما انا نقطع بان رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان فكما ان رجلا ليس بعام لعدم استغراق افراده فكذا رجال ليس بعام لعدم استغراقه جميع مراتب الجمع ورد بان رجلا ينطلق على افراد هى زيد وعمرو وبكر الى غير ذلك على سبيل الندب لا على سبيل الشمول وليس لرجال افراد هى جموع ينطلق عليها بل افراده رجل ورجل ورجل الى ما لا يتناهى ويحتمل التناهى فكان قوله لعدم استغراقه جميع مراتب الجمع باطلا اذ ليس افراده مراتب الجمع فان قيل يجوز ان يكون افراده جموعا بعضها عشرة وبعضها عشرون الى غير ذلك اجيب بان ذلك مراتب العدد لا مراتب الجمع وليس الكلام فى مراتب العدد الثانى انه لو قال عندى عبيد صح تفسيره بالثلاثة ولو كان الجمع المنكر عاما لما صح تفسيره باقل الجمع اذ لا يجوز تفسيره بواحد من مسمياته وقيل انه عام واستدلوا بوجوه الاول صحة الاستثناء نحو لو كان فيهما آلهة الا الله واجيب بانا لا نسلم انه استثناء بل صفة بمعنى الغير ولو كان استثناء لوجب نصبه الثانى انه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع فى صحة اطلاقه على الكل حقيقة والجواب عنه بوجهين الاول ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض والثانى انه ان اراد بالكل فى قوله على الكل حقيقة الكل الاستغراقى فلا نسلم ان لا نزاع فى صحة اطلاقه عليه بل هو اول المسئلة وان اراد الكل على سبيل البدل كما فى اطلاق رجل على كل فرد فهذا مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه استغراق الجمع المنكر الثالث انه صح اطلاق الجمع المنكر على كل واحد من مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على ذلك حمل على حقائقه والحمل عليها اولى لعدم ما يدل على بعض فكان عاما اجيب عنه بانا لا نسلم ان مراتب الجمع حقيقة بل هى مراتب العدد حقيقة ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان حمله على جميع حقائقه اولى لان نحو رجل صح اطلاقه على كل واحد من افراده التى هى حقائقه ولا يحمل على جميع افراده بل يطلق على كل

(واحد)

واحد من افراده على سبيل البدل لا الشمول فكذلك الجمع المنكر يطلق على كل واحد من مراتب الجمع على سبيل البدل لا الشمول فلا يكون عاما ولقائل ان يقول لا نسلم ان افراد الرجل حقائق له بل افراد حقيقة لانه موضوع لمفهوم كلى صادق على كل واحد من افراده فلو كان حقيقة فى تلك الافراد ايضا لزم الاشتراك تأمل (قوله فاندفع ماقيل) اى على الثالث وجه الاندفاع ان زيدا وان لم يكن فردا من مدلول نفس الرجال لكنه فرد من مدلول اصله وهو الرجل ولا يخفى عليك ان هذا الوجه اختاره صاحب التلويح وقد ذكر اولا وجها وجيها حيث قال الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجميع بشهادة الاستقراء (قوله يتعلق الحكم) اى حكم المتكلم واما الاتصاف فى نفس الامر بذلك الوصف اعنى المجئ مثلا مع قطع النظر عن حكم المتكلم فلا بد ان يوجد فى كل واحد على الانفراد (قوله كالرهط اسم لما دون العشرة) اى ان كان نكرة لان الرهط المعرف عام اسم لجماعة الرجال الى ما لا نهاية كالقوم كما فى التلويح فاللام من الحكاية لا من المحكى تأمل تعرفه (قوله فاللفظ مفرد) بيان لكون كل من الرهط والقوم جميعا معنى فقط لا لفظا وقيل انه لفظا ايضا لكن لا واحد له من لفظه كما فى المصباح (قوله واما صحة استثناء الواحد) دفع لما يتوهم ان الحكم لما تعلق بالجمع لا بكل واحد فلا يصح الاستثناء بالاتصال فأجاب عنه بما ترى (قوله ان مجئ المجموع) اى اتصاف المجموع بالمجئ فى نفس الامر لا يتصور بدون اتصاف كل واحد بالمجئ فى نفس الامر واما حكم المتكلم بالمجئ على المجموع فلا يتعلق الا بالمجموع من حيث المجموع بدون تعلقه بكل واحد (قوله ويخصص كل واحد من الجمع الخ) اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع قيل يجوز الى الواحد وقيل الى الثلاثة لا الى ما دونها الا بما يجوز به النسخ وقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام بان يكون الباقى بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل يجوز الى اثنين لا الى دونه واختار فخر الاسلام وتبعه المصنف ان العام ان كان جمعا صيغة ومعنى او فى معنى الجمع يجوز تخصيصه الى الثلاثة نحو ان اشتريت عبيدا او تزوجت نساء فكذا لان الثلاثة ادناه فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ وان كان فردا بصيغته كالرجل والمرأة او بمعناه كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وكذا لفظ الطائفة يجوز تخصيصه الى الواحد لانه

وثالثا بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة فاندفع ماقيل ان المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وما فى معناه) اى المعنى الجمع المعرف وهو الذى يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فمن جهة ان مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدة ولا يصح العشرة زوج الا واحدا (ويخصص كل واحد من الجمع وما فى معناه (الى الثلاثة) اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع

فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما فى الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان جمعا او فى معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءنى زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه اثنان فتمسكوا بوجوه *الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا* الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين* الثالث قوله عليه السلام اثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام* والجواب عن الاول انه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع* وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء

لايخرج اللفظ بذلك عن الدلالة على المفرد كما هو الاصل وضع المفرد اعترض عليه بوجوه* الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق وحينئذ يكون الجمع حقيقة فى جميع الافراد مجازا فى البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار حقيقة الجمع اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين والواحد مجاز افلا معنى لتعليله بكون الثلاثة ادناه لان الثلاثة انما تكون ادنى فيما لا نزاع لنا فيه وما فيه النزاع اعنى جمع العام فالثلاثة ليست ادناه* الثانى ان حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم لانتفاء شرطه فلا تخصيص* الثالث ان من قال لقيت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا واجيب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة* وعن الثانى بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس فنفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة اصلا وهو معنى العموم فى النفى وعن الثالث بان الكلام فى الصحة لغة لا عرفا ولا عقلا (قوله وانما قلنا ان ادنى الجمع الخ) شروع فى بيان اقل عدد يطلق عليه الفاظ الجمع اختلفوا فيه على اربعة اقوال* الاول انه ثلاثة* والثانى انه اثنان* والثالث انه ثلاثة ويصح اطلاقه على الاثنين مجازا* والرابع انه ثلاثة ويصح اطلاقه على الاثنين والواحد مجازا واختاره الجمهور واستدلوا عليه بما ذكره الشارح من الوجوه الاربعة واعترض على الوجه الثالث بانه انما جاز رجال ثلاثة دون رجال اثنان لمراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا لا لعدم جواز اطلاق الجمع على الاثنين واجيب عنه بان صورة اللفظ لو اعتبرت لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع فانه يقال جاء زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمرو والعالمون بل يقال العالمان (قوله اى قلباكما) وبه علم ان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لا ما فوق الاثنين ويتم الدليل وقوله اذ ما جعل الله لرجل من قلبين دفع لما يتوهم ان يقال اذا كان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لم يقل قلباكما ووجه الدفع ان الاثنين من واحد فتثنيه بلفظ التثنية ومن اثنين وهو جزء له فتثنيه بلفظ الجمع وههنا لما كان من اثنين جاء تثنيته بلفظ الجمع ولا يخفى عليكم ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين عند اصحاب هذا المذهب حقيقة ولا يطلق على الواحد لا حقيقة ولا مجازا (قوله بل باعتبار انه ثبت بالدليل الخ) اما الاستحقاق فنقوله تعالى

فان كانتا اثنين فلهما الثلثان مما ترك واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذا لحاجب لايكون الاوارثا بالقوة او بالفعل كالاخوين مع الاب لايرثان ولكنهما يحجبان الام بالدليل الاجماعى واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت ملكا جديدا اقول وذلك بان يحمل على الاثنين حكم الجمع فعنى لفظ الحديث الاثنان له حكم الجمع (قوله وبهذا ينحل الاشكال الواردة فى الرهط) وجه الانحلال ان استغراقه للافراد الغير المتناهية باعتبار العرف والاستعمال لاباعتبار الوضع (قولهم محلاة باللام الخ) دفع لتوهم المنافاة بين قولهم ان الجمع المعرف للعموم والاستغراق وبين قولهم محلاة باللام مجاز عن الجنس (قوله للقطع بان ليس القصد الخ) قيل الاظهر ان يقول عند القطع اذ لاقطع مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل معهودة بين المخاطبين او ثياب بيض معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض لتعمده الكذب اقول يمكن ان يقال اللام فيه للتوقيت اى وقت القطع بان ليس القصد الخ تأمل (قوله يحنث بالواحد) لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الجمع فى الثلاثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كان الجنس متحققا ولم يتغير لكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق (قوله فحينئذ لايحنث قط) لتحقق شرط البراءة ولو نوى جمعا معهودا لايحنث ايضا الا اذا تكلم مع تلك الجماعة واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور هكذا وقع فى التلويح وفيه رد على التوضيح حيث قال ان قوله لااتزوج النساء حين الاستغراق لغو لاينعقد يمينا لعدم الفائدة فيه لانه من قبيل المنع عن الممتنع لان تزوج جميع نساء العالم غير ممكن فالمنع عنه باليمين لغو ثم لايخفى عليك ان هذا بناء على ان صحة الحلف مشروطة بامكان البراءة كما هو مذهب الامامين واما على مذهب ابى يوسف من عدم الاشتراط فلا حاجة فى انعقاده الى امكان التصور واعلم ان الجمع المحلى باللام الذى جعل مجازا عن الجنس بمنزلة النكرة حتى كان يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفى مثل المثال المذكور من نحو لايحل لك النساء وفى تمثيله اشارة الى ذلك (قوله ولامساغ للخلف الخ) اشارة الى ان الجمع المحلى باللام مجاز فى الجنس فى العهد والاستغراق فلا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة ولهذا قالوا لو قالت خالعني على مافى يدى من الدراهم ولا شئ فيها لزمها ثلاثة دراهم لكونها اقل عدد يقع الجمع مميزا له فيحمل عليه

وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع ومايشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره وصرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك بأن يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا او فى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او فى اباحة السفر بهما وارتفاع ماكان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او فى انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على مايستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لامجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الواردة فى الرهط بأنه لما كان موضوعا لمادون العشرة

لكونه معهودا ولو حلف لايكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده لكونها اكثر عدد يقع الجمع مميزاله والمقام مقام الاحتياط فتكون العشرة معهودة وعلى الاسبوع والسنة عندهم لان العادة ان تذكر الايام الى الاسبوع والاشهر الى السنة فيكون الاسبوع والسنة معهودة عادة وقالوا ايضا لام التعريف فى نحو قوله تعالى لاتدركه الابصار للاستغراق لاللجنس لعدم تعذر الاصل (قوله وهو سلب العموم) فيكون رفعا للايجاب الكلى وسلبا جزئيا لانه نفى للاستغراق المراد فى الايجاب (قوله ليكون عموم السلب) فيكون سلبا كليا (قوله كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق) اشارة الى ان اللام الداخلة على المعرف للجنس والحقيقة لان التعريف لبيان المعرف لكنه يرد عليه انه لو اريد باللام ههنا نفس الحقيقة يلزم ان يكون مدخول اللام معرفة بدون اللام ايضا وان يكون اللام تأكيد المدخوله لان مدخوله موضوع بازاء نفس الماهية ايضا فان قيل يجوز ان يكون المراد باللام الماهية بقيد حضورها فى الذهن وبمدخولها نفس الماهية بدون قيد الحضور الذهنى قلت يأباه مقام التعريف لان التعريف لبيان نفس ماهية المعرف لا الماهية بقيد حضورها فى الذهن ولذا قال انه نفس الماهية جعل اللام فى نحو اكلت الخبز وشربت الماء للعهد الذهنى اقتداء بالقوم وقد جعله صاحب التوضيح لتعريف الماهية فكأنه اراد بالمعهود الذهنى الذى جعله مقدما فى الاعتبار على الاستغراق مالم يسبق له ذكر اصلا كما فى ادخل السوق واشتر اللحم اشارة الى سوق البلد (قوله يحنث بالواحدة) لان قوله لااتزوج النساء سلب كلى لانه نفى لتزوج جنس النساء وذلك لايصدق الا السلب الكلى ولهذا كان النفى فى نحو وماالله يريد ظلما للعباد وان الله لايحب الكافرين سلبا كليا لكونه نفيا للظلم والمحبة عن الجنس والجنس فى النفى يعم (قوله بان ينسحب عليها حكم النفى) اى على النكرة سواء دخل النفى على النكرة نحو لارجل فى الدار ومامن رجل فى الدار او على الفعل الواقع على النكرة نحو مارأيت رجلا فان فيهما يلزم العموم فى النكرة فان قيل قد صح الاضراب عن النكرة المنفية بالتثنية والجمع مثل ان يقول مارأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجالا ولو كان النفى عاما فيها لما صح ذلك اجيب عنه بانا لانسلم صحة ذلك ولو سلم فانما صح لكون المراد بالنكرة المنفية هو الواحد لا الجنس بقرينة الاضراب فيرجع النفى الى الوصف اعنى الوحدة لا الى الجنس حتى يعم وانما يرجع النفى الى الجنس فيما اذا كانت النكرة مصدرة

ينبغى ان لايكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول المشايخ (محلاة باللام) يعنى الجمع المحلى (مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد وهى تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لايتزوج النساء او لايشترى العبيد او لايكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الا بالنية فصار كأنه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه مجازا عن الجنس (فى صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولامساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم لا لايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف (حيث لاعهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه ٣

مع من ظاهرة او مقدرة نحو مامن رجل فى الدار ولا رجل فى الدار بالفتح ولذا قال فى الكشاف ان قراءة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق لكون من مقدرة وبالرفع لايوجبه بل يجوزه (قوله ضرورة ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه الخ) هذا دليل عقلى على عموم النكرة المنفية نقل عنه فى الحاشية الاول مبنى على مذهب من يقول ان النكرة موضوعة للجنس والثانى مبنى على مذهب من يقول انها موضوعة للفرد المنتشر انتهى يعنى ان انتفاء الجنس او الفرد المنتشر منه لايكون الا بانتفاء جميع الافراد بمعنى السلب الكلى اذ لو بقى فرد منه لكان الجنس او الفرد المنتشر موجودا فى ضمن ذلك الفرد فلم ينتف الجنس او الفرد المنتشر وقد يستدل عليه بالنص والاجماع ايضا اما النص فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ايجاب جزئى باعتبار ان حكم الانزال تعلق بفرد معين وهو التوراة وقد قصد به ردقول اليهود ما انزل الله على بشر من شئ والزامهم فيجب ان يكون هذا سلبا كليا بمعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لاينافى السلب الجزئى واما الاجماع فكلمة التوحيد فان قولنا لااله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا فان قيل لما فسر الاله بالمعبود الحق لزم استثناء الشئ من نفسه لان الله اسم للمعبود الحق ايضا فالجواب ان الله اسم علم للفرد المعبود بالحق اى هذا المفهوم الكلى واما الاله فاسم لهذا المفهوم (قوله قلنا الوضع اعم) حاصله انه لامنافاة بين ماثبت بالوضع النوعى فى النكرة المنفية وبين ماثبت بالضرورة العقلية فان الثابت بالاول هو ان النكرة المنفية كل فرد والثابت بالثانية هو ان انتفاء الجنس او الفرد المنتشر لايمكن الا بانتفاء كل فرد ولامنافاة بينهما اقول هذا الجواب انما يتمشى على تقدير كون الوضع فى تعريف العام اعم من الوضع الشخصى والنوعى والا فلا (قوله وهذا معنى الوضع النوعى) اى استعمالهم النكرة المنفية فى كون الحكم منفيا عن الافراد الغير المحصورة هو معنى الوضع النوعى لنفى الحكم عن تلك الافراد (قوله قد صرحوا بانها لم تستعمل الخ) اقول الضمير المنصوب ان كان راجعا الى النكرة المنفية فقوله لم تستعمل الافيما وضعت له بالوضع الشخصى الخ ممنوع لانها انما تستعمل فيما وضعت له بالوضع النوعى اعنى نفى الحكم عن جميع الافراد وان كان راجعا الى النكرة المطلقة فالاستعمال المذكور مسلم لكن الكلام ليس فى النكرة المطلقة

٣ لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اوللمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء (ومامعناه) كالجمع الذى يراد به الواحد مثل لااتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة (ويخص) كل من المفرد ومافى معناه (الى الواحد لانه ادناه) اى ادنى مايصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن الجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافى ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد قلنا لاضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى

فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان تكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهى لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين

بل فى النكرة المنفية فالجواب انه راجع الى النكرة المنفية وان قوله لم تستعمل الافيما وضعت الخ ممنوع لان المستعمل فيه هو نفس النكرة لا النكرة المنفية والنكرة المنفية انما تستعمل فى نفى الحكم عن جميع الافراد ومنه ظهر فى تقرير الشارح الجواب المذكور تأمل (قوله فانه ايضا موضوع الخ) الضمير راجع الى المجاز اقول هذا التعليل وكذا الجواب عن هذا السؤال انما يستقيم ان لو كانت علة المجاز كون وضعه نوعيا وليس كذلك بل كون الحقيقة متعذرة (قوله بواسطة تعيينه له) اى لا بواسطة القرينة كما فى المجاز يعنى ان علة دلالة اللفظ وانفهام المعنى منه مجرد الوضع والتعيين لا لامر آخر وهو امارة الحقيقة (قوله كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات) يعنى ان وضع هذه الاشياء نوعى بالمعنى المذكور لا شخصى كما هو المشهور فى كلامهم قلت مر ادهم ان هيئات صيغ هذه الاشياء موضوعات بازاء معنى بالوضع النوعى والا فادتها موضوعات شخصا لا نوعا ولا وضع لمجموع المادة والهيئة غير وضعيهما وتحقيقه ان هيئات صيغ المثنى والمجموع والمشتق والمركب موضوعات بازاء معنى مجازا فى الطرف او فى الحذف وذلك لان هيئات هذه الصيغ اما ان تعتبر فيها جزأ او قيدا فكون وضعها نوعيا ان كان باعتبار مادتها فظاهر البطلان لان وضع المادة شخصى وان كا باعتبار هيئاتها فيكون مجازا على ماقلنا من قبيل تسمية الشئ باسم جزئه او باسم قيده وان كان باعتبار مجموعهما فظاهر انه لا وضع للمجموع سوى وضع الطرفين بل لا شئ هنا سوى الطرفين اذ لو كان لزم اعتبار هيئة اخرى فيتسلسل فصار حاصل التحقيق انه لا وضع لصيغ المثنى والمجموع لا شخصيا ولا نوعيا بل الموضوع حقيقة بالوضع الشخصى هو مادتها وبالوضع النوعى هو هيئاتها واما المجموع المركب منهما فلا وهذا لان الوضع شخصيا او نوعيا عبارة عن تعيين عين الموضوع لعين الموضوع له الا ان الموضوع فى الاول واحد وفى الثانى متعدد ملحوظ بأمر كلى وشئ من صيغ المثنى والمجموع والمشتق والمركب ليس كذلك بل المعتبر فيها تعيين ماداتها بازاء معنى وهيئاتها بازاء معنى آخر (قوله فانه) اى الشرط المثبت وان كان خاصا بصورته لوقوعه فى الاثبات ظاهرا (قوله مطلقا) اى سواء قصد المنع او الحمل (قوله لكنه عام بمعناه) وذلك لان معنى الايمان المصدرة بالشرط تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا نحو ان ضربت رجلا فعبده حر وامرأته طالق فاليمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على السلب الكلى وان كان الشرط

(منفيا)

منفيا نحو ان لم اضرب رجلا فكذا فاليمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضرب رجلا على الايجاب الجزئى وذلك لان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد بظاهره الايجاب الجزئى فيجب ان يكون نقيضه سلبا كليا فشرط البر فيه تحقق السلب الكلى وفى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى تحقيقا للعموم فيجب ان يكون نقيضه ايجابا جزئيا فشرط البر فيه تحقق الايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا لعموم النكرة فى موضع النفى كما فى التلويح وفصله الشارح بان الشرط المثبت خاص بصورته مطلقا عام بمعناه لامطلقا بل ان قصد المنع واما ان قصد الحمل فخاص والشرط المنفى بالعكس وبين العكس فى حاشيته بان المراد به مجرد ان يكون المنفى ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم فى نحو ان لم اضرب فاسقا فكذا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط فى الاول للحمل وفى الثانى للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثانى ان قتلت مسلما اقتص منك انتهى فقد صرح بان اليمين فى الشرط المثبت قد يكون للمنع وقد يكون للحمل وكذا فى الشرط المنفى اقول لانسلم ان اليمين فى الشرط المثبت يكون للحمل وانما يكون للمنع ابدا وماذكره من المثال اعنى ان قتلت حربيا فلك كذا ليس بيمين بل شرط حامل للمخاطب على القتال مع الحربى واليمين انما هو بحمل الحالف لابحمل المخاطب وكذا اليمين فى الشرط المنفى لايكون الا للحمل وما ذكره من قوله ان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص ليس بيمين بل هو شرط لمنع المخاطب عن قتل المسلم واليمين انما هو لمنع الحالف لالمنع المخاطب ويؤيد ماذكرناه ماقال فى شرح التحرير ان النكرة عمومها فى النفى ضرورى وكذا فى الشرط المثبت حال كونه يمينا لان الحلف حينئذ على نفى الشرط لافى الشرط المنفى فانها لاعموم لها فى الشرط المنفى لان الحلف حينئذ على اثبات شرط حتى لو قال ان لم اكلم رجلا فامرأته طالق صار فى قوة قوله لأكلمن رجلا فلم تعم لوقوعها فى الاثبات من غير قرينة العموم ولايبعد فى غير اليمين قصد الوحدة من النكرة كما فى مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلاتعم فيه انتهى فظهر من قوله حال كونه يمينا ومن قوله ولايبعد فى غير اليمين قصد الوحدة مع تمثيله بقوله ان جاءك رجل فاطعمه ان الشرط المثبت فيما قصد منه حمل المخاطب ليس بيمين (قوله اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة الخ) واعلم ان القول بعموم النكرة

لمايتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لابمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لولم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلا فى قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ماوضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له (حقيقة) نحو لاضرب رجلا (اوحكما) كما اذا وقع فى سياق النهى والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لااضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفى بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص (اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم)

الموصوفة مماقدح فيه كثير من مشايخنا وقال في الكشف ان الوصف من اسباب
التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت عالما اخص
بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شائع
في كل الجنس على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شائع في بعض الجنس
وهم العالمون منهم على سبيل البدل لافي كله وكذا قولك ما رأيت رجلا عم
النفي جميع الجنس لوقوعه في سياق النفي وقولك ما رأيت رجلا عالما عم النفي
فيه بعض الجنس لاكله حتى لو رأى رجلا غير عالم لايكون كاذبا وكذا لو قال
لا كلمن اليوم رجلا عالما اورجلا كوفيا او قال لازوجن امرأة كوفية يتعلق البر
بكلام رجل واحد وتزوج امرأة واحدة لاغير وكلما ازداد وصف في الكلام
ازداد تخصيص هذا موجب اللغة ومذهب اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا
ان هذا الاصل لايطرد في جميع المواضع وقد كنت في مجلس شيخنا بالفضلاء
وقد جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة
مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ماعداها وتمسك بنحو ماذكرناه
من المسائل ورأيت مكتوبا على حاشية التقويم ان هذا الاصل يختلف حكمه
باختلاف المحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والتحريض
عامة واما في موضع الجزاء والخبر فلا تعم كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وكقولك
جاءني رجل عالم انتهى وفيه نظر لانه ان اراد يكون الوصف من اسباب التخصيص
كونه كذلك في الجملة فسلم لكن قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص
ممنوع وان اراد انه كذلك مطلقا فممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص
الجنس فيفيد زيادة العموم كما في قوله تعالى ومامن دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه حيث وصف دابة وطائر بما هو من خواص الجنس لبيان
ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد والعدد بهذا الاعتبار افاد هذا الوصف
زيادة التعميم والاحاطة كما صرح به في المطول وقد يكون لدفع احتمال ارادة
الوحدة فيفيد العموم كما في قولنا لااجالس الارجلا عالما ثم القائلون بعموم
النكرة الموصوفة لم يقولوا بعمومها مطلقا حتى يقدح فيه بل جعلوا الوصف
العام من ادلة العموم كالالف واللام وحرف النفي فكما ان افادتهما العموم
مفوض الى المقام والقرينة ثم كل وصف لايصلح قرينة للعموم للقطع بانه لاعموم
في مثل لقيت رجلا عالما والله لااجالس رجلا عالما واتزوج اليوم امرأة كوفية
ولذا استدلوا على عمومها بمثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وبأن

لان القائلين بعموها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلول الاول والثانى لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد

تعليق الحكم بالوصف المشتق يشعر بان مأخذ الاشتقاق علة الحكم فيعم الحكم بعموم علته وبانه لو حلف لايجالس الارجلا عالما لم يحنث بمجالسة رجلين عالمين بعمومه وبيانه على مافى الكشف ان الاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفى فيعم ما دخل من النكرة تحته ضرورة وقوعها فى موضع النفى فصار فى التقدير لايجالس رجلا عالما ولارجلا جاهلا ولارجلا كوفيا الى غير ذلك ثم قال الا رجلا عالما ولما كان المستثنى عاما فى صدر الكلام لكونه نكرة فى سياق النفى بقى كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل تحت الصدر واعترض عليه بأن هذا البيان جار بعينه فى مثل لايجالس الا رجلا فالفرق بينهما تحكم والجواب عنه لانسلم انه جار فيه ولو سلم فلا نسلم بقاء العموم بعد الاستثناء فى هذا المثال كيف وقد زال فيه علة العموم بالاستثناء وهى الوقوع فى سياق النفى لان الاستثناء موضع اثبات فلايكون عاما بخلاف الا رجلا عالما فان العلة المذكورة وان زالت فيه ايضا لكن العلة الاخرى اعنى الصفة لعامة باقية فيه فيعم بتلك العلة (قوله صرح به صاحب التلويح) اعلم ان صاحب التلويح فسر الصفة العامة ههنا بقوله وهى التى لاتختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لايجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لايجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لايصدق الا على فرد واحد ثم قال فى باب الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لايشترطون فى العموم الاستغراق يعنى انهم لم يشترطوا فيه الاستغراق الشمولى والا فرجلا عالما فى المثال المذكور مستغرق لافراد الرجل العالم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعا او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم ولما كان المعتبر فى العموم الاصطلاحى الاستغراق الشمولى لم يعدها المصنف من الفاظ العموم وكذلك لم يعد ايا من الفاظ العموم لانها بحسب الوضع للخصوص والفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كسائر النكرات الموصوفة واستدلوا عليه بوجهين احدهما انه لو قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او متعاقبا عتقوا جميعا بخلاف ما لو قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا عتق الاول منهم فقط ان ضربهم على التعاقب و الا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام فيعم وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى لايتناولها اى فلايعم الثانى ان ايا واحد

(و) الاعادة (بالنكرة) تقتضي (التغاير) بين المداولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخرين التغاير (الالمانع) كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحد النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد

منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح لعدم الاولوية للبعض فتعين عتق الكل مع بقاء الوحدة المعتبرة في اى لان عتق كل واحد منهم معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وقد وجد ذلك فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي صورة الثانيه يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول واجيب عن الاول بانا لانسلم ان الثاني قطع عن الوصف لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية عند النحاة وان اريد النعت المعنوى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالفرق بينهما تحكم وعن الثاني بوجهين * الاول ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او متعاقبا فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية * الثاني لانسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون للمولى الخيار كما في الصورة الثانية (قوله والاعادة) لما ذكر المعرفة والنكرة وافادتهما العموم والخصوص اراد ان يذكر حكم اعادتهما فقال اعادة المعرفة والنكرة معرفة تقتضي الاتحاد بينهما بناء على ان الراجح في التعريف هو العهد واعادتهما نكرة تقتضي المغايرة بينهما بناء على ان الاصل بين اللفظين المغايرة فلا يعدل عنه الى الاتحاد الا لمانع او لمقتضى كما في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول بالضرورة وان اعيد معرفة لان الشيء لا يكون مصدقا لنفسه وقد وصف الاول به وكما في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فان الثاني عين الاول وان اعيد نكرة وكذا في قوله تعالى انما الهكم اله واحد وان اعيد المعرفة نكرة هذا هو المشهور الذي مشى عليه المحققون وقال في الكشف ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة

(البعض)

(ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع (قطعا ان كانت شرطية اواستفهامية) فان معنى من جاءنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيدوان جاءنى عمرووهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة اوموصوفة) فانها حينئذ لاتكون عامة قطعا

لبعض الجنس فيكون داخلا فى الكل لامحالة مقدما كان اومؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة للبعض فلا يلزم ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعين بان لايشاركها غيرها فيه فلا تبقى نكرة والفرض انها نكرة انتهى فقد مشى على خلاف المشهور واعترض عليه بوجوه * منها ان التعريف لايلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لايلزم ان تكون النكرة عينه * ومنها ان معنى كون الثانى عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك * ومنها ان اعادة المعرفة نكرة مع ان مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه الى غير ذلك * اجيب عن الاول بان كلامه مبنى على الاستغراق لتعذر العهد * وعن الثانى بان مدلول الكل الافرادى ليس مجموع الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد ابتداء وداخلا فى المراد انتهاء قلت ومما يبتنى على الاصل المذكور ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر به مقيدا بذلك بأن اراد صكا على الشهود وقر بما فيه عندهم مرتين او اكثر كان الثانى عين الاول كما فى اعادة المعرفة معرفة فلا يلزمه الا الالف بالاتفاق واذا كان كل واحد من الاقرارين نكرة غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا عند شاهدين ثم اقر بالف مطلقا عند شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثانى عين الاول ايضا بالاتفاق على تخريج الكرخى لاتحاد المجلس وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما لان العرف جار فى تكرار الاقرار لتأكيد الحق بتكثير الشهود وقال ابو حنيفة كان الثانى غير الاول حتى يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية اخرى عنه وهذا بناء على انه اقر بالف منكر مرتين فى مجلسين فيكون الثانى غير الاول كما هو الاصل فى اعادة النكرة نكرة ويدل عليه قوله عليه السلام لن يغلب عسر يسرين فانه يدل على ان اليسر الثانى فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا مغاير للاول وقد اعيد نكرة والعسر الثانى عين الاول وقد اعيد المعرفة معرفة (قوله موضوعة لذوات من يعقل) وقد تستعمل فى غيره مجازا نحو قوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على اربع وفى الكشف ان كلمة من تستعمل فى الاستفهام والشرط والخبر لكنها فى الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد وفى الخبر عموم

اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية عامة قطعا (سويا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم)

الشمول حتى لو قال من زارنى فأعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال أعط من فى هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما يعم عموم الانفراد فى الشرط لان الحكم فى الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان كذا فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام فأقيم كلمة من مقامه فيتناول كل واحد منهم بانفراده وكذلك فى الاستفهام اذا قيل أزيد فى الدار ام عمرو ام احد الى ما يتناهى فاقيم كلمة من مقامه فيعم عموم الانفراد انتهى فعلى هذا يكون معنى قوله غير معتبر فى عمومها الانفراد ولا الاجتماع عدم اعتبارهما مع قطع النظر عن كونها شرطية او استفهامية او خبرية والا ففى الشرطية والاستفهامية بغير الانفراد وفى الخبرية موصولة او موصوفة بغير الاجتماع قلت وفى فصل لفظ العموم من التلويح ما يخالف ما ذكره فى الكشف حيث قال والثانى ان يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم انتهى وهذا صريح فى ان الانفراد ليس بشرط فى عموم من الشرطية والاستفهامية (قوله فلانها فى المعنى نكرة) ولهذا اتصفت بالنكرة فى نحو مررت بمن معجب لك (قوله فلانها قد تكون للخصوص الخ) والذى ظهر منه ان قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك كلاهما نظير الخصوص الا انه قال فى الكشف قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهى ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما فى الاول لكن افرد صلته فى الثانى وجمع فى الاول نظرا الى اللفظ والمعنى وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يصغون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وهكذا فى التقرير ايضا والجواب عنه انهم انما جعلوه من العام بناء على ان الاستغراق ليس بشرط عندهم فى العام بل يكفى انتظام جمع من المسميات وهو مذهب فخر الاسلام كما فى نحو من دخل دار ابى سفيان فهو آمن فانه فى حق كفار اهل مكة يوم الفتح لا حق الكل واما عند من شرط الاستغراق فليس بعام (قوله الا ان الضمير جمع تارة) كما فى يستمعون وقوله وافرد اخرى كما فى ينظر اليك (قوله

(فاعتقه)

حيث قال اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا

عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى الصورة الثانية للتبعيض (وكذا) ايضا (راعاه) اى راعى ابو حنيفة العموم فى الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما فى الاولى فلأنه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال بعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوع (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض (ففى) صورة (اضافة المشيئة الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى (يرجح العموم) فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفى) صورة اضافة المشيئة الى (الخاص) كالمخاطب فى من شئت (يعتبر الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناولهم الا واحدا أو اما حمل قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر أعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان (وكما بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا

فاعتقه) بصيغة الامر (قوله اذا شاء العبيد) اى سواء شاؤا منفردين او مجتمعين لعدم اشتراط الانفراد والاجتماع عنده (قوله فلانه قال بعتقهم) اى بعتقهم المخاطب (قوله بعض المذكور) كالبصرة فى قولهم سرت من البصرة (قوله ففى صورة اضافة المشيئة الى العام يرجح العموم) لتأكد عمومه باضافة المشيئة اليه لان المشيئة عامة ايضا وههنا فرق آخر لابى حنيفة تفرد به صاحب التنقيح تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل على التبعيض لتيقنه ففى من شاء من عبيدى عتقه امكن العمل بعموم من وتبعيض من بأن يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بالمشيئة مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية واعترض عليه التفتازانى بان هذا ظاهر مسلم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه حينئذ ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب والبدل ففيه اشكال لانه يصدق على واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ثم اجاب عنه بأن تعلق المشيئة بكل واحد على الانفراد امر باطن لا يطلع عليه والظاهر من اعتاق كل العبيد تعلق مشيئته بالكل دفعة فلا بد من اخراج البعض لتحقيق التبعيض ثم اعترض على اصل الفرق المذكور بان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان تكون فى ضمن الكل او بدونه فحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن انتهى حاصله انه ان اراد البعض المذكور ما هو مدلول من فلا نسلم انه متيقن على التقديرين وان اراد ما هو اعم منه فسلم انه متيقن لكنه لا يفيد اقول بل لا يصح قول الفارق سقط معنى التبعيض بالكلية سواء شاء المخاطب عتق الكل دفعة او متعاقبا تأمل (قوله فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله) القرينة الاولى قرينة لعموم من فى الآية الاولى لان الانسب عموم استغفار النبى عليه السلام لهم فالقرينة طلب مغفرته عليه السلام لا ضمير الجمع فى لهم حتى يرد عليه ان جمع الضمير لا يدل على العموم والقرينة الثانية قرينة لعموم من فى الآية الثانية لان أعينهن انما تقر اذا سوى بين الجميع من نسائه عليه السلام (قوله ويخص) انما قال يخص ثم فسره بما ذكره ثم قال غير معدود من الفاظ العموم ولم يقل يخصص من التخصيص اشارة الى ان المراد به بيان كونه من الفاظ

من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معالم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمـة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وما كمن) فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعـا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها تكون خاصا اذالحقها اولا (لكنه) اى ما (لصفـات من يعقل وذوات غيرهم) كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقـلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ماتيسر عملا بالعموم كما فى قوله ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ماثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عنـد الاجتمـاع ينقلب متعسرا (ويتناولان) اى من وما (المذكر والمؤنث وان عاد اليهمـا ضميره) اى ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ذلك اللفظ للاجماع فيمن دخل دارى فهو حر على عتق الجوارى الداخلات (ويستعار احدهما للآخر) اما استعارة من لما فلقوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه واما العكس فلقوله تعالى والسماء وما بناها (والذى يعمهما) اى العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة)

الخصوص ابتداء لابيان تخصيصه بعد كونه عاما حتى صار من قبيل العام الذى خص منه البعض وكذا الحال فى نظائره الآية (قوله اذالحقه لفظ اولا) قد تقدم انه بعد لحوق اولا عام ايضا عند صاحب التنقيح وفى الكشف ان كلمة من تستعمل فى الاستفهام والشرط والخبر وتم فى الاولين قطعا واما فى الخبر فقد تكون عامة وقد يكون خاصة ورده فى التقرير وقال الحق ان احتمال العموم والخصوص فى من فى الجميع اما فى الخبر فظاهر واما فى الشرط فلما ذكره فى السير الكبير فى نحو من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا واما فى الاستفهام فان المستفهم بقوله من فى الدار يريد واحدا انتهى فالمصنف ان اراد بكلمة من ههنا ماهو اعم من الشرطية والاستفهامية والخبرية كما ذكره فى التقرير يأباه قوله السابق ان من الشرطية والاستفهـامية عامة قطعا فان مايكون عمومه قطعيـا لايحتمل الخصوص حتى يحتاج الى ترجيحه بالحاق اولا والترجيح لايكون الا بعد احتمال السؤال وان اراد بها من الخبرية كما ذكره فى الكشف فحينئذ يستقيم قوله السابق عامة قطعا وقوله اللاحق يرجح معنى الخصوص لكن بيانه بمسئلة السير الكبير لايستقيم لان من فيها شرطية كما صرح به فى التقرير ويمكن الجواب بكل من الشقين اما الاول فبتأويل قوله قطعا بمعنى الوقوع الاكثرى فان مايكون اكثر وقوعا فى حكم القطعى او بأن يقال معناه انهما لايقعان خاصا ابتداء بدون الحاق اولا بخلاف من الخبرية فانها قد تقع خاصا بدون الحاق اولا نحو ومنهم من يستمعون اليك واما بعد الحـاق اولا فلا فرق بين من الشرطية والاستفهامية والخبرية فى كونه خاصا واما الثانى فبجعل كلمة من فى مسئلة السير الكبير موصولة لا شرطية تأمل (قوله ان كان ما فى بطنك غلاما) اى جميع ما فى بطنك غلاما حتى لو ولدت غلاما وجارية لاتعتق (قوله لصفات من يعقل وذوات غيرهم) اقول الظاهر منه اختصاص ما بغير ذوى العقول لان صفات من يعقل ليس ممن يعقل هذا ذكره فى الكشف وغيره الى عامة الاصوليين ثم قال ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء واختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها تصلح لما يعقل ولما لايعقل ومنهم يقول انها تختص بما لايعقل كاختصاص من بمن يعقل والذى ظهر من المفتاح عمومها حيث قال ان ما للسؤال عن الجنس تقول ماعندك بمعنى اى جنس من اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام او عن الوصف تقول مازيد وماعمرو وجوابه الكريم او الفاضل (قوله وما بناها) اى من بناها واتما عبر

بمااشارة الى عظمته كأنه لفخامته صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة وذلك لان الابهام فى اكثرهما فى ما من والى معنى الوصفية ايضا اى بناها القادر القيوم فان قيل ان كلمة من تدل على الوصف ايضا قلت نعم الا ان ماتدل وضعا ومن استعمالا فانها موضوعة لذوات مبهمة (قوله والذى يعمهما) فانهامبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لايعقل وفيهامعنى العموم ايضا كما فى ماومن حتى لو قال ان كان الذى فى بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة قوله ان كان مافى بطنك غلاما فانت حرة فلا تعتق ان كان مافى بطنها جارية وكذلك حكم الالف واللام بمعنى الذى حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر عتق الذى ضربه (قوله يقتصر على المجلس) اى على زمان مجلس التخيير وهو زمان واحد شرعا وان امتد مالم يتبدل المجلس حقيقة او حكما (قوله لانه ليس فى لفظه مايوجب تعميم الاوقات) لان تعميم الامكنة لايوجب تعميم الازمنة فلابد من القرينة الصارفة (قوله اى للدلالة) الاولى ان يقول موضوعة لشمول الحكم كما قال فى من وهو المناسب لما نقله عن مغنى اللبيب حيث قال فيه موضوع للاستغراق والمقصود بيان معناه الموضوع له والدلالة اعم من الوضع فلا تدل عليه (قوله لافراد ما اضيف اليه) يعنى ان المعنى الموضوع له كل اعنى العموم على معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيف اليه كل لا فى نفسها نظيره ماقالوا الحرف مادل معنى فى غيره فان كان المضاف اليه نكرة فاثر عمومه يظهر فى افراد تلك النكرة فيصدق كل رمان مأكول اى كل فرد من افراده مأكول وان كان المضاف اليه معرفة فاثر عمومه يظهر فى اجزاء تلك المعرفة فحينئذ لايصدق كل الرمان مأكول اى كل اجزائه مأكول لان قشره غير مأكول وكذا كل التفاح حامض ولا يصدق كل تفاح حامض لان بعض افراده غير حامض (قوله والمعرف المجموع) عطف على المنكر وكذا قوله واجزاء المفرد المعرف عطف على المنكر بتقدير مضاف فى المنكر اى افراد المنكر (قوله تقدير كل) فاعل وجب (قوله وهى تلى الاسماء) لانها من الاسماء اللازمة للاضافة والاضافة من خواص الاسم (قوله ولا يقال كل يضرب) اى بالاضافة وانما يقال بالتنوين عوضا عن المضاف اليه (قوله وتعم الافعال) اى الافعال التى وقعت صفة لمضاف اليه كلمة كل وذلك لان كلمة كل لما تضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد مااضيف اليه من الاسم صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لايصلح لذلك لانه لابد للشرط من ان يكون مترددا وذلك فى الافعال دون الاسماء (قوله تطلق فى كل مرة) اى ولو بعد زوج

قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث يقتصر على المجلس لانه ليس فى لفظه مايوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اى لتعميمهما ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه (او لشمول الاجزاء) قال فى مغنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب فى قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهى تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا او) تعم (الافعال ضمنا) اى فى ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق فى المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل

فتزوج امرأة مرارا تطلق فى كل مرة (وتصرف) اى كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه) كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال فى الكافى من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح فى شهر واحد وفاسد فى بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال (مما يجرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة أتزوجها فهى كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به فى الكافى ايضا فى اوائل البيوع (وتخص) اى كلمة كل (اذا الحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر فى كل منهم عن الآخر

آخر بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق حيث تطلق فى كل مرة من الدخول الى الثلاث لا بعد زوج آخر لان المحلوف عليه هنا هو الطلاق مقيد بهذا الملك فينتهى اليمين بتناهيه فيتكرر الى الثلاث فينتهى عنده لانتهاء الملك فان تزوجها بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شئ لعدم بقاء الملك الاول واليمين بخلاف التزوج لان الانعقاد اليمين فيه باعتبار ما يملك على المرأة من الطلاق بالتزوج وهو غير محصور فيتكرر الى الابد وعن ابى يوسف انه اذا قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق ولا يحنث فى امرأة واحدة مرتين كما فى كل ولو قال كلما تزوجتك او كلما تزوجت فلانة تكرر دائما فرق بين المعينة وغير المعينة وكذا لو قال كلما اشتريت هذا الثوب فهو صدقة او كلما ركبت هذه الدابة فعلى صدقة كذا يلزمه بكل مرة ما التزم ولو قال كلما اشتريت ثوبا او كلما ركبت دابة فعلى كذا لا يلزمه الا مرة واحدة (قوله فاسد فى بقية الشهور) اى لا يلزمه باتا بل يبقى موقوفا فان سكن فيه المستأجر يلزمه اتمام ذلك الشهر بالاجر المسمى والا فلا وليس المراد بالفساد ههنا الفساد باتا فى الحال بل المراد به ما ذكرناه لما فى الخلاصة رجل استأجر دارا للسكنى كل شهر بكذا جاز ولزم فى الشهر الاول ولا يلزم فى سائر الشهور بالاجماع لانها غير محصورة فكانت مجهولة فان دخل الشهر الثانى وسكن فيه يوما او يومين لا تنفسخ الا بعذر ولكل واحد منهما ان يترك الاجارة عند تمام الشهر وهو عند رؤية الهلال (قوله وتخص اى كلمة كل اذا الحقها اولا) والذى يقتضيه مفهومه انها لا تخص بدون اولا مع ان قوله تعالى والله خالق كل شئ وفوق كل ذى علم عليم واوتيت من كل شئ مخصوص بالفعل كما صرحوا به ولم يلحقه اولا قلنا ليس المراد به تخصيص العام على بعض ما يتناوله كما فى الامثلة المذكورة بل المراد به انها تقع خاصا ابتداء اى معدودا من الفاظ الخصوص بأن يطلق ويراد به الفرد الواحد لا العموم وهذا كما فسره فى كلمة من سابقا وكلمة كل بدون الحاق اولا لا تقع خاصا بهذا المعنى وانما تقع مخصصا على بعض ما تناوله والتخصيص بهذا المعنى لا ينافى العموم ولا يقتضى الخصوص بالمعنى ههنا ولهذا قال فى التنقيح ان كلمة كل وجميع محكمان فى العموم (قوله فلانه قطع النظر الخ) ولصاحب التنقيح فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون جزاء للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالخلف لجرى فيه

فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ماذاقال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق

التعدد الافرادى الذى يقتضيه كل فيصح اضافة كل اليه بخلاف قوله من دخل اولا فله كذا فدخل عشرة معا بدون اضافة كل اليه فانه يمكن حمله على معناه الحقيقى وهو السابق على جميع ما عداه لعدم اضافة كل اليه فيجب الحمل عليه فلا يستحق واحد منهم ولا كلهم شيئا لعدم تحقق المعنى المراد وهو المعنى الحقيقى ولا يخفى عليك ان كلمة من فى كل من دخل هذا الحصن اولا يجب ان تكون نكرة موصوفة على الفرقين اذ لو كانت موصولة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم فيجب ان يكون لمجموع العشرة الداخلين معا نفل واحد واعترض على كل منهما اما على ماذكره المصنف فلانه يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لبعض منهم ولمجموعهم نفل واحد واجيب بان عموم كل على سبيل الانفراد وعموم جميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه لكونها موضوعة بازاء ذوات مبهمة فى من يعقل كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاركة بينه وبينهما تصحح الاستعارة ولقائل ان يقول ان المشاركة فى العموم يجوز ان تكون مصححة للاستعارة كيف وان لفظ جميع استعير للكل للمشاركة فى العموم ولم تعتبر المخالفة فى الانفراد والاجتماع على انا لا نسلم ان عموم من ضرورى بل هو وضعى كيف وقد قال فى حواشى البدايع والحق ان لا حجر فى الاستعارة لكنها لما كانت فى لفظ الجميع متعارفة بدلالة التشجيع ذكروها ولما لم تكن استعارة من لكل او لجميع متعارفة لكونها خلاف مقتضى التشجيع لم يذكروها واما على ماذكره صاحب التنقيح فلانه يقتضى فى صورة الدخول متعاقبا فى قوله كل من دخل اولا ان يستحق النفل كل واحد منهم مع قطع النظر عن الآخر لدخوله تحت عموم المجاز المذكور اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لانهم صرحوا بان النفل للاول فقط واجيب بان قيد عدم المسبوقة بالغير مراد فيه كالسابقية وهذا المعنى لا يصدق الا على الاول فقط (قوله الى المتخلف الذى يقدر دخوله) هو من التقدير قيده به كما فى التلويح تنبيها على ان الاولية فى كل من العشرة الداخلين معا لا تحقق الا بالنسبة الى ماقدر دخوله ثانيا بعد الفتح لا بالنسبة الى من ليس بداخل اصلا فان قيل انه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق النفل فيما اذا قال كل من دخل اولا فله كذا ولم يتحقق الثانى قلنا ان كل من لم يدخل يمكن ان يقدر دخوله بعد الفتح (قوله بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ) لان عموم من ليس على سبيل

(وجميع للشمول على سبيل الاجتماع)
دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع
للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة
كشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس ولما ورد ههنا
اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول
على سبيل الاجتماع لكان حقيقة
فيه مجازا فى المفرد فلا يصح
جمعهما فى ارادة واحدة والحال انهم
صرحوا بانهم لو دخلوا فى الصورة
المذكورة فرادى يستحق الاول
اجاب عنه بقوله (وهو) اى لفظ جميع
(فى قولنا جميع من دخل) هذا الحصن
(اولا) فله من النفل كذا ليس بمجرى
على حقيقته اعنى الشمول على سبيل
الاجتماع حتى يلزم من استحقاق
الفرد الاول فى الدخول فرادى الجمع بين
الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك
وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول
اولا بل هو (مستعار) لا لمعنى كل من
دخل اولا حتى يستحق كل واحد
كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مستعار (للسابق)
فى الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد
عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام
على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد
كمال النفل بدلالة النص لكفى

الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل عموم الجنس اى الفرد المبهم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان منفردا عن الغير او مجتمعا معه فاذا قيد بالاول تعين الفرد السابق الغير المسبوق لتخصصه بالقيد وههنا لم يتحقق فرد دخل اولا بمعنى السابق الغير المسبوق ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لجميعهم كما ذكرنا آنفا (قوله وجميع للشمول) توضيحه ان المشروط له النفل فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظة من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او متعاقبا فصارت الاقسام تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلاث لانه اول بالنسبة الى المتخلف الذى قدر دخوله بعد فتح الحصن اما فى من وكل من دخل فظاهر لان من خاص فى ذلك الفرد بقرينة اولا وكل للانفراد واما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى وان كان متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ الجمع للاحاطة بصفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه انفرادى لا اجتماعى وان دخلوا متعاقبا فالنفل للاول منهم فى الصور الثلاث اما فى من وكل فلما مر واما فى الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز فى ارادة واحدة لانهم لو دخلوا معا استحقوا نفلا واحدا عملا بعموم الجميع ولو دخلوا افرادى استحقه الاول فقط عملا بمجازه كان لم يدخله الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا افرادى او دخل واحد يحمل على المجاز فلا جمع بينهما فى حالة واحدة ورد بان امتناع الجمع بينهما انما هو بالنظر الى الارادة لا الوقوع وههنا قد تحقق الجمع بينهما فى الارادة وان لم يتصور ذلك فى الوقوع وذلك لانه لو لم يرد كلاهما لما صح حمله تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه اذ لو اريد الحقيقة لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما ولدفع هذا الاشكال قال فى التنقيح ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة

(الاجتماع)

الاجتماع للقرينة المانعة عنه وهو التشجيع بل مجاز لكنه ليس مجازا فى تمام معنى
كل من دخل اولا على ماهو الظاهر من كلام فخر الاسلام حتى يستحق كل واحد
كمال النفل عند الاجتماع بل مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كالواحد عملا بعموم المجاز ولا يخفى عليك ان هذا
المعنى بعض معنى كل من دخل اولا اعنى الجزء الاول منه لان معناه ان السابق
يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل
فصار جميع من دخل اولا مجازا عن الجزء الاول منه فصار معنى قول الشارح
لا بمعنى كل من دخل اولا لا بمعنى مجموع معنى كل من دخل اولا بل مستعار
للجزء الاول منه فان قيل الجزء الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان
او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا
قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الجزء الاول اجيب بان عدم
استحقاق كل تمام النفل ليس من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل من جهة
انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل (قوله يبطل الانفراد
حقيقة الجمع) قيل هذا الرد مردود لانه ليس فى ابطال المنطوق بل تعميم الحكم
بينه وبين غير المنطوق كما يظهر عند التأمل (قوله فانها مقررة لما سبق الخ) يعنى
انها مثبتة لما سبق من كلام خبرى سواء كان موجبا نحو نعم فى جواب من قال
قام زيد اى نعم قام او منفيا نحو نعم فى جواب من قال ماقام زيد اى نعم ماقام
او استفهاما مثبتا نحو نعم فى جواب من قال اقام زيد اى نعم قام او منفيا نحو نعم
فى جواب من قال الم يقم زيد اى نعم لم يقم فكان نعم لتصديق ماسبق فى الخبر
ولا ثبات ما بعد اداة الاستفهام نفيا او اثباتا فى الاستفهام ومن ثمه قال ابن عباس
لو قالوا فى جواب الست بربكم نعم لكان كفرا كذا فى الرضى وفى المغنى الزيادة
تفصيل فليراجع (قوله فانها مختصة بايجاب النفى الخ) قال فى المغنى يختص بلى
بالنفى وتفيد ابطاله سواء كان مجردا نحو زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى اى
بلى يبعثون ونحو ماقال زيد اى بلى قد قام ام مقرونا بالاستفهام حقيقيا كان نحو
اليس زيد بقائم اى بلى قائم او توبيخيا نحو ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم
بلى اى بلى نسمع ونحو ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى او تقريريا مجردا نحو
الست بربكم قالوا بلى اى بلى انت ربنا (قوله فعلى هذا لا يصح بلى) اى فعلى كون
نعم مقررة لما سبق واختصاص بلى بايجاب النفى السابق وابطاله لا يصح بلى
فى جواب اكان عليك كذا لعدم سبق النفى ولا يكون نعم فى جواب

ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغى
ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا
يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ
الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن
مستقلا) وهو مالا يكون كلاما مفيدا
بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل
نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفى استفهاما او خبرا وبلى فانها
مختصة بايجاب النفى السابق استفهاما
او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب
اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم
فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا
الا ان المعتاد المعتبر فى احكام الشرع
هو العرف حتى يقام كل منهما مقام
الآخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب
والنفى استفهاما او خبرا (او كان)
مستقلا لكن كان (جوابا قطعا)
نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم
فان السجدة انما هى للسهو والرجم
انما هو للزنى قطعا (او) كان جوابا
(ظاهر الجواب) نحو ان تغديت فكذا
فى جواب تعالى تغد معى ونحو
ان اغتسلت فكذا بعد ماقيل تغتسل
الليلة من الجنابة فلا يحنث فى الاول
بالتغدى لا معه ولا فى الثانى بالاغتسال
لا فيها او فيها لا منها الا عند زفر فانه
عممه عملا بعموم اللفظ قلنا خصصته
دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء
بالدراهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر
الابتداء فابتداء) لا جواب

وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لاينجسه الاماغير طعمه اولونه اوريحه وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعالى تغدى معى فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ماقال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى مايحتمله اللفظ (لاقضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية الفعل المثبت لاتعم)

اليس لى عليك كذا اقرار لما مر انها لاثبات مابعد اداة الاستفهام ومابعد اداة الاستفهام فيه نفى فلايكون اقرارا هذا مقتضى اللغة والمعتبر فى احكام الشرع هو العرف وفى عرف الفقهاء يستعمل كل منهما مقام الآخر فيكون نعم فى المثال المذكور اقرارا فى عرفهم ولهذا قال بعض الائمة يجوز ان يقول فى جواب الست بربكم والم نشرح لك صدرك نعم لان الهمزة للانكار دخلت على النفى فافادت الايجاب ولهذا عطف على الم نشرح لك قوله ووضعنا فكأنه قال شرحنا لك صدرك ووضعنا عنك وزرك فيكون نعم فى الحقيقة للخبر المثبت المأول به الاستفهام مع النفى لاتقريرا لما بعد الاستفهام فلا يكون جوابا للاستفهام لان جواب الاستفهام يكون بما بعد اداته فقول ابن عباس ان نعم فى جواب الست بربكم كفر مبنى على كون نعم تقريرا لما بعد الهمزة لاعلى كونه تقرير المدلول الهمزة مع حرف النفى كما قال ذلك البعض ولو كان الاستفهام فى اليس لى عليك كذا للانكار يصح ان يكون نعم اقرارا على قول البعض (قوله فان السجدة انما هى للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا) فيكونان جوابا للحادثة قطعا (قوله فلايحنث فى الاول بالتغدى لامعه) لان الظاهر انه جواب فكأنه قال ان تغديت معك فكذا وان اغتسلت الليلة من الجنابة فكذا (قوله خصته دلالة الحال) اى حال السؤال والجواب يعنى ان قول زفر قياس وقولنا استحسان عرفى والعرف قاض على القياس (قوله مطلقا) اى سواء تغدى وحده او مع غيره ومع السائل او غيره وذلك الغداء المدعو او غيره (قوله ان العبرة) اعلم ان العبرة فى الاقسام الثلاثة الاول لخصوص السبب لكونه جوابا فلايكون اللفظ عاما وفى الرابع لعموم اللفظ لعدم كونه جوابا لماقبله فيكون اللفظ عاما وان كان المورد خاصا فان قيل لو كان اللفظ عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالقياس لان نسبة العام الى جميع افراده على السوية فاذا جاز تخصيص سائر الافراد جاز تخصيص السبب واللازم باطل لاستلزامه الغاء الحكم عن جميع الافراد لان حكم غير السبب بالقياس على السبب فاذا بقى الحكم فى السبب بالتخصيص بقى فى الباقى ايضا قلنا لانسلم جواز تخصيص السبب لانه قطعى لايجوز تخصيصه بالقياس بخلاف سائر الافراد (قوله حكاية الفعل المثبت لاتعم) اى لاتدل على عموم الفعل المثبت الصادر عن النبى عليه السلام هكذا عنونه فى التنقيح ايضا وترك فى المختصر لفظ الحكاية وقال الفعل المثبت لايعم ومآلهما واحد لان المراد بالفعل المثبت فى كلام المختصر هذا

(الصادر)

لاخلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي بم لانه نكرة في سياق النفي

الصادر عن الاول وهو المراد بالحكاية في كلام المصنف لا الفعل الصادر عن النبي وهو صلى في قول الراوي صلى النبي عليه السلام في الكعبة والحاصل ان المراد بالفعل المثبت الذي اضيف اليه الحكاية في كلام المصنف غير الفعل المثبت في كلام المختصر (قوله لاخلاف في ان الفعل المنفي الخ) اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر معه مصدره في سياق النفي او معناه نحو لا آكل او ان اكلت فعبدي حر كان عاما عند الشافعي ومالك فيقبل التخصيص حتى لو قال نويت مأكولا معينا صدق وقال ابو حنيفة واصحابه انه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا يصدق في قوله نويت كذا واحتج من قال بالعموم بان قولنا لا آكل يدل على نفي مصدره الذي تضمنه وكل ما يدل على نفي الحقيقة يقتضي ان لا يوجد في جزئي والا لم تكن منفية ولا معنى لعمومه الا انتفاؤه عن المأكولات الجزئية اذا كان عاما يقبل التخصيص واحتجت الحنفية بوجوه * الاول ان المفعول ثابت اقتضاء لتوقف تعقل صحة الفعل المتعدي عليه والمقتضى لا عموم له * الثاني انه لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان ايضا لان الفعل المتعدي يستلزم الزمان والمكان ايضا واللازم باطل فان الفعل لا يقبل التخصيص بالنسبة الى الزمان والمكان واجيب عنه اولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان والمكان وقابل للتخصيص ورد بان الحنفية جعلوا عمومه بالنسبة الى الزمان والمكان من صور النزاع فلا يصح التزامهم ذلك لانه محل النزاع وثانيا بالفرق بان تعقل الفعل المتعدي موقوف على المفعول دون الزمان والمكان فكان تعلقه بالمفعول اقوى ورد بان الزمان كالمفعول في تعلق الفعل به فالفرق تحكم * الثالث ان لا آكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص مقيد للتنافي بين المطلق والمقيد واجيب بانا لا نسلم انهما يدلان على مصدر مطلق بل يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج لان الكلي لا يوجد الا في الذهن والموجود في الخارج هو الجزئي والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص ولهذا اذا حلف لا يأكل يحنث باكل مقيد ورد بان المقيد المطابق للمطلق اما ان يكون عاما او خاصا والثاني خلاف المطلوب وفي الاول فساد الوضع لاسناد العموم الى ما يقتضي ما يقابله والان المراد بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة بارتفاع المشخصات والاول والثاني ظاهرا البطلان والثالث لا يخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخص او بعده والاول غير مطابق

لاختلافهما اطلاقا وتقييد او الثانى كذلك لانه عينه لامطابقه وان كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلابد من البيان ومما يبتنى على هذا الخلاف ان نفى المساواة فى قوله تعالى لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضى العموم عند الشافعية خلافا للحنفية واحتجت الشافعية بانه فعل منكر وقع فى سياق النفى فيعم واحتجت الحنفية بوجوه * الاول بان المساواة المطلقة اعم من المساواة بوجه خاص اعنى المساواة من كل وجه فلا يدل عليه فلا يلزم من نفيه نفيه واجيب عنه بان عدم دلالة العام على الخاص انما هو فى طرف الاثبات لا فى طرف النفى فان الاعم يستلزم نفى الاخص والا لم يمكن نفى العموم اصلا لانه حينئذ يجوز ان لا ينتفى الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفى العام لان الخاص يستلزم العام فاذا لم ينتف الخصوص لم ينتف العموم * الثانى انه لو كان عاما لما صدق قوله لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة لان صدقه يتوقف على نفى المساواة من كل وجه وهى موجودة من وجه واقل ذلك المساواة بينهما فى نفى ماسواهما عنهما لكنه صادق قطعا * الثالث ان المساواة اذا وقعت فى الاثبات فقيل يستوى هذا وذاك افادت العموم والا لم يستقم اخبار بمساواة بين شيئين اصلا لان المساواة بوجه لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك واذا لم تختص لا يستقيم الاخبار بمساواتهما فكان قولنا يستوى موجبة كلية فيكون لايستوى سلبا جزئيا لانه رفع للايجاب الكلى فلا يعم كذا فى شروح المختصر فقول الشارح لاخلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم خلاف ماذكروه فى تلك الشروح فان قيل ان المذكور فى الشروح ان الفعل المنفى هل يعم او لا وماذكره الشارح حكايته قلنا تعليله بقوله لانه نكرة فى سياق النفى يأبى عن هذا الفرق لان القائلين بعموم الفعل المنفى عللوه بذلك على ان المراد بحكاية الفعل المنفى هو الاخبار عنه منفيا نحو لا آكل ولا يستوى على ان النزاع فى المحكى دون الحكاية فان قيل يجوز ان يكون مراده بالفعل المنفى هو الذى ذكر مفعوله نحو لا آكل خبزا وعموم مثل هذا الفعل اتفاقى قلنا نعم الا ان تحرير هم هذه المسئلة يأباه لان البحث فى الفعل المنفى الذى لم يذكر مفعوله ولا مصدره كيف وقد ذكر من قبل ان ماذكر مفعوله عام فلا يراد ههنا (قوله واما الفعل المثبت الخ) قال فى شرح المختصر الفعل المثبت لاعموم له وله صور ثلاث احداها انه لايعم اقسامه وجهاته واذا قال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يعم الفرض والنفل فلا يتعين الا بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفق الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما فى مفهوميه

واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته

(واذا)

لاتم الازمان والاقسام كصلى النبى فى الكعبة للفرض والنفل ولاجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الاعند من يقول بعموم المشترك ولاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما فى وقت الاولى والثانية (لانه) اى الفعل (نكرة فى سياق (الاثبات)

واذاقال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم فى وقت الاولى والتأخير فى وقت الثانية وثانيتها عمومه فى الازمان فلا يدل عليه ايضا لكنه بما يفهم العموم من قول الراوى كان يفعل فانه يفهم منه التكرار كما اذاقيل حاتم يكرم الضيف فيعم الازمان بهذا الاعتبار لكنه ليس ممانحن فيه لانه لم يفهم من نفس الفعل وهو يجمع بل من قول الراوى كان حتى لو قال جمع زال ذلك وثالثها عمومه للامة ولا يدل عليه الابدليل خارجى فى ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتمونى اصلى او بقرينة خارجية كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم فيفهم منه انه بيان له فيتبعه فى العموم وعدمه او بقياس الامة عليه بجامع تعلم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل المثبت لاعموم بوجه من الوجوه وقالوا انه قد عم فى الامة نحو سها فسجد ونحو ذلك مما حكى عن فعله فانه يعم فى جميع الخلق والجواب ان التعميم لا يكون الامن الدليل الخارجى لابصيغة الفعل وفيه النزاع هذا كلامه فالشارح عنون المسئلة بقوله ان حكاية الفعل المثبت لاتعم اخذا من قول المحقق فاذاقال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يعم وقدم ماجعله صورة ثانية وأخر ماجعله اولا وفصل الجهات على وجهين ومثلها بأمثلتها وترك الثالثة مع ان المناسب لقوله فالصحيح ذكرها اذلاخلاف فى عدم عمومه فى الصورتين الاولين وانما الخلاف فى الثالثة اعنى عمومه فى الامة حيث قال بعض العلماء انه يدل على العموم فى الامة وليس بصحيح كما ذكره المحقق فقوله فالصحيح يكون احترازا عنه فاذا لم يذكر لايستقيم الاحتراز عنه (قوله لاتم الازمان) اى لاتدل على عموم الفعل الصادر عن النبى عليه السلام الازمان وانما يفهم ذلك فى بعض الحال من قول الحاكى نحو كان يجمع كما تقدم (قوله والاقسام كصلى النبى عليه السلام فى الكعبة الخ) فانه لايعم الفرض والنفل بالاتفاق بل يحمل على النفل عند الشافعى وعندنا يحمل على النفل ويقاس الفرض على النفل كما سيأتى (قوله الاعند من يقول بعموم المشترك) اى اللفظى قال اكمل الدين فى شرح المختصر ان صلاته عليه السلام يحتمل ان تكون بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض لوقوع الشفق عليهما بالاشتراك اللفظى فلايكون عاما فيهما الا على رأى من حمل على وقوعها بعد غيبوبتهما للاحتياط انتهى تأمل (قوله نحو كان يجمع الخ) روى البخارى كان رسول الله عليه السلام يجمع بين صلاتى الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء فى السفر واستدل به الشافعى على جواز الجمع بينهما فى وقت ايتهما شاء للسفر قلنا

فلايعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (فى معنى) اللفظ (المشترك) فيتأمل فى وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا) اى وان لم يترجح بل ثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبى عليه السلام فى الكعبة فقال الشافعى لايعم فيحمل على النفل لاالفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه فى امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز فى الفرد ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعنى ان تلك الحكاية لاتعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحتمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان العدل) الذى لايظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد (لاينقله) اى الفعل (عاما) اى بلفظ ظاهره العموم (الابعد علمه بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لايترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح الاستدلال به لانه لايخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس فى ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور بعلامة الذكور)

لانسلم انه يدل على جمعهما فى وقت واحد بل صلى كل واحد فى وقته وانما يدل على جمعهما فعلا لاوقتا بان صلى الظهر فى آخر وقتها والعصر فى اول وقتها فى السفر وكذا فعل المغرب والعشاء فصار جمعا بينهما فعلا لاوقتا ولو سلم انه يدل على جمعهما وقتا فلا نسلم دلالته على عموم الوقت حتى يشمل الوقت المقدم والمؤخر (قوله فلا يعم) اى لايدل على عموم الفعل الصادر عن النبى عليه السلام كما ذكرناه وفيه اشارة الى ان قوله بل فى معنى المشترك اضراب عن قوله السابق لايعم (قوله بل يقع ذلك الفعل الخ) لايخفى عليك ان الواقع فى سياق الاثبات هو الفعل الذى كان قسيما من القول وهو المقابل للاسم والحرف والواقع على صفة معينة فى الخارج هو الفعل الذى كان قسيما للقول لاقسما منه فلايستقيم الاضراب تأمل (قوله فيكون فى معنى اللفظ المشترك) اى فى احتماله للاقسام والجهات (قوله بلفظ ظاهره العموم) وهو لفظ الراوى (قوله خلافا للاكثرين) قالوا احتمل ان يكون ما سمع من النبى عليه السلام خاصا كما فى المثالين المذكورين فان اللام ان كان للاستغراق يكون عاما وان كان للعهد يكون خاصا ومع هذا الاحتمال لايدل على العموم واحتمل ايضا انه قد سمع من النبى عليه السلام صيغة خاصة فتوهم عمومها وحينئذ لايكون حجة فى العموم لان الاحتجاج انما يكون بالمحكى لابالحكاية والحكاية انما يحتج بها اذا كانت مطابقة للمحكى ولم يثبت عموم المحكى كيف وان المحكى واقع على صفة معينة فلاتعم اجيب عنه بان هذين لاحتمالين خلاف الظاهر لان الاستغراق غالب والصحابى عادل عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم الخصوص خلاف الظاهر ولايخفى عليك ما فى تمثيله بالمثالين المذكورين من الرد على صاحب التوضيح فانه لم يحمل (قوله الجمع المذكور) وفى بعض النسخ المذكر الصحيح هو الاول بقرينة قوله بعلامة الذكور والاناث يعنى اذا ذكر جمع المذكر السالم مظهرا كان نحو المسلمين او مضمرا نحو فعلوا وافعلوا هل يتناول النساء اوليس النزاع فى دخول النساء فى نحو الرجال لانتفاء دخولها فيه اتفاقا ولا فى نحو الناس ومن وما لثبوت دخلها فيه اتفاقا ولا فى نحو مسلمات لاختصاصها بالمؤنث اتفاقا ولا فى نحو مسلمين عند انفراد الذكور لاختصاصه بالذكور او عند تغليب الذكور على الاناث لثبوت دخولها فيه مجازا وانما النزاع فى نحو مسلمين وفعلوا وافعلوا اذا اطلق عند اختلاط الذكور والاناث ولم يرد به التغليب هل هو ظاهر فى دخول النساء فيها حقيقة اولا فالاكثر على عدم دخولها حقيقة

نحو المسلمين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الا عند الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ
الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت فى ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل وفى اهبطوا حواء مع آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق لاتستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة لايقال حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم فى نحو احكام الصوم والصلاة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجى ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لايشاركنهم محتاج اليه وذا ادل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول الذكور اصلا اذ لاوجه للتبعية ههنا (فى) قول المستأمن (أمنونى على بنى وله الفريقان) اى البنون والبنات (يتناولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما معا (لا فى بناتى) اى لايتناولهما الامان فى قوله أمنونى على بناتى اذ لا وجه للتبعية كما مر ولما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال (واما المشترك) اى
المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال

خلافا للحنابلة وبعض الحنفية واختاره المصنف واستدل الاكثر بوجوه الاول بقوله تعالى* ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ونحوه فانه لو كان مدلول المسلمات داخلا فى المسلمين لما حسن هذا العطف لكونه عطفا للخاص على العام والاصل فى العطف التغاير والتباين ولا يقال العطف للتأكيد تشريفا لهن كما فى عطف جبرئيل على الملائكة لان التأسيس خير من التأكيد وقصد التشريف ليس تأسيسا* الثانى ماروى عن ام سلمة انها قالت يارسول الله ان النساء قلن مانرى الله ذكر فى القرآن الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فنفت ذكرهن مطلقا ولو كن داخلا لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره عليه السلام للنفى اجيب عنه بانه عليه السلام انما قرر نفى الذكر لانفى الدخول *الثالث اجماع اهل العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكر والجمع تضعيف المفرد والمفرد مذكر واجيب عنه بان اجماعهم يجوز ان يكون عند الانفراد والنزاع عند الاختلاط واستدل الآخر بوجوه ايضا الاول ان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما فيدخلن بالضرورة واجيب بانه لانزاع فى دخولهن عند التغليب مجازا* الثانى انه لو اوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء واجيب بانها انما دخلت بقرينة الوصية المتقدمة ولانزاع فيه ايضا لانه حينئذ تدخل بالقرينة الثالث غلبة الاستعمال كما فى قوله تعالى* ادخلوا الباب سجدا* وفى قوله* اهبطوا فان قيل ان غلبة الاستعمال انما تقتضى صحة الاطلاق ولايلزم منها كونه حقيقة وهو محل النزاع فالجواب ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة فلاحاجة فى اثباتها الى دليل وانما المحتاج اليه كونه مجازا فان قيل ان الاستعمال حقيقة فى الذكور خاصة بالاجماع ولو جعل حقيقة فى الذكور والاناث معا لزم الاشتراك والمجاز خير منه قلنا ان اراد انه حقيقة فى الذكور عند الانفراد فسلم والكلام ليس فيه وان اراد انه حقيقة فيه عند الاختلاط فهو ممنوع بل حقيقة عند الاختلاط فى المجموع ولقائل ان يقول فحينئذ يلزم الاشتراك بين الذكور وبين المجموع* الرابع انهن يشاركن الذكور فى الاحكام فيدخلن فى الخطابات الشرعية نحو اقيموا الصلاة واجيب بانه بدليل خارجى لابالوضع ورده الشارح بان الاصل عدم الدليل على الدخول وانما يحتاج الى الدليل عدم دخولهن (قوله فحذف فيه) نقل عنه فى الحاشية ان حذف القائم مقام الفاعل لايجوز بحال كالفاعل ويمكن ان يجعل لفظ المشترك ظرفا لا اسم مفعول فيكون

ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى (فا) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المفرد مما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد الا ببيان من المجمل كما سيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعانى من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعها كانعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلاثة قروء وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز

فيه منصوبا والمصدر الميمى واسم المفعول جاآ على وزن واحد انتهى (قوله ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) فحينئذ لا حاجة الى تقدير فيه (قوله والمجاز) لا يخفى عليك ان المجاز يخرج بقوله وضع اما على القول بانه لا وضع فى المجاز فظاهر واما على القول بان له وضعا نوعيا فالمتبادر من الوضع المذكور فى التعريف هو الشخصى فالاولى ان يذكر عقيب قوله وضع وكذا المفرد يخرج بقوله وضعا كثيرا فلو ذكر خروجه عقيب قوله وضعا كثيرا لكان اولى (قوله فخرج المنقول) منقولا اصطلاحيا او مرتجلا لان المرتجل منقول لغوى لانه مستعمل فى غير الموضوع له لا لعلاقة بينهما (قوله للتأمل) اى فى نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات (قوله وتحرير محل النزاع) توضيحه ان اللفظ المشترك له احوال خمسة باعتبار اطلاقه على معانيه المتعددة* الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الا احدهما فقط ولا نزاع فى صحة ذلك وفى كونه بطريق الحقيقة* الثانى ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث المجموع ولا نزاع فى امتناع ذلك بطريق الحقيقة ولا فى جوازه بطريق المجاز ان وجدت علاقة مصححة بينه وبين اجزائه والا فلا فان قيل علاقة الجزئية والكلية متحققة قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزأ من المجموع يصح اطلاقه اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انه جزؤه فلا بد فى اطلاق اسم الجزء على الكل من علاقة مصححة غير الجزئية* الثالث ان يطلق على احد المعنيين لا على التعيين بان يراد فى اطلاق واحد هذا المعنى او ذلك المعنى مثل تربصى قرأ اى طهرا او حيضا ولم ار فى كلامهم ما يشعر جواز ذلك او عدمه سوى ما ذكره فى المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن* الرابع ان يطلق ويراد به ما سمى به اى هذا المفهوم قال الابهرى لا كلام فى صحة ذلك مجازا* الخامس ان يطلق ويراد به كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل منها ان امكن اجتماعها بان لا تكون قرينة على ارادة احد معنييه كما فى الكل الافرادى عند عدم القرينة على ارادة واحد من الآحاد وان كانا متضادين كما يقال رأيت الجون ويراد به الاسود والابيض ونحو انعم على مولاك يراد به المعتق والمعتق ونحو اقرأت هند ويراد به الطهر والحيض بخلاف نحو ثلاثة قروء لان اسم العدد خاص فى مفهومه فلا يمكن ان يراد بالقرء الحيض والطهر معا وبخلاف نحو افعل مرادا به الامر والتهديد على القول باشتراكه بينهما لان الامر يقتضى الطلب والتهديد بخلافه

(فلا)

فلا يمكن اجتماعهما او امر ادابه الندب والاباحة للتنافى بينهما وهذا محل النزاع قيل انه يجوز وقيل لا وقيل يجوز فى النفى نحو ما رأيت عينا لا فى الاثبات ثم اختلف القائلون بالجواز قيل انه بطريق الحقيقة وهو المنقول عن القاضى وقيل بطريق المجاز ونقل عن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين دون احدهما فيجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة كعموم غير المشترك وقسم مختلف الحقيقة كعموم المشترك قال التفتازانى ان ما نقل عن الشافعى اخص من مذهب القاضى ورده فى التحرير بان صحة اطلاقه على معنيين حقيقة عند القاضى ان كانت لعمومه فيهما فهو عين ما نقل عن الشافعى وان كانت لاشتراكه فيهما وفى كل منهما او لاشتراكه فى كل منهما فقط فهو مباين لما نقل عن الشافعى اقول فى الرد نظر لان كلامنا فى اطلاقه على معانيه بمعنى الكل الافرادى لا المجموع فلا معنى لقوله وان كان لاشتراكه فيهما وفى كل منهما تأمل واحتج المجوزون بقوله تعالى *ان الله تعالى وملائكته يصلون على النبى الآية بان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وبقوله تعالى *ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس *الآية بان المراد بالسجدة فى غير العقلاء بمعنى الانقياد وفى العقلاء بمعنى وضع الجبهة واجيب عن الاول بمنع تعدد معنى الصلاة ههنا لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته فى الصلاة على النبى عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع فيراد بها اما الدعاء فى الجميع وهو المعنى الحقيقى او ارادة الخير فى الجميع وهو المعنى المجازى وعن الثانى بحمل السجدة فى الجميع على الانقياد ففى الآيتين لم يوجد استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد ❊ واختلف القائلون بعدم الجواز قيل انه لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره الشارح وقيل يجوز عقلا لا لغة لان الوضع فى اللغة تخصيص اللفظ بالمعنى فينا فى استعماله فى المعنيين فى حالة واحدة وجعل التخصيص ههنا بمعنى جعل اللفظ منفردا من بين سائر الالفاظ بالحصول للمعنى الموضوع له لا بمعنى قصره على ذلك المعنى كما زعمه التفتازانى خلاف المتبادر لان المتبادر من قولهم تخصيص اللفظ بالمعنى دخول الباء على المقصور عليه لا على المقصور كيف ولو كان المعنى كما قاله التفتازانى لزم ان لا توجد الالفاظ المترادفة فان قيل لو كان المعنى كما قلت لزم ان

ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ويحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة

لايوجد المشترك قلنا ممنوع لان الوضع متعدد وكل وضع يقتضى تخصيص اللفظ بالمعنى الذى وضع له باعتبار ذلك الوضع لاباعتبار وضع آخر تأمل * ثم اختلفوا فى جمع المشترك مثل العيون على قولين كما ذكره الشارح والمختار عنده انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد لافى المفرد ولافى الجمع لاحقيقة ولامجازا اما حقيقة فلان استعماله فى معانيه فى اطلاق واحد بطريق الحقيقة امابان يوضع بازاء مجموع تلك المعانى من حيث هو مجموع وامابان يوضع بازاء كل واحد منها بالاستقلال والاول مع كونه ليس محلا للنزاع ممتنع قطعا لانه لوكان موضوعا بازاء المجموع لما صح استعماله فى جزئه بطريق الحقيقة ضرورة انه ليس نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون موضوعا لكل واحد من معانيه كما وضع للمجموع قلنا لانزاع فى صحة اطلاقه على كل واحد منهما بالوضع المستقل وانما النزاع فى صحة اطلاقه عليه بالوضع الواحد والاستعمال الواحد فى المجموع والثانى لايخلو امان يوضع بازاء كل واحد بشرط الانفراد عن الآخر او بشرط الاجتماع معه او مطلقا عن احد الشرطين وعلى التقادير الثلاثة يمنع استعماله فى تلك المعانى فى اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما على الاول والثالث فلما ذكره الشارح من لزوم كون كل منهما مرادا وغير مراد فى اطلاق واحد ضرورة اعتبار وضعه لهذا المعنى بشرط الانفراد او مطلقا يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة اما على الاول فظاهر لانه اعتبر شرط الانفراد واما على الثانى فلان معنى الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم ان يكون كل من المعنيين مرادا وغير مراد فى اطلاق واحد ويلزم ايضا فى كل من المعنيين صفة الانفراد والاجتماع بحسب الارادة واللازم باطل وقول الشارح فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى الخ ينطبق على كل من الاحتمالين واما على الثانى فلما ذكر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع من حيث المجموع وقول الشارح بالاستقلال يأبى عن هذا الاحتمال لانه ليس محلا للنزاع واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز امابان يراد به المجموع او كل واحد من المعنيين والاول غير الموضوع له والثانى هو الموضوع له فيلزم الجمع بين المعنى المجازى والحقيقى فى اطلاق واحد وذا باطل وامابأن يراد به احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة بينهما وامابأن يراد به كل منهما على انه معنى مجازى مناسب للمعنى الموضوع له اذ لايجوز ان يراد كل

(منهما)

ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد ان جاز جاز والافلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد لافى المفرد ولا فى الجمع لاحقيقة ولامجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجىء ان استعمال اللفظ بين معنيين مجازيين باطل بالاتفاق

منهما على انه معنى موضوع له لكونه خلاف الفرض وكلاهما باطلان اما الاول فللزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى حالة واحدة واما الثانى فلان استعمال اللفظ فى معنيين مجاز يين باطل بالاتفاق ولانه يلزم اعتبار معنى ثالث موضوع له يناسب له المعنيان المجازيان وحينئذ لايصح استعمال المشترك بين المعنيين فى هذين المعنيين مجاز العدم ثالث وضع له اللفظ ويصح استعمال المشترك بين ثلاثة معان فى الاثنين منها والمشترك بين اربعة فى ثلاثة منها هكذا وهذا التفصيل مما لاقائل به بل البحث جار فى المشترك مطلقا سواء كان مشتركا بين معنيين او ثلاثة اوازيد (قوله يتناول الثلاثة واكثر) والمراد بالاكثر فى القلة الى العشرة وفى الكثرة الى ان يشمل الكل فان قيل قد تقدم انه لافرق بين القلة والكثرة فى الشمول على مسميات غير متناهية عندهم قلنا ذلك فى الجمع المعرف باللام لافى المنكر (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اشارة الى ان الجمع المنكر سواء كان جمع قلة او كثرة ليس بعام عنده لعدم الاستغراق اما جمع القلة فظاهر واما الكثرة فلان رجالا مثلا لايتبادر منه عند اطلاقه استغراق جماعات الرجال على سبيل الشمول كما لايتبادر من رجل استغراق جميع الوحدات فلا يكون عاما الاعند من اكتفى فى العام باشتمال جمع من المسميات (قوله لان الوضوح فوق الظهور) فيه ان هذا فى الوضوح والظهور الاصطلاحيين ولافرق بينهما فى اللغة ففى القاموس وضح الامر يضح وضوحا واتضح واوضح وتوضح بان وظهر ظهورا تبين فعلى هذا يجوز اخذ الوضوح اللغوى فى تعريف الظاهر الاصطلاحى على انه لافساد فى تعريف الشئ بما هو اوضح منه ويمكن ان يقال ليس مراده ان تعريفه بما وضح فاسد بل مراده ان الظاهر لو عرف بما وضح لايستقيم فى تعريف النص لان الوضوح فوق مراتب الظهور فلو اخذ فى تعريف الظاهر لم يصح تعريف النص بما وضح ولا بما ظهر (قوله اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا) اختلفوا هل يشترط فى الظاهر عدم كون المعنى مقصودا بالسوق او لايشترط كما اشترط فى النص كونه مقصودا بالسوق فذهب القدماء منهم الى عدم اشتراطه حيث لم يذكروه فى تعريفه اصلا ففى الكشف ان عدم السوق فى الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لا ولم يذكروا فى تعريفه هذا الشرط ولو كان معتبرا لما غفلوا عنه ولذا عممه الشارح فان قيل انهم ذكروا ان ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق حيث قال فى التنقيح ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له سمى نصا وهذا يقتضى اعتبار عدم السوق

(واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا) خرج به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به العام (وحكمه انه يتناول الثلاثة واكثر) سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه (لا الادنى) من الثلاثة لانه غير ماصدق له اصلا (حتى لو حلف لايتزوج نساء لايحنث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملها لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى فقال (واما الظاهر فما عرف مراده) لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على رأى المتقدمين

واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفى المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفى المحكم عدمه ايضا (وحكمه وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى ايجاب العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما فى العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيد انه كما فى الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها

فى الظاهر قلنا بعد تسليم الاقتضاء المذكور كون ازدياد وضوح النص عليه بمجرد السوق ممنوع كيف وقد قال فى الكشف وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين فى الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعانى بل ازدياده عليه بان يفهم منه ما لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية تنضم سياقا او سباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد فى قوله تعالى * فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث وذهب المتأخرون الى اشتراط عدم السوق فى الظاهر واشتراط السوق مع احتمال التأويل ان كان خاصا او التخصيص ان كان عاما فى النص واشتراط عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ فى المفسر واشتراط عدم احتمال النسخ ايضا فى المحكم فعلى هذا المذهب تكون الاقسام متباينة فى الوجود والمفهوم حيث لم يعتبروا فى مفهومها المعنى السلبى وعلى مذهب القدماء تجتمع فى الوجود فيما سيق له ولم يحتمل شيأ وتفترق بحسب المفهوم والحيثية والظاهر اعم بحسب المفهوم من النص والمفسر والمحكم (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) اختلفوا فى حكم الظاهر وليس النزاع فى ايجابه العمل به بل فى ايجابه العلم واليقين فذهب العراقيون منهم الكرخى الى انه يوجب اليقين ايضا وذهب مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدى الى انه يوجب وجوب حقية ما اراد الله منه ولا يوجب اليقين وهذا الخلاف بناء على ان العام الذى لم يخص منه البعض لا يوجب العلم عندهم ويوجبه عند الاولين مع احتماله الخصوص وكذا كل حقيقة مع احتماله المجاز وهذا لأن القطع مع الاحتمال وان كان بعيد الا يجتمعان فلا يوجب اليقين مع الاحتمال بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة للاحتمال البعيد الذى لا دليل عليه لانه لم ينشأ عن دليل بل هو ناش عن ارادة المتكلم وهو امر باطنى لا يكلف به لعدم الوقوف عليه والاحكام انما تتعلق بالظاهر لا بالباطن كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة لكونها امرا باطنيا بل بالسفر وكذا النسب يتعلق بالفراش لا بالاعلاق فصار هذا كالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الذى رأينا فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فان هذا العلم

(قطعى)

قطعى مع احتمال انقلابه بناء على جواز خرق العادة لكنه لم يعتبر لعدم كونه ناشئا عن دليل ولهذا اختاره الشارح حيث قال يقينا وهو مفعول عرف فان قيل ان الظن كاف فى باب العمل بلاحاجة الى القطع واليقين قلنا نعم لكن مراده ان الظاهر يفيد القطع لمضمونه لا ان القطع لابد منه فى باب العمل تأمل وكذا الحال فى النص كما سيأتى واختار بعض المتأخرين التفصيل بان كلا من الظاهر والنص يفيد القطع وهو الاصل والظن عند اعتقاد غير المراد بدليل ورده الشارح بأن من يقول بافادة القطع يقول يفيده من حيث هو ظاهر ومن حيث هو نص كما ان الخاص من حيث هو خاص والعام من حيث هو عام يفيد الحكم وكذا من يقول بعدم افادتها القطع يقول لا يفيده من حيث هو ظاهر ونص لا مطلقا اى مع قطع النظر عن قيد الحيثية حتى يصح الرد عليهما وان اراد به بيان الواقع فلا مشاحة فيه لان الواقع كذلك (قوله والا فلا يكون شئ الخ) اى وان لم يقيد احتمال التأويل بقوله ان كان خاصا واحتمال التخصيص بقوله ان كان عاما بل اعتبر امعا لا يكون شئ من الخاص ظاهرا لان الخاص لا يحتمل التخصيص اصلا وانما يحتمل التأويل (قوله واما النص فالازداد ظهورا) لم يقل فازداد وضوحا كما فى التوضيح لئلا يرد عليه انه يلزم ان توجد واسطة بين الظاهر والنص ولم يسم بشئ من الاسماء وهو ما وضح المراد به ولم يزد عليه بأن سيق الكلام لاجله واجيب عنه بان المراد بزيادة الوضوح ههنا هى الزيادة فى قولهم زاد الدينار على الدرهم لا التى فى قولهم زاد الدرهم (قوله قيل هو سوق الكلام له) اقول الظاهر ان السوق بمعنى المفعول اى كون الكلام مسوقا للمعنى لان السبب لازدياد المراد كون المعنى مسوقا له لا سوق المتكلم الكلام فان قيل كون الكلام مسوقا صفة الكلام لا صفة المعنى لان صفة المعنى كونه مسوقا له فلا تستقيم السببية ايضا قلنا نعم لكن كون الكلام مسوقا وان كان صفة للكلام لكن كونه مسوقا للمعنى صفة المعنى بناء على ان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة للمجرور فتستقيم السببية قال فخر الاسلام واما النص فالازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة وقالوا مراده بمعنى من المتكلم سوقه ذلك اللفظ لمعنى مقصود منه حيث قالوا ان المتكلم اذا قصد المعنى المراد بالسوق كان نصا وان لم يقصده كان ظاهرا كما لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا

وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص) ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (او) مع (احتمال النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما (واما النص فالازداد ظهورا) اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق فى الظهور بين وانكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع

او سباقية نحو قالوا انما البيع مثل الربا تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد فى الاول لان محط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة فى الثانى لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربا ورد اولا ان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته

بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته ورده فى الكشف بانه مخالف لعامة الكتب ثم نقل عنهم ما يدل على ان عدم السوق ليس بشرط فى الظاهر فقال فثبت بما ذكرناه ان عدم السوق ليس بشرط فى الظاهر كيف انهم لم يذكروا فى تحديد الظاهر هذا الشرط ولم يفرقوا فى ايراد الامثلة له بين ما كان مسوقا وغير مسوق ولو كان شرطا لما غفلوا عن ذكره وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان تثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل بازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا كما فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم منه بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع ونحو انما البيع مثل الربا فان قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربا ونص فى التفرقة بين البيع والربا ولكن لم تفهم هذه التفرقة بدون انضمام قوله انما البيع مثل الربا هذا كلامه واعترض عليه بوجوه الاول ان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا من غير حاجة الى امر آخر والثانى ان القرينة لا تختص بالنطقية لجواز ان تكون حالية والثالث انه يلزم ان لا يكون قولنا جاءنى القوم حين قصد به الاخبار نصا فيه لعدم القرينة النطقية والرابع انه لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتأويل هو فى حيز المجاز لتعين المراد مع ان هذا الاحتمال باق فى النص والخامس ان ما ازداد وضوحا بانفهام معنى آخر هو تمام المراد لا مفهوم الظاهر كما هو الظاهر فى تعريف النص فالشارح غير عبارة الكشف وقال بل هو اى المعنى الذى من جهة المتكلم هو ضم قرينة نطقية وقد قال فى الكشف بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية ولا يخفى عليك ما بينهما من المخالفة حيث جعل ذلك المعنى عبارة عن القرينة النطقية وليس كذلك ولعله انما ترك ذلك القول حذرا من ورود الاعتراض الخامس لانه مورده (قوله فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك الخ) وجه الاحتجاج بالمعنى اللغوى ان الزيادة معتبرة فى اللغوى فكذا فى الاصطلاحى والزيادة تقتضى المزيد عليه

(وهو)

وهو الظاهر فيما نحن فيه والظاهر اعم من الخاص والعام وكذا النص والسير المعتاد فى المعنى اللغوى بمنزلة الظاهر وما فوقه بمنزلة النص وقوله بمعنى من المتكلم فى مقابلة قوله بسبب باشرته وهو على صيغة الخطاب ذكر الغزالى فى المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص لا يحتمله* والنص يطلق على ثلاثه اوجه* الاول ما اطلقه الشافعى حيث سمى الظاهر نصا فهو منطلق على اللغة ولا مانع فى الشرع والنص فى اللغة بمعنى الظهور يقال نصصت الصبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده هو حد الظاهر بعينه وهو اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص* والثانى ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمسة مثلا فانه نص فى معناه لا يحتمل شيئا آخر وكل ما كان كذلك سمى بالاضافة الى معناه نصا فى طرفى الاثبات والنفى فعلى هذا حده هو اللفظ الذى يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان* والثالث التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فشرط النص على هذا المعنى ان لا يتطرق اليه احتمال معتضد بدليل لا مطلق الاحتمال كما هو شرط فى المعنى الثانى فظهر منه ان موجب النص على التفسير الذى اختاره مشايخنا وهو المعنى الاول والثالث ظنى عند الشافعى (قوله يظهر ذلك) اى ازدياد الوضوح (قوله ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق) اى فى جواز البيع فيصح الاستدلال به على كل من الاطلاق والفرق بخلاف من قال باختصاص النص بالسبب فان عنده لا يصح الاستدلال به على الظاهر لاختصاصه بالسبب وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع من هذا القبيل فانه ظاهر فى اطلاق النكاح نص فى بيان العدد (قوله فان ما به ازداد المفسر وضوحا) قال فخر الاسلام واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل او بان كان عاما فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التخصيص انتهى فظهر منه ان المعنى الذى فى النص اعنى كونه مجملا سبب لوضوح المفسر وان النص يكون مجملا فزال اجماله بالتفسير وليس كذلك لان كون النص مجملا لا يكون سببا لوضوح المفسر بل انما يكون سببا لتفسيره وانما سبب وضوح المفسر هو التفسير ولان النص لا يكون مجملا بالنسبة الى معنى

فعرفنا ان النص ما ازداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار بالقرينة التى كان السياق لاجلها (كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربو) هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة فى دعواهم المساواة بين البيع والربا كما قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا (وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع احتمال السابق) يعنى احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافى القطع واليقين (وقد يطلق النص) (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث) لان اكثرهما نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب

(واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى فى الكلام او فى المتكلم والاول بيان التفسير بأن يكون يكون اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة والثبوت فانسدبه باب التأويل اذ لو يكن قطعى الدلالة والثبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل لايقبله مالم يبين بغير القاطع والثانى بيان التقرير امابان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحقوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لايحتمل) متعلق ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (خلق الانسان هلوعا) حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول من الثانى

واحد ولهذا عدل عنه الشارح وجعل ذلك المعنى سببا لما به ازداد وضوح المفسر وجعل التفسير سببا للوضوح واضاف لفظ المعنى الواقع فى عبارة فخر الاسلام الى الكلام حيث قال سببا عن معنى فى الكلام بدل قوله فى النص ثم فسره بقوله بان كان اللفظ مجملا لايقال ان الظاهر من قوله فما ازداد وضوحا على النص ان المفسر قبل التفسير نص فى ذلك المعنى لان المزيد فرع المزيد عليه ولزوم كونه مجملا قبل التفسير يقتضى ان لايكون نصا لان النص لايكون مجملا لانا نقول ليس معنى زيادة الوضوح ان يكون زائدا عليه فى تلك المادة بعينها بل معناه ان وضوح المفسر فى محله زائد على وضوح النص فى محله (قوله فلحقه بيان قطعى الدلالة والثبوت) بواو الجمع وفى بعض النسخ بأو الفاصلة وهو خطأ لان بيان التفسير فى المجمل لابد وان يكون قطعى الدلالة والثبوت معا حتى ينسد باب التأويل اذ لو كان قطعى الدلالة وحده او قطعى الثبوت وحده لاحتمل التأويل ولذا قالوا ان المجمل اذا بين بخبر الواحد او ببيان فيه احتمال لايكون مفسرا بل يقبل التأويل لعدم كون الاول قطعى الثبوت وان كان قطعى الدلالة والثانى قطعى الدلالة (قوله او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل) والذى ظهر من هذا الاختصاص اختصاص بيان التفسير بالخاص. تأمل (قوله وسببه) اى سبب الثانى (قوله ونحو الصلاة والزكاة) اعلم ان فخر الاسلام قال اما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بمعنى فى النص او بغيره واختلفوا فى تفسيره قال بعضهم معنى قوله بمعنى فى النص ان سبب وضوح المفسر فى معنى نفس الكلام وهو الاجمال ومعنى قوله او بغيره ان سبب وضوحه معنى فى غير الكلام وهو المعنى القائم بالمتكلم اعنى ارادته لان الكلام ظاهر فى افادة معناه لايحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت بارادة المتكلم فالتحاق البيان يقطع ذلك الاحتمال وقال بعضهم معنى قوله بمعنى فى النص ان البيان يكون متصلا به ومعنى قوله بغيره ان لايكون بيانه متصلا به بل يثبت ذلك بكلام آخر والشارح رحمه الله اختار التفسير الاول لانه متبادر فقوله تعالى خلق الانسان هلوعا يصح تمثيلا للقسم الاول بكلا التفسيرين لان المفسر مجمل والبيان متصل به واما نحو الصلاة والزكاة فانما يصح تمثيلا للاول على التفسير الاول لان فى لفظهما اجمالا ولا يصح تمثيلا له على التفسير الثانى لان بيانهما ثبت باقوال النبى عليه السلام وافعاله لا ببيان متصل به وكذا قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يصح مثالا للقسم الثانى على التفسير الذى اختاره

(الشارح)

الشارح واما على التفسير الثانى فلا يصح مثالاله وانما يكون مثالاللقسم الاول لان البيان متصل به (قوله فان الملائكة جمع عام الخ) تصريح بأن المفسر فى هذه الآية لفظ الملائكة لا السجدة كما ظن فلا وجه لما قيل ان فى كون هذه الآية من قبيل المفسر نظرا لان السجود كما يستعمل بمعنى وضع الجبهة على الارض يستعمل ايضا بمعنى الخضوع اما بالاشتراك اللفظى او المعنوى او بطريق المجاز كما صرحوا به فكان الاحتمال باقيا فلا يكون مفسرا لايقال يجوز ان يكون المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة لا لفظ السجود لانا نقول المفسر والمجمل وغيرهما من احوال اللفظ لا من احوال الاسناد ولو سلم ذلك لكن من حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهذا لا يحتمل النسخ لانه خبر الله تعالى والنسخ لا يجرى فى الاخبار وانما يجرى فى الاحكام فان قيل ان قوله تعالى فسجد الملائكة يحتمل النسخ بحسب لفظه وان لم يحتمل بحسب انه خبر الله تعالى والمفسر انما يحتمل النسخ بحسب لفظه قلنا فعلى هذا يلزم ان يكون جميع المحكمات مفسرا بحسب لفظه اقول يرد على ماذكره الشارح ان نسخ المعنى لا يتصور الا فى كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد ولو مقيدا بقيد كلفظ الملائكة المقيد بكل واجمعون فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ من حيث المعنى فلابد وان يكون كلاما مقيدا لحكم فلا يصح ان يكون لفظ الملائكة مع قطع النظر عن قوله فسجد مثالا للمفسر (قوله انسدباب التخصيص) قيل ان ابليس مستثنى فقد قبل التخصيص اجيب عنه تارة بان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا فلا يرد نقضا واخرى بان الاصل فيه الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب بان يغلب افراد جنس الملائكة على فرد من غير هذا الجنس مغمور فيما بينهم اوبان غلب صفة عبادة ابليس على صفات الجن فجعل من الملائكة ادعاء ثم عبر عن المجموع بلفظ الملائكة حقيقة (قوله فصار مفسرا) فان قيل لادلالة لاجمعون على دفع التفرق فان قوله تعالى كلهم اجمعون بمنزلة قوله كثير بثير وحسن بسن ولا دلالة لهذه التوابع الا على مايدل عليه المتبوع اجيب بان ذلك ممنوع مستندا بما قال الزجاج والمبرد فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم فى حالة واحدة مجتمعا حملا له على الافادة دون الاعادة (قوله واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر) اختلفوا فى تعريف المحكم ففى البزدوى ان ما ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ سمى محكما وفى التنقيح ان زاد الوضوح حتى سد احتمال النسخ

(نحو) قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص وبذلك الكل انسدباب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثانى من الثانى (نحو طلقى نفسك واحدة) فان طلقى خاص يحتمل التأويل بالثلاث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (مع احتماله) يعنى النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله) اى احتمال النسخ (بما يدل على الدوام والتأبيد)

كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (واما لغيره ان انقطع) احتماله النسخ (بمضى زمان الوحى) فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام (وقطعية كل) من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) فى القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قالوا ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص فى ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ظاهر فى ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى

ايضا يسمى محكما والمختار هو الاول لانه مناسب لاشتقاقه لانه اما مأخوذ من احكمت البناء اتقنته عن الانتقاض واما مأخوذ من احكمت فلانا عن كذا منعته عنه فالمحكم على الاول هو المتقن عن الانتقاض والتبديل بالنسخ فزيادة القوة تناسبه واما زيادة الوضوح فلا وعلى الثانى هو الممتنع عن احتمال النسخ وهذا انما يفيده زيادة قوة فيه لا زيادة وضوح والشارح جعل وجه المختار الخلو عن احتمال النسخ وقد جعله صاحب التنقيح علة غائية لزيادة الوضوح (قوله عن احتمال النسخ) اى نسخ المعنى فى زمن الوحى وكذا المراد بالدوام دون المعنى لان المحكم يحتمل نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض (قوله بان يكون معنى الكلام) ليس المراد بالمعنى ههنا هو المعنى الموضوع له بل المراد به المقصود بالكلام اى مورده ويدل عليه جعله تفسيرا لمحل الكلام (قوله كل من الامور المذكورة) اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله فيسقط الادنى فى القطعية بالاعلى) علله فى التلويح بوجهين* احدهما ان العمل بالاوضح والاقوى اولى فاذا عمل بالاقوى سقط الادنى * والثانى ان فى العمل بالاقوى جمعا بين الدليلين بحمل الادنى اعنى الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص واعترض على الثانى بانه لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله فى الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انهما ظاهر ونص مثلا لان كون الكلام ظاهرا ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذى حمل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذى ظهر كونه مرادا فاذا قدم الظاهر على النص بان ابقى الظاهر على ظاهره واول النص لكان جمعا بينهما فى المعنى الذى ذكره وان لم يتحقق فيه العمل بالنص حيث انه نص لا يقال العكس اولى لقوة النص لانا نقول فحينئذ يرجع الى الوجه الاول وانما لم يعترض الشارح شيئا منهما لان الثانى لما كان مزيفا والاول متبادرا اكتفى بتبادر الاول عن ذكره (قوله عند التعارض) قيل لا تعارض حقيقة بين الادنى والاعلى لان التساوى شرط بين المتعارضين واجيب بان المراد بالتعارض ههنا هو التقابل مطلقا اقول التساوى رتبة معتبر ههنا كما صرح بقوله اذا تساويا رتبة وعدم التساوى من حيث الدنو والعلو لا يضر ولعل السائل غفل عن قيد التساوى الذى ذكره المصنف (قوله ظاهر فى ان مدته حولان ونصف) يعنى ان الاحتمال الظاهر من هذه الآية كون ثلاثون شهرا مدة لكل من الحمل والفصال لانه اذا ذكر

ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا من البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضؤ لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت. وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضؤ لوقت كل صلاة مفسر فيرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي عدل مسوق لقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهما بالاجماع فهو نص. فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم قبول المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأبيد فرجح. واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بأن المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل

شيئان وضرب لهما مدة كانت المدة المضروبة مدة لكل منهما بكمالها نحو لفلان على الف درهم وخمسة اقفزة حنطة الى شهرين يكون الشهران اجلا لكل واحد من الدراهم والحنطة الا انه اقام النقص ههنا في الحمل وهو قوله عليه السلام الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين فبقي في الفصال على ظاهره اعني ثلاثون شهرا وانما كان ظاهرا في هذا المعنى لا نصا لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد لا لبيان مدة الرضاع ثم لما كانت الآية المذكورة نصا في الحولين رجحت على الظاهر لكونه اقوى وحمل الظاهر على الاحتمال البعيد اعني كون ثلاثون شهرا مدة لمجموع الامرين بأن جعل ستة اشهر منها اقل مدة الحمل والباقي منها اعني سنتين للفصال وفيه جمع بين الدليلين ومنه ظهر قوة قول الامامين من ان مدة الرضاع حولان ونصف (قوله لان سوقه لبيان الشفاء) اي لا لبيان حل شرب ابوال الابل والا لكان نصا فيه اعلم ان محمدا ذهب الى ان بول ما يؤكل لحمه طاهر يحل شربه عملا بحديث العرنيين وقال ابو حنيفة وابو يوسف انه نجس عملا بحديث استنزهوا من البول ورجحوا قولهما لان حديثهما نص في مدلوله وحديث محمد ظاهر والنص راجح على الظاهر (قوله فيرجح عليه) اي على المفسر ولذا قلنا ان صاحب العذر اذا توضأ في الوقت يصلي بذلك الوضوء ما شاء من فرض الوقت وغيره في ذلك الوقت خلافا للشافعي فانه قال لا يصلي بذلك الوضوء الا تلك الصلاة عملا بقوله عليه السلام تتوضؤ لكل صلاة (قوله تعارض المفسر مع المحكم الخ) حاصله ان الآية الاولى مفسر في قبول شهادة العدول والثاني محكم لان التأبيد المحقق بيانا فلا يحتمل النسخ والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود بالقذف اذا تاب وعدل والثاني يوجب رده فيرجح على المفسر فيعمل به (قوله فهو نص فيها) اقول ذكره استطرادي تأمل (قوله المقتضي) صفة لقوله تعالى (قوله للتأبيد) اي المدلول عليه بلفظ ابدا اقول ههنا بحث وهو ان قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا محكم في رد شهادة المحدود في القذف واما كون قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مفسرا في قبول شهادة المحدود في القذف فممنوع فلا تعارض بينهما حتى يرجح المحكم على المفسر تأمل (قوله واعترض بانا لا نسلم ان الاول الخ) يعني انا لا نسلم ان اشهدوا في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل مفسر لانه امر يحتمل الايجاب والندب بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بالحقيقة والمجاز ولانه قد خص منه الاشهاد بالاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول لجواز ان يكون للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبر فمحكم

وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات مجازية وكـذا كونه محكما كالنهى فى لاتقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعانى المجازية باق فكيف مفسرا (اذا تساويا) اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين او مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما فى قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر فى انها ناكحة نص فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وان كان نصا فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس (واما الخفى) لما فرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال (فما خفى مراده بعارض غير الصيغة)

كشهادة الاعمى والمحدود بالقذف فى باب النكاح فانها لمجرد التحمل لا للاداء واجيب بطريق الحل بان المفسر فى الآية ليس اشهدوا كما زعمه المانع بل قوله تعالى ذوى عدل واحتمال المجاز والاشتراك فى اشهدوا واحتمال التخصيص فى مجرور منكم لا ينافى كون ذوى عدل مفسرا لاختلاف المحل ومعنى المفسر اعنى العدالة لا يحتمل غير القبول لانها لم تقصد الا للقبول لا للتحمل وان احتمله الاشهاد اقول هذا الجواب لا يدفع ما ذكرناه من البحث (قوله ان يكون التمثيل لهما) اى للمفسر والمحكم وقوله بقيد من الكلام فان قوله واشهدوا ذوى عدل منكم مفسر فى قبول شهادة المحدود بالقذف باعتبار قيد ذوى عدل لا بمجموعه وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا محكم فى عدم قبول شهادتهم بقيد ابدا لا بمجموعه (قوله فالتحقيق يقتضى) هذا التحقيق مبنى على اعتبار احتمال المجاز مطلقا وان لم ينشأ عن دليل وقد تقدم ان الاحتمال الغير الناشئ عن دليل ليس بمعتبر (قوله نص فى ثبوت الحرمة الغليظة) انما ذكره استطرادا لان المقصود بيان كونه ظاهرا فى كون المرأة ناكحة بغير ولى توضيحه انهم اختلفوا فى ان عبارة النساء نفسها بلا ولى هل هى صحيحة فى النكاح او قال علماؤنا انها صحيحة حتى ينعقد نكاح الحرة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها ولى بكرا كانت او ثيبا وقال مالك والشافعى لا ينعقد بعبارة النساء بدون الولى سواء زوجت نفسها او بنتها او امها مستدلين بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى فانه نص فى عدم النكاح بعبارة النساء بدون ولى ولاصحابنا قولنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره لانه ظاهر فى تحقق النكاح من المرأة لانه اضاف النكاح الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها ونص فى ثبوت الحرمة الغليظة بالطلاق الثلاث ولا يعارض خبر الواحد لو نصا الكتاب ولو ظاهرا فيجب تأويل خبر الواحد وحمله على نفى الكمال توفيقا بين الادلة (قوله متباينة) لانه يعتبر فى كل من هذه الاقسام عدم ما يعتبر فى الآخر من منشأ الخفاء فان منشأ الخفاء فى الخفى غير الصيغة وفى المشكل والمجمل والمتشابه هى الصيغة ثم المعتبر فى المشكل عدم احتياجه الى البيان وفى المجمل والمتشابه الاحتياج اليه ثم فى المجمل رجاء ورود البيان وفى المتشابه عدم رجائه بخلاف اقسام الظهور كما تقدم (قوله فما خفى مراده بعارض غير الصيغة) الظاهر انه بدل من عارض لا صفة له والا فهم منه جواز اطلاق العارض على الصيغة وذا باطل قال فخر الاسلام الخفى اسم لكل ما اشتبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة

فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ماخفى المراد منه بنفس الصيغة حتى تصح مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفأ بنفسها فوق الخفأ بعارض فلو كان الخفى مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفى (فى) حق (الطرار والنباش) لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفى (ثم النظر فى ان اختفاءه) اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه (لمزية) لما خفى فيه على ماهو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان)

وفسر شروحه المعنى بالمعنى اللغوى والمراد بالحكم الشرعى وقالوا ان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير خفية وهو مشتبه فى حق الطرار والنباش وحكمه وهو وجوب القطع خفى فى حقهما بعارض غير الصيغة اعنى اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما اعنى الطرار والنباش واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعانى والمسمى فبعدا بهذا العارض عن اسم السرقة فخفى وجوب القطع فى حقهما والمصنف ترك بيان اشتباه معناه اللغوى فى حقهما واقتصر على خفأ المراد لان المقصود الاصلى بيان مرتبة ثبوت الحكم الشرعى بهذه الاقسام لابيان اشتباه معناه اللغوى وعدم اشتباهه فان قيل لانسلم ان تغاير الاسماء يستلزم تغاير المعنى فان ليثا واسدا متغايران ولاتغاير فى المعنى فلم لايجوز ان يكون السارق والطرار والنباش كذلك قلنا ذلك يستلزم الترادف وهو خلاف الاصل على ان المراد بالتغاير هو التغاير فى الاستعمال وليث واسد لايتغايران فى الاستعمال بخلاف السارق والطرار والنباش فانها متغايرة فى الاستعمال فان قيل انه ممنوع بقوله عليه السلام سارق امواتنا كسارق احيائنا قلنا كلا منافى الاستعمال الحقيقى ولانسلم ذلك فى الحديث فان قيل ان قول المصنف بعارض غير الصيغة مخالف لما ذكره شمس الائمة فانه قال بعارض فى الصيغة اجيب بوجهين احدهما ان مراد شمس الائمة ان الخفأ فى الصيغة بالعارض لاان يكون بنفس الصيغة فلا فرق بين العبارتين لان الخفأ العارض فى الصيغة مغاير لها تغاير الظرف للظروف والثانى ان المراد بالصيغة فى كلام المصنف نظم الآية يعنى السارق والسارقة وفى كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش مثلا فلاخلاف بينهما فى المعنى (قوله حتى تصح مقابلته الخ) اعلم ان المتقابلين ان كانا وجوديين ويمكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد كالسواد والبياض وان لم يكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضايف كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه كالعمى بحسب شخصه الانسانى او بحسب نوعه او جنسه فتقابل عدم وملكة حقيقيين وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى فى وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكة مشهورين وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى لابحسب شخصه ولا نوعه ولا جنسه ولا فى وقت يمكن اتصافه فتقابل سلب وايجاب نحو زيد بصير ليس بصير هذا على اصطلاح المعقول واما على اصطلاح الاصول فقد يطلق على كل

لماخفى فيه عما هو ظاهر فيه فى ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت ﴿ ٤٠٨ ﴾ الحكم فى حقه كالنباش فانه ناقص

عن السارق فى معنى السرقة لعدم
المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما المشكل
فما خفى مراده بحيث لا يدرك) ذلك المراد
(الا بالتأمل) والنظر سمى به لدخوله
فى اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك
الخفاء (اما لغموض فى المعنى) المراد
ودقة فيه (نحو وان كنتم جنبا فاطهروا)
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه
باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى
لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبر
بالوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة
وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله
فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس
لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا
وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم
لغة وشرعا لكنه مشتبه فى حق داخل
الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا
لا نسلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل
جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل
الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر
مع داخل الفم والانف او بدونه هذا
والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة
المستفادة من اطهر فانها تحتمل
ان تكون من جهة الكيفية بأن يجب
الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون
من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر فى المحامل وتؤمل ظهر ان المراد هو الثانى

من هذا التقابل اسم الضد فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشئ غاية الخلاف سواء
كانا موجودين او احدهما وجودى والآخر عدمى فالخفا ان كان وجوديا مثل
الظهور فالتقابل بينهما تقابل التضاد والا فالعدم والملكة على اصطلاح المعقول
والتضاد على اهل الاصول (قوله لم يكن فى اول مراتب الخفا) بل يكون مشكلا
او مجملا لازدياد خفائه فلا يكون مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص او المفسر
(قوله فى حق الطرار والنباش) واما فى حق كل سارق يعرف باسم السارق
لا باسم آخر فهو ظاهر فيه لا خفى (قوله اى اختفاء اللفظ) اى كون اللفظ خفيا
فى المعنى الذى كان اللفظ خفيا فيه اما لزيادة ذلك المعنى على المعنى الظاهر من ذلك
اللفظ فى المعنى الذى تعلق به الحكم او لنقصان فيه فان كان الاول يشمله اللفظ
ويثبت فى حقه الحكم كالسارق فانه ظاهر فى حق كل سارق من البيت خفية
وخفى فى الطرار واللفظ يشمله لكونه زائدا على المعنى الظاهر فثبت فى حقه الحكم
الشرعى وهو وجوب القطع وان كان الثانى لا يشمله اللفظ ولا يثبت فى حقه
الحكم الشرعى كالسارق بالنسبة الى النباش كما ذكره المصنف (قوله فى المعنى
الذى) كل من على والظرف متعلق بمزية والمراد بالمعنى هو معنى السرقة
وبالحكم وجوب القطع (قوله فيشمله اللفظ) اى يشمل لفظ السارق ذلك
المعنى الذى خفى اللفظ فيه ويثبت فى حقه الحكم بطريق الدلالة بخلاف النباش
فانه لا يلحق بالسارق ولا يثبت فى حقه الحكم لا قياسا ولا دلالة لنقصانه (قوله
سمى به لدخوله فى اشكاله) جمع شكل بمعنى مثل من قولهم اشكل الرجل اذا دخل
فى اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل فى الحرم ولما كان فى النص زيادة
الظهور على ظهور الظاهر صار المشكل ضدا له لان الخفا فيه فوق الخفا
فى الخفى حتى لا ينال الا بالتأمل بعد الطلب ولا يكفى فيه مجرد الطلب كما يكفى
فى الخفى وهو نظير رجل اغترب عن وطنه فاختلط بأمثاله فانه يطلب اولا فى اين
هو ثم يتأمل فيه ليتميز عن امثاله ثم المشكل على نوعين احدهما ما يكون خفاؤه
لغموض فى المعنى المراد والثانى لاستعارة بديعية والاول كما فى قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب بالاجماع وغسل باطنه
ساقط بالاجماع للتعذر فوقع الاشكال فى داخل الفم والانف بالمعنى المذكور
اعنى انه دخل فى اشكاله لانهما دخلا فى ظاهر البدن وباطنه لانهما ظاهر
من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلانهما منفتح ينظر داخلهما واما حكما فلان
صومه لا يفسد بدخول شئ فيهما وباطن من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلانه

قدينضم فلايرى داخله واماحكما فلان ابتلاع ريقه لايفسد صومه فتأملنا بعد الطلب فالحقناهما بالظاهر فى الجنابة وبالباطن فى الوضوء لان قوله تعالى فاطهر وايدل على المبالغة وغسل جميع البدن فيجب ايصال الماء جميعه ماامكن والواجب فى الوضوء غسل الوجه بلامبالغة فلايجب غسل داخل الفم والانف هكذاذكره فى الكشف وقال هذامعنى فقهى لطيف ولكن ماذكروه لايصلح مثالا لان المشكل ماكان فى نفسه اشتباه وليس ماذكروه كذلك لان معنى التطهر معلوم لغة وشرعا ولكن اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفى دون المشكل واجيب عنه بان الاشكال فى داخل الفم والانف بأنه من ظاهر البدن اومن باطنه لاينال اليه بمجرد الطلب الابعد التأمل فانه بعد التأمل علم انه داخل فى ظاهر البدن فى باب الغسل وفى الباطن فى باب الوضوء وهذا شأن المشكل دون الخفى فان الخفى يظهر بمجرد الطلب بلاحاجة الى تأمل وكون معنى التطهر معلوما لغة وشرعا لايضر فى اشكاله لانه ليس محل الاستشهاد ولقائل ان يقول ان المشكل مايكون الاشتباه فى نفسه بدخوله فى اشكاله لامايكون الاشتباه فى متعلقه وعلى ماذكره المجيب يلزم ان يكون الاشتباه فى متعلقه لان الانف والفم من متعلق التطهر الذى هو المشكل ولهذا قال الشارح والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار انها من جهة الكيفية اومن جهة الكمية وبعد التأمل علم انهامن جهة الكمية (قوله وهى مع بياض الفضة) الضمير راجع الى الاكواب المذكورة فى الآية اى الاكواب مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها يعنى ان للفضة صفة كمال وهى نفاسة جوهرها وبياض لونها وحسنها وصفة نقصان وهى انها لاتصفو ولاتشف وللقارورة ايضا صفة كمال وهى الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهى خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد اتصاف الاكواب بصفة كمال من كل من القوارير والفضة (قوله واما المجمل فاخفى الخ) وذلك لان المجمل فى مقابلة المفسر من اقسام الظهور والمفسر بلغ فى الوضوح الى غاية لم يبق فيه الااحتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا المجمل بلغ فى الخفاء الى غاية لايدرك الابطريق واحد وهو البيان من المجمل لابالطلب والتأمل وقدعرفه فخر الاسلام بقوله هو ماازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالتأمل فى ذلك واعترضوا عليه

فاذاوضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعة) لايطلع على مرادها الابعددقة (نحو قوارير من فضة) اى تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لاتكون الامن الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب) اى النظر فى محامله (ثم التأمل) اى التكلف فى الفكر (ليظهر المراد) الداخل فى اشكاله وامثاله (واما المجمل فاخفى مراده بحيث لايدرك الاببيان يرجى) كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لايرجى فان قيل اذانزل آية لايعلم معناها بالتأمل لايمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولايرد فلايرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه لابد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل اولا

فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا (وهو) اى المجمل انواع ثلاثة لانه (اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربا والصلاة والزكاة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد واحد منه (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجيح) لاحدها على الآخر كما فى المشترك وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد حقية المراد و التوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير ان شفى وافاد) انقطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلاة والزكاة

بان قوله ازدحمت فيه المعانى مستدرك اذ يكفيه ان يقال هو ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة واجيب بان الامر فيه سهل لانه تعريف لفظى ذكر فيه ما يدل على اسباب الخفاء المعتبر فى المعرف والمصنف لما ذكر فيما بعد اسباب الخفاء بانواعها مصرحا ترك ذكرها فى التعريف وقال ما خفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى وجعله نظير من اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره فان من انقطع اثره وعلامته يحتاج حينئذ العلم به الى الاستفسار فان اخبر بخبر شاف فبها والا فيحتاج بعده الى الطلب ثم الى التأمل فى اماراته ولا يخفى عليك ان الطلب والتأمل بعد الاستفسار والبيان لا ينافى طلبه قبله على ما هو المحل فانه يطلب المراد منه او لا ثم يتأمل ثم يرجى البيان لعدم حصول الوقوف على المراد بالطلب والتأمل ثم البيان ان كان شافيا فبها والا فيحتاج الى الطلب والتأمل ايضا وكذا الحال فى النظر المذكور (قوله وسببه ابهام المتكلم كالربا) فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فانه فى اللغة اسم للزيادة وهو ليس بمراد فى الاية قطعا اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح والاستنماء فلا يمكن الوقوف عليه بالطلب والتأمل لخفاء مراد المتكلم بابهامه ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا فاحتيج الى بيان المجمل وقد بينه النبى عليه السلام فى حديث الاشياء الستة من غير حصر عليها اذ لم يذكر شيأ من ادوات الحصر بان المراد به فضل خال عن عوض مشروط فى العقد ولكن البيان غير شاف ولا مفيد للظن لبقائه مجملا فيما وراء الستة كما كان قبله فاحتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم فى غير الاشياء الستة فتأملوا واختلفوا فى ذلك فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس والشافعية الطعم مع الجنس والمالكية الاقتيات والادخار وقوله والصلاة والزكاة فان الصلاة فى اللغة الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بفعله بيانا شافيا فكان بعد البيان مفسرا والزكاة هى النماء وهو غير مراد وقد بينها عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم بيانا شافيا ولك ان تجعل الصلاة والزكاة من قبيل الربا وذلك ان الصلاة فى اللغة هو الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بفعله بيانا غير شاف فيطلب المعنى المراد هو التواضع والخشوع او الاركان المخصوصة ثم يتأمل ايتعدى الى صلاة الجنازة ام لا اما الزكاة فانها هى النماء فى اللغة وهو غير مراد فيطلب المعنى الذى وجبت الزكاة لاجله اهو ملك نصاب خال عن الدين او مشغول به ثم يتأمل فيه للتعدية كذا فى التقرير (قوله وسببه) اى سبب التعدد

(والاشتراك)

والاشتراك وفى المعنى فى التلويح ان سبب وقوع الاشتراك هو الوضع لكل واحد من المعنيين امابتلا ان كان الواضع هو الله واما لقصد الابهام او لغفلة عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان الواضع غيرالله فعلى هذا لا يخفى مافى كلامه من الركاكة (قوله بحديث المسح على الناصية) المروى عن المغيرة ابن شعبة ان النبى عليه السلام توضأ ومسح بناصيته اختلفوا فى مقدار مسح الرأس فقال الشافعى المفروض فيه اقل ماينطلق عليه اسم المسح لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤسكم والمطلق يسقط بالادنى ولو شعرة وقال مالك الاستيعاب لان الكتاب مجمل بينه عليه السلام بفعله فانه توضأ ومسح رأسه واستوعب رواه البخارى قلنا ان محكم الآية دلت على فرضية المسح والحقيقة لايمكن وجودها الافى ضمن الفرد المعين وذلك اما الاقل والاستيعاب او مابينهما ولما بطل الاقل لعدم صدوره عن النبى عليه السلام قصدا والاستيعاب لتركه عليه السلام الى الناصية اذ لو كان فرضا لما تركه تعين مابينهما وذلك مجمل لاحتماله الثلث والربع وغيرهما فبينه عليه السلام بفعله حيث مسح مقدم رأسه رواه البيهقى واما بيانه بحديث الناصية ففيه بحث لانه انما يصح بيانا ان لو اقتضى ذلك استيعاب المسح بناصيته وهو ممنوع لجواز ان يكون الباء فيه للتبعيض ولو سلم انه للبيان لكن يجوز ان ذكر الناصية لدفع توهم انه مسح على الفود او القذال ولو سلم ذلك فلا نسلم كون الناصية مقدار الربع بل هو اقل ولو سلم فلم لايجوز ان يكون الاقتصار عليها بناء على عذر السفر لوروده فيه لانه ورد فى سفره عليه السلام لا لكون الواجب هو ذلك المقدار فالاولى بيان مجمل آية بحديث البيهقى لان مقدم الرأس مقدار الربع غالبا (قوله هذا الحكم) اى مقدار مسح الرأس واما انكار نفس المسح فكفر لثبوته بمحكم الآية (قوله بواسطة استناده الى الكتاب) لان الحكم بعد البيان مضاف الى المبين اسم مفعول لا الى المبين اسم فاعل (قوله من غير حصر بالاجماع) اذ لم يوجد شئ من ادوات الحصر او انعقد الاجماع على ان الربا غير محصور عليها فبقى الحكم فيما وراء ذلك مجملا مشكلا (قوله واما المتشابه) اعلم انهم اختلفوا فى ان القرآن كله محكم او كله متشابه او بعضه محكم وبعضه متشابه والصحيح هو الثالث كما صرح به السيوطى واحتج الاول بقوله تعالى كتاب احكمت آياته والثانى بقوله تعالى كتابا متشابها والثالث بقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والمراد باحكمت احكامه بمعنى اتقانه عن تطرق النقض وبقوله كتابا

(وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لايكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر الى المحتملات ثم الى التأمل فى استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه السلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان علته هى القدر والجنس صار مأولا

(واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده) اى للامة واما النبى عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور)

متشابها تشابه بعضه بعضا فى الحق و الصدق او يقال احكمت بعض آياته ومتشابها بعض آياته فيكون جمعا بين الدليلين وهو الاصل عند التعارض وعدم الترجيح ثم اختلفوا فى تعريفهما قيل المحكم ما عرف المراد منه بالظهور او بالتأمل و المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة فى اوائل السور وقيل المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها وقيل المحكم ما كان معقول المعنى و المتشابه بخلافه كاعداد الصلاة واختصاص الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره وقيل المحكم ما لم تتكرر الفاظه والمتشابه بخلافه وقيل المحكم ما يعمل به و المتشابه هو الذى يؤمن به ولا يعمل وما ذكره المصنف قريب منه الى غير ذلك ثم اختلفوا فى كيفية المتشابه هل يمكن الاطلاع للعباد عليه او لا يعلمه الا الله على قولين كما سيأتى (قوله واما النبى عليه السلام فربما يعلمه الخ) اختلفوا فى ان النبى عليه السلام هل علم المتشابهات او لا قيل لا وقيل علم ولكن الله تعالى امره بكتمه وعدم اظهاره قيل وهو الحق (قوله وهو نوعان) قال الراغب الآيات ثلاثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجه والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب متشابه من جهة اللفظ ومن جهة المعنى ومن جهتهما والاول ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة من جهة الغرابة نحو الاب فى قوله تعالى وابا متاعا لكم او الاشتراك كاليد والعين وثانيهما يرجع الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة اضرب ضرب لاختصاص الكلام نحو وان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لبسيطه نحو ليس كمثله شئ لانه لو قيل ليس مثله شئ كان اظهر للسامع وضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما والمتشابه من جهة المعنى كاوصاف الله تعالى واوصاف القيامة والمتشابه من جهتهما خمسة اضرب * الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص * الثانى من جهة الكيفية كالوجوب والندب * الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ * الرابع من جهة المكان كموارد النزول * الخامس من جهة الشروط التى يصح بها الفعل ويفسد كشروط الصلاة والنكاح ثم قال وهذه الجملة اذا تصورت علم ان كل ما ذكره المفسرون فى تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم وذكر لكل منها مثالا ثم قال ان جميع المتشابه على ثلاثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة

وخروج الدابة والدجال وضرب له سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام وضرب متردد بينهما يختص بمعرفته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله عليه السلام لابن عباس اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل (قوله سميت بالمقطعات لانها الخ) فتكون تسميتها بالمقطعات مجازا من قبيل تسمية الدال باسم المدلول وكذلك تسميتها بالحروف مجاز من القبيل المذكور وقوله ولان الحرف قديطلق على الكلمة اى فى اللغة اعلم انهم اختلفوا فى المقطعات على قولين احدهما انها من المتشابهات والثانى انها ليست من المتشابهات واختلف اصحاب هذا القول على اقوال قيل انها اسماء السور وقيل اسم الله تعالى الاعظم وقيل انها من اسماء الله تعالى وقيل اسماء القرآن وقيل ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته وقيل بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها يدل على اسماء الصفات وقيل كل واحد منهما يدل على اسماء الصفات وقيل انما ذكرها الله تعالى احتجاجا على الكفار وتعجيزا لهم الى غير ذلك من الاقوال اذا عرفت هذا عرفت تسميتها بالمقطعات وبيان وجهها بقوله لانها اسماء انما يتمشى على القول بعدم كونها متشابها لان كونها اسماء حروف قول من ينكر كونها من المتشابها كما ترى فلا يناسب ذكره عقيب ذكر القول بالمتشابه (قوله وقيل انها ليست من المتشابه) افترق اصحاب هذا القول على خمسة عشر قولا وقد ذكرنا بعضها من قبل ومنها ماروى عن ابن عباس ان كل حرف منها اشارة ورمز الى مدة اقوام وآجالهم ومنها انها رمز لاهل الكتاب انه سينزل على محمد كتاب فى اول سور منه حروف مقطعة (قوله كالاستواء) اختلفوا فى توجيهه على سبعة اقوال صحيحا وفاسدا والمختار انه الاستيلاء قيل والاسلم التوقف عن تفصيل التأويل على ماهو طريقة السلف (قوله والامتناع عن التأويل) فان قيل ان السلف والخلف اتفقوا على ظاهر هذه الالفاظ اى الاستواء واليد ونحوهما ليس بمراد بل المراد معناه المجازى فهذا تأويل فكيف يصح القول بامتناع التأويل قلت المراد هو التأويل التفصيلى لا الاجمالى والتأويل بانه مجاز عن معنى مراد من غير تعيين تأويل اجمالى والدليل عليه ماقاله الامام فخر الدين صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل وهو اما لفظى او عقلى والاول لايمكن اعتباره فى المسائل الاصولية لانه لايكون قاطعا لانه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مظنون والموقوف المظنون

نحوطه وليس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر فى التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحرف قديطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من النافين والاكثرون على الاول (و) الثانى متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اى ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يدالله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة والجماعة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الاوجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف الحكم الشرعى اذلا يعرف به حينئذ حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لانسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفه المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الاالله) الدال على ان تأويل المتشابه لايعلمه غير الله تعالى

ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون فى العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان تأويله عند الله والراسخون فى العلم برفع الراسخون الثانى انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله تعالى يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لاتجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم فانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به اى صدقنا بحقيته سواء علمناه ام لم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبأنه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عند كم صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم السنة فى حق النبى عليه السلام

مظنون والظنى لايكتفى به فى الاصول واما العقلى فانه يفيد صرف اللفظ عن ظاهره لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظى والدليل اللفظى فى الترجيح ضعيف لايفيد الا الظن والظن لايعول عليه فى المسائل الاصولية القطعية فلهذا اختار المحققون من السلف والخلف بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال ترك الخوض فى تعيين التأويل هذا كلامه (قوله الاول قراءة ابن مسعود) اخرج عبد الرزاق عن ابن عباس انه كان يقرؤ ومايعلم تأويله الا الله ويقول الرسخون فى العلم آمنا به وقال السيوطى هذه القراءة تدل على ان الواو للاستيناف لا للعطف لان هذه الرواية وان لم يثبت بها القراءة فاقل درجاتها ان تكون خبرا باسناد صحيح الى ترجمان القرآن فيقدم كلامه على من دونه ومراده بترجمان القرآن ابن عباس يعنى ان رواية ابن عباس تدل على رجحانية قراءة الوقف على الا الله فكان كلتا القراءتين مرجحة لقراءة الوقف على الله فامتنع التأويل (قوله برفع الراسخون) لانه لو كان معطوفا على الله لكان مجرورا فعلم انه ليس بمعطوف على الله والقراآت بعضها مؤيد لبعضها فلم يجعل معطوفا فى القراءة الاخرى ايضا (قوله الثانى انها) راجع الى قراءة العطف (قوله حال من الراسخون فحسب) لان جعله حالا من مجموع المعطوف والمعطوف عليه يخل بالمعنى بل قيل انه كفر لان المعنى حينئذ ومايعلم تأويله الا الله قائلا آمنا به والله منزه عنه (قوله وذلك غير جائز) لان الحال المذكور بعد المعطوف والمعطوف عليه يكون حالا من المجموع لامن واحد منهما (قوله الرابع انه اليق) يعنى ان الآية من باب الجمع والتفريق والتقسيم فالجمع قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب والتقسيم قوله منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والتفريق قوله فاما الذين فى قلوبهم زيغ فلابد من جعل قوله والراسخون قسيماله بان وقف على الا الله (قوله الخامس انها توجب الخ) يعنى لو جعل والراسخون عطفا على الا الله لكان قوله تعالى يقولون اما حالا من الراسخون او كلاما مستأنفا بحذف المبتدأ موضحا لحال الراسخين فقط وكلاهما غير جائز اما الاول فلما تقدم واما الثانى فلأن الحذف خلاف الاصل فعلى هذا فى جعل كل من هذين الاحتمالين وجها مستقلا نظر تأمل (قوله اما اجمالا) حاصله دليلكم فاسد لاستلزامه عدم معرفة النبى عليه السلام المتشابه او يقال دليلكم جار فى الرسول عليه السلام

(ايضا)

واماتفصيلا فبأن قراءة ابن مسعود لاتدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل
الميـل مع المعنى كما فى قول الشـاعر
ومن وجود الفياض للناس لم يدع
من المـال الا مسحتـا او مجلف
على ان قراءة الاحاد لاتعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لايعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لاينـافى العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز اقول لاضـير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى المتأخرين بدليل ماقال فى اول كتـابه وعنـدنا لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولاضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبه فى زعمه لادلائل وحمل معناه على انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلاقرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينـاف العطف فلزومه ينافيه والكلام فى لزومه لافيه وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حيث لالبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة

ايضا والمدعى متخلف تأمل (قوله واما تفصيلا) حاصله منع استلزام الدليل المدعى وهو ان الراسخ فى العلم لايعلم تأويل المتشابهات يعنى لانسلم ان دليلكم يدل على مدعاكم وانما يدل ان لو دل قراءة ابن مسعود على لزوم الوقف على الله ولكن دلالته عليه ممنوع لجواز ان يكون والراسخون فى العلم مرفوعا معطوفا على الله المجرور رعاية لجانب المعنى ولو سلم انها تدل على لزوم الوقف على الله ولكن لايلزم منه مدعاكم على الله وانما يلزم ان لو كان بين قراءة ابن مسعود وبين الادلة القطعية الدالة على عدم اختصاص معرفة تأويل المتشابهات لله تعالى تعارض لكنه لاتعارض بينهما لان الظنى لايعارض القطعى لايقال قراءة ابن مسعود وان كانت ظنية لكن القراءة المشهورة قطعية تعارض التى اقامها الخصم من الادلة القطعية لانا نقول للخصم لزوم الوقف فى القراءة المشهورة لما ثبت بقراءة ابن مسعود كما هو الفرض كان ظنيا ايضا فى حق لزوم الوقف ولو سلم ذلك لكن لايلزم منه عدم معرفة الراسخين فى العلم تأويل المتشابهات لجواز ان يكون المراد من الاختصاص المستفاد من لزوم الوقف على الله اختصاص المعرفة بنفسه بلاواسطة ولايلزم منه عدم معرفة الراسخين بالهام الحق (قوله الا مسحتا) فى المصباح السحت القليل النزر يقال كسب سحتا اى قليلا والمجلف بتشديد اللام هو الذى بقى منه بقية (قوله بالهام الحق) لان الالهام من اسباب العلم عندنا (قوله وعلى ان الوقف) عطف على قوله على ان قراءة الآحاد حاصله سلمنا ان قراءة ابن مسعود تدل على وجوب الوقف على الله لكن وجوبه لاينافى العطف عليه فاذا لم يناف العطف عليه لايثبت مدعاكم والمراد بالدلائل القطعية دلائل المتأخرين التى اقاموها على مدعاهم (قوله انما هو على رأى المتأخرين) لايخفى عليك انه ذكر فى صدر البحث النزاع فى حق الامة واما النبى عليه السلام فربما يعلم المتشابه باعلام الله تعالى فالمناسب ان يقول انه لانقض بالنبى اذ لانزاع فيه فلايجرى الدليل فى حقه ولو سلم فاذكره فخر الاسلام انما هو على رأى المتأخرين فلم يتخلف المدعى (قوله تلك الادلة) اى ادلة المتأخرين على مدعاهم (قوله عند الخصم) اى المتقدمين (قوله والكلام) اى كلام المتقدمين مع المتأخرين (قوله ذلك التخصيص) اى تخصيص المعطوف بالحال حاصله منع بطلان اللازم (قوله ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) فانه حال من المعطوف فقط مع انه واقع بعد مجموع المعطوف والمعطوف عليه والنافلة اسم لولد الولد ويعقوب هو ابن اسحق بن ابراهيم عليه السلام وحاصل هذا الوجه هو المنع على

وعن الثالث انه تعالى ماذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذى يستلذه هواه او يميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذى يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء ﴿٤١٦﴾ التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ماروى عن عائشة رضى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاؤلئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبى عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمه اياها جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه مالم يتكلف الرسول عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (وان جوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لم يفهم لايليق بالحكيم كخطاب من لايفهم فيه بحث لانه انما لايليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيأ آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخين حظ فى العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا (فى قيد) لهم على غيرهم وقالوا ثالثا مامن آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع

طريق الحل وبيان منشأ غلط المعلل (قوله الذى يفهم من ظاهر النظر) اقول قد يترك الظاهر عند قيام الدليل على خلافه وقد وجد ههنا اعنى سوق الآية كما صرح به التفتازانى فى حاشية الكشاف (قوله لكان الاليق بالنظم ان يقال الخ) اجيب عنه بوجهين احدهما انه انما كان اليق ليناسب قوله فاما الذين فى قلوبهم زيغ اذ لم يعهد فى القرآن اما بدون اختها ورد بأنه مبنى على كون اما ههنا تفصيلية ولا دليل عليه اذ كونها تفصيلية اكثرى لا كلى فلا بد من الدليل والثانى ان الناس اما جهال او علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ فى قلوبهم واما زائغون فاذا تبين حال الزائغين بأنهم يتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع والتوقف فاكتفى بذكر الاول ايثارا للايجاز ثم بقى انهم ماحظهم منها وهل لهم حظ منها فورد قوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا جوابا عن هذا السؤال لا بيانا لحالهم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيكون الاليق ان يقال واما الراسخون فى العلم والحاصل ان قوله والراسخون فى العلم لا يخلو اما ان يكون قرينة لقوله فاما الذين فى قلوبهم اولا وعلى التقديرين لا حاجة فيه الى اما اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلان اما المذكورة ليست تفصيلية بل ابتدائية كما فى اما زيد فمنطلق (قوله صالحة للابتداء) اعترض عليه بانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدأ يجب الوصل بالواو لان الفصل يوهم خلاف المقصود اعنى انه خبر والراسخون واجيب بأنا لا نسلم انه يوهم خلاف المقصود لان الاصل فى الواو العطف وعطف والراسخون على الله ينفى كون يقولون خبر والراسخون فلا يوجب الوصل على هذا التقدير (قوله من غير احتياج الى اعتبار الخ) اعترض عليه بان الانسب حينئذ ان يكون آمنا به كل من عند ربنا قول من لا يعلم تأويل المتشابه اذ المناسب بحال من يعلمه ان يقول تأويله كذا وكذا بعد الايمان به فالانسب ان يقدر بعد قوله والراسخون فى العلم لفظة وغير الراسخين اى العلماء الغير الزائغين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون آمنا به الآية فثبت على تقدير الوقف على والراسخون فى العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ (قوله قالوا اولا) ولهم وجوه أخر ذكرها فى حاشية الكشاف الاول انه لو وقف على الله ولم يعطف والراسخون عليه بل اريد به بيان حظ الراسخين لكان المناسب ان يقال واما الراسخون فيقولون الثانى انه لو لم يعطف عليه يلزم ان لا فائدة

فى قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم الثالث انه حينئذ لا ينحصر الكلام فى المحكم والمتشابه مع ان ظاهر الآية الانحصار حيث قال واخر متشابهات ولم يقل ومنه متشابهات لان مالا يكون متضح المعنى ويهتدى العلماء الى تأويله ورده الى المحكم لا يكون على عدم وضوح المعنى محكما ولا متشابها لان المتشابه هو الذى لا يعلم تأويله الا الله على تقدير عدم عطف والراسخون عليه الرابع انه يلزم حينئذ ان لا يكون المحكم ام الكتاب بمعنى رجوع المتشابه اليه اذ لا رجوع اليه لما استأثر الله تعالى بعلمه وفى كل من هذه الوجوه نظر تأمل (قوله فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين) ويمكن رفعه بوجه آخر ايضا بان يقال كل متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فانه متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربى ولا ينسى وهو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربى (قوله لكن له ضرب من الجهل) قيد للمنفى (قوله نوع من الابتلاء) اعنى التوقف وحبس النفس عن طلب العلم بالمتشابهات (قوله نوع آخر) اعنى الامر بطلب العلم (قوله لما فرغ من اقسام التقسيم الثانى الخ) يعنى لما فرغ من اقسام تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى وضوحا وخفاء شرع فى اقسام تقسيمه باعتبار استعماله فيه وهى اربعة حقيقة ومجاز وصريح وكناية المرتجل والمنقول داخل فى الحقيقة كما بينه الشارح وقيد الاستعمال فى تعريف والمرتجل بالصحيح والاولى قيده فى تعريف الحقيقة مطلقا ليشمل الكل وفائدة التقييد به الاحتراز عن الغلط (قوله وهو اما فعيل بمعنى فاعل الخ) بيان المناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى للفظ الحقيقة اعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث فى المؤنث لقرب الفعيل من الفاعل الذى هو الاصل فى لحوق التاء واذا كان بمعنى المفعول فان كان غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيلة بنى فلان رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قتيل وامرأة قتيل فلفظ الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل مأخوذ من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اثبته بالتخفيف لان حق من باب ضرب يجيء لازما بمعنى ثبت ومتعديا بمعنى اثبت او من حققت الشئ اثبته بالتثقيل من باب التفعيل مبالغة كما فى المصباح فيكون معناها على تقدير كونها بمعنى الفاعل هى الكلمة الثابتة وعلى تقدير كونها بمعنى المفعول هى الكلمة

لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم ورد بان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضى عجائبه ولا تنتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اى تنزيل المتشابه (على) رأى (الاول) انما هى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشأن الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابه اكثر لما فرغ من اقسام التقسيم الثانى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت

واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا النقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانها صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لامطلقا (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لايسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او من غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة

المثبتة فى موضعها الاصلى وتاؤها على تقدير كونها بمعنى المفعول للنقل من الوصفية الى الاسمية عند الجمهور لاللتأنيث لعدم الحاجة الى التاء لاستواء التأنيث والتذكير ولما كان الاصل فى التاء هو التأنيث ذهب صاحب المفتاح الى ان تاءها سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتأنيث لان لفظ الحقيقة غير جار على موصوفه فلابد فيه من التاء مطلقا والتذكير والتأنيث انما يستوى فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه وههنا غير جار (قوله اى لفظ) وبه اشار اولا الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لاالمعنى وكذا المجاز ثم صرح بذكره لكنهما قد يطلقان على اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وهل هى من عوارضه الذاتية او العرضية قلت من الذاتية لان منشأ لحوقها هو الاستعمال الداخل فى حقيقة اللفظ فظهر منه ان اطلاق لفظى الحقيقة والمجاز على اللفظ حقيقة وهل هى حقيقة عرفية او لغوية قالوا عرفية ففى الكشف لفظ المجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز والعبور لان الكلمة اذا استعملت فى غير موضعها فقد تجاوزت موضعها الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى فيه لان بناء المفعل للموضع او للمصدر حقيقة لاللفاعل فاطلاقه على اللفظ المنتقل لايكون الامجازا ولان حقيقة العبور انما تحصل فى انتقال الجسم من مكان الى مكان فاما فى الالفاظ فلا تثبت وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة فى الشئ الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين هذه العلة ثم نقل الى اللفظ المستعمل فى موضوعه الاصلى فظهر انه مجاز واقع فى الرتبة الثالثة بحسب اللغة هذا كلامه بقى ههنا بحث وهو ان اللفظ ههنا اعم من المفرد والمركب من هذه الاقسام وقد تقرر ان وضع المركبات والمشتقات نوعى ووضع المفرد والجامد شخصى فان اريد بالوضع فى التعريف المذكور هو الشخصى كما هو المتبادر يلزم خروج المركبات والمشتقات مع انها من افراد المعرف وان اريد به النوعى يلزم خروج المفردات والجوامد وان اريد اعم منهما يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الاان يراد عموم المجاز تأمل (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة) فسره فى التلويح بكون العلم بالتعيين كافيا فى فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر منه ان فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقوف العلم

وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بأن يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ماذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة ولايخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل

بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين نسبة بين الموضوع والموضوع له فلو توقف فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب عنه بوجهين * احدهما ان فهم المعنى فى فى حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم ان ذلك العلم السابق لايتوقف على فهم المعنى فى حال الاطلاق بل على فهمه فى الزمان السابق فلادور * والثانى ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغاير الفهمان بحسب الاطلاق والتقييد كما تغايرا فى الجواب الاول بحسب الزمان فان قيل هذا التعريف منقوض بوضع الحرف لانه يدل على معناه بغيره لابنفسه قلنا ليس معنى قولهم الحرف مادل على معنى فى غيره ان دلالته مشروطة بالغير بل معناه انه يدل بنفسه على معنى حاصل فى غيره فان اللام يدل بنفسه على التعريف الحاصل فى الرجل ومن يدل بنفسه على الابتداء المضاف الى البصرة مثلا (قوله حتى ان اتفق الخ) قال الشريف فى تعليقاته على التلويح هذا كلام سخيف فان اجتماع الاوضاع مطلقا منتف عادة لخلو الاوضاع المتأخرة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه مساو بين القسمين فى التقييد انتهى يعنى لو حمل الكلام على الفرض والتقدير لكان قسم الحقيقة والمجاز محمولا عليه لكنه لم يحمل عليه فى المجاز فانه قال وكذا المجاز قد يكون مطلقا الخ فانه ظاهر فى التحقيق لافى الفرض (قوله كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة) فانها حقيقة لغوية فى الفرس باعتبار انه من افراد مايدب على الارض لانه بهذا الاعتبار عين الموضوع له فى اللغة ومجاز لغوى فيه باعتبار انه من افراد ذوات الاربع فانه بهذا الاعتبار غير الموضوع له فى اللغة اذلم يوضع لفظ الدابة فى اللغة لخصوصية الفرس كذا فى التلويح واعترض عليه الشريف العلامة بان الكلام فى المعنى الواحد وماذكره من الاعتبارين داخل فى الموضوع له ويقتضى تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والآخر غير موضوع له فيها كما فى لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وماقيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على العام الذى فى الفرس لاعلى خصوصيته ففيه تسامح نشأ منه توهم التفتازانى هذا كلامه (قوله ولايخفى ان قيد الحيثية معتبر الخ) اشارة الى دفع ماقيل ان تعريف الحقيقة منتقض جمعا ومنعا اما جمعا فلان لفظ الصلاة حقيقة شرعية فى الاركان

(ويدخل فيه) اى فى تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل فى غير ما وضع له ا ستعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب فى غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له و ينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى

مع ان التعريف المذكور لا يصدق عليه بل يصدق عليه انه مستعمل فى غير الموضوع له لان الموضوع له هو الدعاء وامامنعا فلان لفظ الصلاة ايضا مجاز فى الدعاء فى الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل فى الموضوع له وهذا وارد بعينه فى تعريف المجاز فدفعه باعتبار قيد الحيثية (قوله والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد) اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذى قد يتفرع عليه الاستعمال واجيب بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع الاول ولك ان تقول معنى كلامه والاستعمال الصحيح بلا علاقة دليل وضع جديد (قوله ويدخل فيه المنقول ايضا) اى كما يدخل المرتجل اعلم ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز لا داخل فيهما فى المشهور لانهم قالوا ان اللفظ اذ تعددت مفهوماته فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لها فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة لانهما فى الحقيقة داخلان فى الحقيقة فادخالهما فى تعريف الحقيقة بعد اعتبار الحيثية فى تعريف الحقيقة والمجاز ليس كما ينبغى ثم المنقول اما شرعى او عرفى او اصطلاحى والمعنى المنقول اليه اما ان يكون من افراد المعنى الاول اولا وان كان الثانى فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى الثانى من جهة الوضع الاول وبالعكس من جهة الثانى كالصلاة فانها حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وغير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم الى ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة الحاصلة من الوضع الاول فى الاربعة الحاصلة من الوضع الثانى الان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى او شرعى وكالمنقول الشرعى من شرعى وكالمنقول الاصطلاحى من اصطلاحى والعرفى من عرفى وان كان الاول كالدابة لذوات الاربع خاصة وهى فى اللغة لما يدب على الارض فاطلاقها على افراد المعنى الثانى وهو المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول وهو المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان

(باعتبار)

ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ماوضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا او نوى اولم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له ولا يقال للاب انه ليس بأب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فاوجه قوله تعالى فى حق يوسف عليه السلام حكاية ماهذا بشرا ان هذا الا ملك كريم

باعتبار انه من افراد المعنى الثانى لحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول فكان المنقول حقيقة من وجه مجازا من وجه مثلا لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد مايدب على الارض لحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان لفظ الدابة لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فان قيل فعلى ماذكرت يلزم اعتبار المعنى الاول فى المنقول فان كان اعتباره لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول كما فى الحقيقة فان مفهومها يعتبر ليصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم كلفظ الاسد فى الحيوان المشهور المخصوص لزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح واللازم باطل اذ لا يصح اطلاق لفظ الصلاة بعد النقل الى الاركان المخصوصة فى كل مايوجد فيه الدعاء غير الاركان المخصوصة وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى كما فى المجاز فانه يعتبر معناه الحقيقى ليعرف العلاقة بينه وبين المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى المجازى فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمنقول اليه كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل مايوجد فيه العلاقة قلنا لما كان المعنى الاول فى المنقول مهجورا بالكلية بحيث لا يطلق على افراده من حيث هو كذلك وصار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار المعنى السابق علم ان اعتبار المعنى الاول ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثانى بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين للمعنى الثانى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى من وضع لفظ الجدار ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل مايوجد فيه ذلك التناسب فان قيل اعتبر فى المنقول وجود العلاقة بين المعنيين وذلك يقتضى كونه مجازا فكيف يدخل فى الحقيقة قلنا لا نسلم ان وجود العلاقة يقتضى المجازية وانما يقتضى المجازية استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له بناء على العلاقة والاستعمال فى المنقول ليس مبنيا على العلاقة كما فى المجاز حتى انه لو استعمل فى المعنى المنقول اليه بناء على العلاقة يكون مجازا لا منقولا (قوله وحكمها) لما عرف الحقيقة شرع فى بيان حكمها اى اثرها المترتب عليها ويستدل به عليها وذكروا له وجوها وذكر المصنف ثلاثة منها وفى الثانى نظر من وجهين * احدهما انه ارجع ضمير حكمها الى الحقيقة التى

كانت عبارة عن اللفظ واضاف النفى الى المعنى الحقيقى وقال المراد المعنى الحقيقى والمناسب لارجاع الضمير الى الحقيقة اضافة النفى الى اللفظ كما وقع فى عبارة بعضهم حيث قالوا اذا صح نفى اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب لفظ الحمار عن البليد واذا لم يصح نفى اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ حقيقة فيه كلفظ الحمار بالنسبة الى الحيوان المعهود وقد يجاب عنه بان اللفظ لا يصح نفيه عما اطلق عليه الا اذا لم تكن علاقة معتبرة فلا يصح نفيه عما اطلق عليه فى المجاز لوجود العلاقة فيه فلذا عدل المصنف عن عبارتهم واضاف النفى الى المعنى الحقيقى يعنى ان صح نفى معناه الحقيقى عما اطلق عليه فمجاز والا فحقيقة * والثانى ان جعل عدم صحة نفى المعنى وصحته علامة معرفة للحقيقة والمجاز فاسد لاستلزامه الدور لان عدم صحة النفى وصحته يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز يقال لا يصح نفيه لانه حقيقة ويصح نفيه لانه مجاز ولو عرفا بهما لزم الدور والجواب عنه لزوم الدور ممنوع لانه يجوز لهم ان يقولوا نحن نعلم بيقين ان مدلول اللفظ ينفى عما اطلق عليه فى صور ولا ينفى فى صور ولم نعلم ايهما يحمل على المجاز وايهما على الحقيقة واذا قيل المجاز ما يصح نفيه حصل العلم بالمجاز واذا قيل الحقيقه ما لا يصح فيه النفى حصل العلم بالحقيقة فلا دور (قوله اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا) يعنى اذا تعارضا بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احد مدلوليه ثم يتردد الذهن فى كونه حقيقة فى مدلوله الآخر فيكون مشتركا او غير حقيقة فيكون مجازا كما فى لفظ النكاح فى الوطء والعقد فالحمل على المجاز اقرب الوجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز والشارح ذكر من كل منهما وجها واحدا وقدم المفسد للاهتمام به ومن مفاسده ايضا انه قد يؤدى الى مستبعد من ضد او نقيض فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالقرء بين الطهر والحيض وبين النقيضين كلفظ النقيض بين كل واحد من طرفى الايجاب والسلب ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة حسب تعدد مدلولاته والمجاز الى قرينة واحدة ومن وجوه خواص المجاز انه ادل على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع لانه كدعوى الشئ ببينة وبرهان ومنها ان لفظ المجاز قد يكون اوجز لان قولنا رأيت اسدا فى الحمام اوجز من رأيت رجلا شجاعا واما الوجوه التى يترجح بها الاشتراك على المجاز فمنها ان المشترك حقيقة فيطرد فى استعماله فى نظائره كالنخلة فانه يجوز استعماله فى جميع مفرداته واما اذا اريد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز استعماله فى المنارة

قلت المراد بامتناع النفى الامتناع حقيقة والنفى فى الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان ترجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب

(واما المجاز) وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلي (فا) اي لفظ (استعمل في غير ما وضع له)

فلا يطرد والمطرد خير ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه وبه يتسع الحال لتكثير المشتقات والمتسع اولى من المضيق ومنها المشترك يجوز فيه التجوز باعتبار كل مدلوله فتكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز الى غير ذلك (قوله وهو مفعل من جاز المكان) لايخفى عليك ان اعتبار التناسب في تسمية الشئ باسم من مزلة الاقدام في المفتاح اياك والتسوية بين تسمية انسان له حمرة باحمر وبين وصفه باحمر فان اعتبار المعنى في التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه بالمسمى واعتبار المعنى في الوصف لصحة اطلاقه عليه فاين احدهما من الآخر توضيحه على ماذكره الشريف العلامة ان اعتبار المعنى في التسمية ليس لتصحيح اطلاق ذلك الاسم على المسمى والا لزم صحة اطلاق ذلك الاسم على كل مايوجد فيه المعنى لوجود المصحح بل لترجيح ذلك الاسم على غيره من بين سائر الالفاظ للتسمية بذلك المعنى فان تسمية انسان له حمرة مثلا باحمر اولى من تسميته باسود وكذا تسمية ذوات الاربع بالدابة اولى من تسميتها بالجدار مثلا فاذا سمي انسان له حمرة باحمر كان المسمى به ذاته المخصوصة به وكان اعتبار الحمرة لترجيح تسميته باحمر على تسميته باسود او اصفر فتكون الحمرة خارجة عن المسمى حتى اذا زالت الحمرة كان العلم باقيا على حاله دالا على خصوصية ذاته بحيث لايصح اطلاقه بهذا الوضع على انسان آخر له حمرة واما اعتبار المعنى في الوصف فليس للترجيح بل لتصحيح اطلاقه على ماقام ذلك المعنى به فلفظ احمر اذا كان وصفا لم يعتبر في مفهومه خصوصية ذات اصلا بل اعتبر ذات ما مع خصوصية معنى الحمرة فالحمرة داخلة في مفهوم لفظ احمر وصفا بلا خصوصية ذات فيصح اطلاقه على كل ماقام به الحمرة مطلقا وكذا الحال في الحقيقة والمجاز فانهما اذا كانا اسمي جنس للكلمة كان الثبوت او الاثبات في الحقيقة والتجاوز في المجاز خارجا عن مفهوميهما غير مصحح لاطلاقه بذلك الوضع على كل مايوجد فيه ذلك المعنى غير تلك الكلمة واذا كانا صفة لها صح اطلاقهما على كل ثابت او مثبت ومتجاوز بوضع واحد فان قيل ماتقول في نحو كتاب واله اهما من قبيل الاسماء ام من قبيل الصفات اجيب بانهما من قبيل الاسماء الا انه اعتبر في مفهوميهما مع خصوصية الذات خصوصية المعنى ايضا وصارا بذلك اقرب الى الصفات من نحو احمر علما فظهر ان اعتبار تناسب المعنى في الاسماء على وجهين احدهما ان يكون خارجا عن المسمى كما اذا سمي من له حمرة باحمر علما والثاني ان يكون داخلا فيه مأخوذا مع خصوصية الذات نحو كتاب واله وان اعتبار المعنى في الصفات على وجه واحد وهو ان يكون داخلا فيه ابدا

ولابد ههناوفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية من حيث انه ماوضع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ماوضع له من حيث انه غير ماوضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلاة مثلا فى الدعاء شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس لغة لايكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة

مأخوذا مع ذات مبهمة ثم الضابط ههنا ان ما اعتبر فيه ذات ما مع خصوصية المعنى فهو وصف وما اعتبر فيه خصوصية الذات فهو اسم سواء لم يعتبر فيه المعنى اصلا كالفرس والجدار او اعتبر فيه معنى خارج عن المسمى سواء كان اسم جنس كالحقيقة والمجاز او علما كاحمر او على انه داخل فيه كالكتاب والاله والفرق بين الاسماء الداخلة فى مفهوماتها المعانى وبين الصفات ان الاسماء توصف ولا يوصف بها على عكس الصفات يقال اله واحد ولا يقال شئ اله ويقال كتاب كريم ولا يقال شئ كتاب (قوله عند تعليق الحكم بالوصف) والمراد بالحكم هو الحكم بالمجاز وبالوصف هو المستعمل فيما وضع له والمستعمل فى غير ما وضع له (قوله وحينئذ لا ينتقض) اى لا جمعا ولا منعا فان قيل ينتقض تعريف المجاز منعا بالكناية لانها مستعملة فى غير ماوضع له من حيث انه غير ماوضع له قلنا الكناية عند اهل الاصول ما استتر المراد منه سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا فان استعمل فى الحقيقى فهو داخل فى الحقيقة وان استعمل فى المجازى فهو داخل فى المجاز فلا اشكال واما عند اهل البيان فهى ما استعمل فى الموضوع له لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه فلا اشكال ايضا لانها لم تستعمل فى غير ماوضع له اعنى الملزوم بل قصد هو من استعمالها فى الموضوع له فان قيل ينتقض جمعا بالمجاز بالزيادة او النقصان كقوله تعالى ليس كمثله شئ واسأل القرية اجيب بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن فيه بطريق الاشتراك والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا لمطلق المجاز فلا يضر خروجهما عن التعريف المذكور فان قيل اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ماوضع له ضرورة ان اللفظ انما وضع للاستعمال فى معنى اجيب بانا لانسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل بمعنى والفرق ظاهر ولو سلم ذلك لكن لانسلم ان الاستعمال لا لمعنى يستلزم الاستعمال فى معنى غير الموضوع له لان عدم المعنى ليس معنى بل عدم محض فينا فى استعماله فى معنى مطلقا وتحقيقه ان معنى استعمال اللفظ فى المعنى طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لايكون استعمالا ولو سلم ذلك ولكن لا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ههنا ولا يتصور ذلك فى اللفظ الزائد (قوله لان استعمال لفظ الصلاة مثلا فى الدعاء شرعا) اشارة الى دفع انتقاض تعريف الحقيقة منعا وقوله ولا فى الاركان الخ اشارة الى دفعه جمعا وكذا الحال فى لفظ الدابة وقس عليه انتقاض تعريف المجاز ولا يخفى عليك ان اندفاع هذا الانتقاض انما يظهر اذا كانت الحيثية قيدا للاستعمال واما

(اذا)

اذا كان قيد الوضع ففيه خفأ تأمل (قوله ويعتبر السماع فى نوعها) اعلم انهم اتفقوا على ان كون اللفظ حقيقة لايعرف لغير الواضع الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع لهذا المعنى لان دلالات الالفاظ على معانيها ليست بذاتية والالما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولكان اهتدى كل انسان الى كل لغة كما فى دلالتها على لافظها واللازمان باطلان فكذا الملزوم فلابد فيها من الوضع او السماع من الواضع واختلفوا فى المجاز قال بعضهم يفتقر فى كل فرد منه الى سماع انه مجاز فيه بهذه العلاقة وقال بعضهم يكفى سماع نوع العلاقة ولا حاجة الى سماع افراد العلاقة بل تعرف الافراد بالتأمل فى طريقه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب وعكسهما واحتجوا عليه بان آحاد المجاز لو توقف على السمع لتوقف اهل اللسان على السمع والنقل من الواضع فى اختراع الاستعارات الغريبة لئلا يلزم تحقق المشروط بدون الشرط لكنهم لم يتوقفوا عليه بل اذا وجدوا العلاقة استعملوه وان لم ينقل وبان النقل والسماع لو كان شرطا فى الآحاد لما احتاج المجوز الى اظهار العلاقة لان الاحتياج اليها لجواز الاستعمال واذا ثبت جوازه بالنقل لاحاجة الى العلاقة المجوزة واحتج الاولون بوجوه منها ماذكره الشارح مع جوابه * ومنها انه لو جاز اطلاق اللفظ فى الآحاد بلا نقل وسماع لكان اما قياسا او اختراعا لان اطلاقه على هذا المعنى المجازى ان كان بسبب جامع بينه وبين معنى مجازى آخر مصرح به يكون ذلك السبب هو المجوز لاطلاقه عليه وهو القياس وان كان لابسبب وهو الاختراع وكلاهما باطلان اذ لاقياس ولا اختراع فى اللغة (قوله لمانع مخصوص) كخصوصية المحل او نص اهل اللغة على عدم جواز الاستعمال فى تلك المواضع او عدم كفاية هذه العلاقة فى هذه المحال (قوله ليس جزأ من المقتضى) بل انما يكون جزأ من العلة التامة اعنى جملة مايتوقف عليه المعلول (قوله منحصرة فى ثمانية) لما ذكر انه لابد فى المجاز من العلاقة وفسرها بالاتصال شرع فى بيان طرق الاتصال والعمدة فيها الاستقراء وهى بالاستقراء يرتقى الى خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب او الكل على الجزء او الملزوم على اللازم او المطلق على المقيد او الخاص على العام او حذف المضاف والعكس من كل منها او اطلاق اسم احد المتشابهين شكلا او معنى على الآخر او اسم احد المجاورين على الآخر او تسمية الشئ باسم مايأول اليه او اسم ماكان او اسم المحل على الحال او اسم آلة الشئ او اسم الشئ على بدله او اطلاق النكرة فى الاثبات للعموم او اطلاق المعرف

وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد مايدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع فى نوعها لا شخصها) اختلف فى انه هل يلزم فى آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان او يكفى نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التى لم تسمع بأعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى (وهى) اى العلاقة على ماعليه المحققون منحصرة فى ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع

(اواعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان اوتفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى اومشا كلة كما فى اطلاق السيئة على جزائها وماشبه ذلك (و) اما غير المشابهة فحينئذ اما يكون المعنى الحقيقى حاصلا بالفعل ولو فى نظر المتكلم للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة او لافعلى الاول (ان تقدم) ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهى (الكون) عليه (و ان تأخر) عنه فهى (الاول) اليه

باللام فى واحد منكر واطلاق احد الضدين على الآخر والحذف والزيادة فبلغ خمسة وعشرين وهى مذكورة فى الكشف مع امثلتها وحصر فخر الاسلام كلها فى الاتصال حيث قال وطريق المجاز عندهم الاتصال بين شيئين صورة او معنى بلا ثالث لان كل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث وحصرها ابن الحاجب فى المختصر فى خمسة الشكل والوصف والكون والاول اليه والمجاورة وعمم الشارح المحقق المجاورة بما يكون احدهما فى الآخر جزأ او حلولا او مظروفا وبما يكونان فى محل واحد او فى محلين قريبين او فى حيزين قريبين وبما يكونان متلازمين فى الوجود او فى الخيال او فى العقل وحصرها المصنف فى ثمانية احدها علاقة الاستعارة وهى المشابهة وباقيها علاقة المجاز المرسل وضبط صاحب التوضيح علاقة المرسل فى ثمانية وعدمنها المقابلة وقد جعلها المصنف من علاقة الاستعارة (قوله بان ينزل التقابل منزلة التناسب) يعنى ان وجه الشبه قد ينتزع من التقابل بين المشبه والمشبه به لاشتراكهما فيه بان ينزل ذلك التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم فيقال للجبان انه اسد وللبخيل انه حاتم بان يشبه الجبان بالاسد والبخيل بحاتم لتضاد وصفيهما اعنى الجبن والشجاعة والبخل والسخاوة لان هذين الوصفين مشتركان فى التضاد والتقابل فينزل تضادهما منزلة التناسب فيدعى ان هذين الوصفين يتحدان فيشبه احد موصوفيهما بالآخر تمليحا او استهزاء فقوله بان ينزل التقابل منزلة التناسب اشارة الى جعل احد الوصفين عين الآخر ادعاء حتى ان هناك معنى واحدا مشتركا بين الموصوفين كما هو رسم الاستعارة والتشبيه (قوله على جزائها) كما فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها (قوله للمعنى المجازى) الاولى ان يقول للمسمى مجازى لان مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما ومن حيث وضع له اسم يسمى مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى اعم منهما والمقصود ههنا هو المسمى اى الافراد دون المعنى (قوله فى بعض الازمان خاصة) يعنى ان المعتبر فى المجاز بالكون حصول المعنى الحقيقى بالفعل لمسمى مجازى فى الزمان السابق على زمان وقوع النسبة لذلك المسمى وفى المجاز بالاول حصوله له فى الزمان المتأخر عن وقوع النسبة و يمتنع ليهما حصوله له فى زمان وقوع النسبة والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فلا يكون اللفظ مجازا فيه والتقدير خلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع الازمان لان زمان وقوع النسبة داخل فى الجميع ولكنه

(لا يمتنع)

لا يمتنع حصوله له فى زمان ايقاع النسبة و التكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى نحو
قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز بالاول لامتناع حصول المعنى الحقيقى اعنى
القتل و الخمر للمسمى المجازى فى زمان وقوع النسبة له اى نسبة القتل و العصر
ضرورة ان الشخص لا يصير قتيلا وقت صدور القتل من الفاعل و لا يصير العصير
خمرا وقت العصر بل يصير قتيلا و خمرا بعد صدور القتل و العصر منه ومع هذا
صار ذلك المسمى قتيلا و خمرا حقيقة فى زمان ايقاع تلك النسبة اى التكلم بالجملة
اذ لا امتناع فى حصوله فى ذلك الزمان وكذا فى مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت
البلوغ مجاز بالكون لامتناع حصول المعنى الحقيقى اعنى اليتم للمسمى المجازى
وقت وقوع النسبة اعنى ايتاء الاموال لهم اذ لا يتم بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك
المسمى يتيما حقيقة فى زمان التكلم لحصول التكلم بها فى زمان اليتم فظهر منه ان
زمان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى غير زمان وقوع النسبة فى المجاز
بالكون و الاول و لا يجوز اجتماعهما معه و الا فلا يكون مجازا و لهذا قيد زمان
حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى بالبعض خاصة ثم قال ان زمان
حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى ان تقدم على زمان وقوع النسبة
للمسمى المجاز فالمجاز بالكون وان تأخر عنه فالمجاز بالاول اذ لو كان
المعنى الحقيقى حاصلا للمسمى المجازى فى زمان وقوع النسبة او فى جميع الازمنة
لم يكن مجازا بالكون و لا بالاول و ان لم يكن حقيقة ايضا و فى قوله و ان لم يكن
حقيقة رد على التوضيح حيث قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقى للمسمى
المجازى عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له
و المقدر خلافه فقد حكم بكونه حقيقة و اوضحه فى تعليقاته عليه بان المجاز
بالكون او الاول ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ المذكور فى قولنا عين زمان
وضع اللفظ الخ هو نفس الجملة و بالزمان زمان وقوع النسبة و المعنى ان وضع الجملة
و دلالتها على ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا للمسمى المجازى فى حال تعلق
الحكم به و وقوع النسبة له ففى مثل آتوا اليتامى اموالهم و اعصر خمرا وضع
الكلام على ان تكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم و حقيقة
الخمر حاصلة حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقى فى هذه الحالة كما هو مقتضى
وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون فى زمان سابق ليكون
مجازا باعتبار الكون او لاحق ليكون مجازا بالاول و ان كان فى الفعل فالمراد
باللفظ المذكور نفس الفعل و بالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب

زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يأول اليه فعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه واعترض عليه التفتازانى بوجوه • الاول انه اراد بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزءه اعنى الحدث وبالمسمى فى الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى كالشخص الذى يصير قتيلا بهذا القتل فى قتلت قتيلا وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث فى زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له فى حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر لا من باب المجاز بالكون او الاول فعلى هذا تكون الاستعارة فى الفعل على قسمين احدهما باعتبار المعنى المصدرى مطلقا والآخر باعتبار تقييده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيهما * والثانى ان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض * والثالث ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز بالاول بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا فارتقب فى الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا وكذا المجاز بالكون يكفى فيه توهم الحصول هذا فالشارح اشار الى دفع الاعتراض الثالث بقوله ولو فى نظر المتكلم والى دفع الثانى بقوله وان لم يكن حقيقة ايضا والى دفع الاول بعدم تعرضه لما يشعر بجريان المجاز بالكون والاول فى الافعال اقول وبعد فيه نظر لان الظاهر من كلامه ان عدم حصول

(المعنى)

المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان وقوع النسبة شرط فى المجاز بالكون والاول وبه صرح الشريف فى تعليقاته وان حصوله فى ذلك الزمان ينافى المجازية وان لم يوجب الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا منقوض بقولك قتلت هذا الحى امس فانه مجاز بالكون مع ان المعنى الحقيقى وهو الحياة حاصل للمسمى المشار اليه فى زمان وقوع النسبة وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطا له وكيف ينافى حصوله له فيه المجازية وكيف يصح قولهم يمتنع اجتماعهما ثم اقول ان المجاز بالاول على نوعين كما ذكره الشريف فى حاشية الكشاف احدهما ان يكون بطريق المشارفة كما فى قتلت قتيلا ويمرض المريض وتضل الضالة ونحوها وثانيهما ان يكون بطريق الصيرورة كما فى عصرت خمرا وقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفرق بينهما انه لا بد ان يكون الشخص قتيلا او مريضا او ضالا اى متصفا بالمعنى الحقيقى للمجاز عقيب تعلق النسبة اى القتل والمرض والضلالة بلا تراخ بخلاف النوع الثانى فانه لا بد فيه ان يكون الاتصاف بالمعنى الحقيقى متراخيا عن تعلق النسبة فان الاتصاف بالخمرية والفجور والكفر متراخ عن زمان تعلق العصر بالعصير والولادة بالمولود فاشار الشارح بالمثالين الى هذين النوعين لكن التحقيق انه لا مجاز فى النوع الاول بل هو حقيقة فان القتل مثلا انما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لا على الحى حين هو حى ولا على المقتول بقتل آخر قبل هذا القتل فالمعنى قتلت قتيلا بهذا القتل اى اوقعت القتل على شخص مقتول بهذا القتل فصار قتيلا به فى زمان وقوع القتل واتصافه بالمعنى الحقيقى واحد فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع النسبة على زمان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى حتى يكون مجازا بالاول ولا تأخره عنه حتى يكون مجازا بالكون وكذا فى نحو يمرض المريض (قوله كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع) فان قيل قد تقرر ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ولا يخفى عليك ان الرجل الشجاع ليس بوصف لازم للاسد الملزوم بل اللازم هو الشجاع وهو ليس بمشبه فلا تصح الاستعارة اجيب بان صحتها مبنية على الفرق بين المعنى المجازى والمسمى المجازى فالمعنى المجازى فى نحو رأيت اسدا فى الحمام هو الشجاع والمسمى المجازى هو الرجل الشجاع ولفظ الاسد مستعمل مجازا فى المعنى المجازى لكن لا من حيث نفسه بل من حيث وجوده فى فرد منه وهو المسمى المجازى اقول هذا الجواب يشعر ان الاستعارة فى اطلاق اللفظ على المعنى المجازى اى اللازم وليس كذلك بل الاستعارة

اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اليتامى فى قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر

وكذا القتيل فى قتلت قتيلا والخمر فى عصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما او لاتشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير (و) على الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهى (الاستعداد) والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما (و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا فى الآخر اى حاصلا فيه سواء كان حصوله حصول العرض فى الجوهر والجسم فى المكان او غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة وذلك مثل استعمال اليد فى القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن فى الفضلات او حلولهما فى محل واحد كاستعمال الحياة فى الايمان الحالين فى الشخص او حلولهما فى محلين متقاربين كاستعمال رضى الله فى رضى رسوله او حلولهما فى حيزين متقاربين كاستعمال البيت فى حرمه بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم فهى (الحلول) المتناول للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزأ للآخر كاستعمال الركوع فى الصلاة واليد فيما وراء الرسغ او فى حكمه فيدخل فيه فيه استعمال المطلق فى المقيد كما فى صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن فى الانف

فى اطلاقه على المسمى المجازى لارادة اللازم ومعنى قولهم الاستعارة اطلاق اسم الملزوم على اللازم اطلاقه على ماصدق على اللازم لارادة اللازم (قوله بخلاف قولنا اكرم الرجل الخ) دفع لما يتوهم ان الظاهر ان يكون يتيما وخمرا فى هذين المثالين مجازا باالكون والاول كما فى المثالين السابقين لان المراد باليتيم هو الرجل وبالخمر هو العصير مع انهما حقيقة فاجاب بان التخليف والمصير جعلهما حقيقة ولا منع من جعل المعنى حقيقة وانما المنع من جعل الماهية ماهية (قوله فهى الاستعداد) كقولك مسكر لخمر اريقت (قوله اى حاصلا فيه سواء كان الخ) اشار به الى ان المراد بالحلول ههنا ليس ما اصطلح عليه الحكماء بل اعم منه (قوله وذلك مثل استعمال الخ) اشارة الى جواز استعمال كل من الرحمة والجنة فى الآخر مجازا له بعلاقة السببية الصورية كاستعمال كل من اليد والقدرة فى الآخر بهذه العلاقة كما فى شرح التلخيص وفى حاشية المختصر للابهرى استعمال كل من اليد والقدرة فى الآخر بعلاقة الحلول وهو المناسب لما ذكره الشارح (قوله ويدخل فيه) اى فى كون احدهما حالا فى الآخر استعمال لفظ الغائط الموضوع للمكان المطمئن فى الفضلات الخارجة من الانسان لما بينهما من علاقة اللزوم عرفا لان قضاء الحاجة عرفا لايقع الا فى المكان المطمئن (قوله كاستعمال البيت فى حرمه) اى قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة الآية (قوله كاستعمال الركوع فى الصلاة) مثال لاستعمال الجزء فى الكل وقوله واليد فيما وراء الرسغ مثال لعكسه (قوله او حكمه) الضمير راجع الى الجزء (قوله كما فى صور حمل المطلق الخ) كحمل الرقبة على الرقبة المؤمنة (قوله كاستعمال المرسن فى الانف) فان المرسن مقيد بكونه انف مرسون من الحيوان والانف مطلق وفى المفتاح المرسن موضوع لمعنى الانف مع قيد ان يكون انف مرسون وقد يستعمل استعمال الانف من غير زيادة قيد بالقرائن كقول العجاج * وفاحما ومرسنا مسرجا * فان نسبته الى الانسان قرينة على كون المراد به مطلق الانف فان قيل ان هذه النسبة انما تدل على ان المراد به انف الانسان لا مطلق الانف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد فى المقيد بقيد آخر قلنا هذه الخصوصية انما تستفاد من القرينة لا من نفس الكلمة بل الكلمة نفسها مستعملة فى المطلق الموجود فى ضمن المرسن ثم استفيد من نسبته الى الانسان تلك الخصوصية اذ لو لم يكن مطلقا لم يكن لنسبته الى الانسان وجه فان قيل ان صاحب المفتاح ذكر ان الانف والمرسن مشتركان فى الحقيقة وهو العضو المعهود

(ويفترقان)

احدهما سببا للآخر والآخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات فى الغيث وعكسه ومن السببية استعمال الدم فى الدية والمسببية استعمال الموت فى المرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر فى العنب والعهد فى الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لاايمان لهم فهى (السببية) والمسببية (و) امابان يكون احدهما شرطا للاخر والآخر مشروطا به كاستعمال الايمان فى الصلاة والمصدر فى الفاعل والمفعول كالعلم فى العالم والمعلوم اوكونه آلة له كاستعمال لسان الصدق فى الذكر الحسن فى قوله تعالى واجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ذكرا حسنا فهى (الشرطية) الشاملة للآلية اعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز اوشرعيا) يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجدبين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بين وان يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر

ويفترقان باتصاف احدهما بالاختصاص بالانسان والآخر بالاختصاص بالمرسونات فهذا تصريح بان الانف مقيد ايضا لامطلق فلا يكون استعمال المرسن فيه استعمال المقيد فى المطلق قلنا هذا بناء على الاستعمال الطارئ فانه فى الاستعمال مقيد بالاختصاص بالانسان بحسب القرينة وكونه مطلقا بحسب اصل وضعه فلا منافاة (قوله والمشفر فى شفة الانسان) الاولى ان يقول فى الشفة بغير اضافة كما فى المفتاح فانه قال المشفر موضوع للشفة مع قيد ان تكون شفة بعير وقد يستعمل استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشفر فى ضمن قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لاغير انتهى فان المشفر المضاف اليه الغليظ هو مطلق الشفة لاالمقيد بكونه شفة بعير وانما اضافه الشارح الى الانسان لاستعماله فيه لالكونه مقيدا بكونه شفة الانسان والا يكون من قبيل استعمال المقيد بقيد فى المقيد بآخر (قوله كاستعمال النبات فى الغيث) كما فى قولهم امطرت السماء نباتا وعكسه كما فى قولهم رعينا الغيث (قوله استعمال الدم فى الدية) كما فى قولهم فلان آكل الدم اى الدية التى سببها الدم (قوله المهلكة) قيد للثلاثة (قوله كاستعمال الخمر فى العنب) كما قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا فان المراد به العنب والخمر علة غائية له اعلم ان تفسير الخمر ههنا بالعنب هو الموافق لما ذكره فى الكشاف وهو الظاهر ومنه ظهر ضعف تفسير التفتازانى فى شرح التلخيص بالعصير لان العصر لايتعلق بالعصير بل يتعلق بالعنب (قوله ومنه قوله تعالى انهم لاايمان لهم) فان المراد بالايمان هنا هو الوفاء بالعهد لانفس الايمان والعهد فان الوفاء سبب غائى لليمين فكان من قبيل استعمال المسبب فى السبب الغائى له (قوله ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) لو ترك قوله باعتبارات لكان اولى كما تركه فى التلويح لان اجتماع انواع العلاقات ليس بالاعتبارات والحيثيات بل بذواتها وانما تمايز وتباين بالاعتبار والحيثيات تأمل (قوله لغويا كان المجاز اوشرعيا) اشار الى رد من زعم ان المجاز لايجرى فى الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح وغيرها متمسكا بان هذه الالفاظ انشاآت فى الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان فكان كسائر افعال الجوارح ومن فعل فعلا واراد ان يكون فاعلا لفعل آخر لايكون له ذلك فكذا هذه الافعال وانما يدل المجاز فى الالفاظ التى هى من باب الاخبار والامر والنهى ونحوها وذهب العامة الى ان المجاز يجرى فى جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة والمجاز

واستعملوه فى كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذنا منهم بالمجاز لكل متكلم منهم او من غيرهم ممن عرف طريق المجاز كالشارع متى وضع علة كان ذلك اذنا منه بالقياس لكل من فهم طريق القياس وقولهم انها انشا آت وافعال الجارحة والمجاز لايجرى الا فى الاخبار والالفاظ قلنا لانسلم ان المجاز مختص بالاخبار بل يجرى فى الانشاء ايضا وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشا آت شرعا لكنها لم تخرج عن ان تكون كلاما والمجاز جار فى الكلام كله اذا وجد طريقه وطريقه هو الاتصال الصورى فى المجاز المرسل والمعنوى فى الاستعارة على ماضبطه فخر الاسلام وذلك الاتصال ليس بمختص بالمحسوسات والالفاظ اللغوية بل قد يوجد بين المعانى الشرعية والفاظها لكنه يعتبر فى اللغة بحسب اللغة وفى الشرع بحسب الشرع ولذا قال المصنف بحسب الشرع ثم فسره بقوله بان يكون تصرفان شرعيان اشارة الى ان العلاقة معتبرة فى الشرعية بحسب الشرع كما اعتبرت فى اللغة بحسب اللغة ثم قال يشتركان فى وصف لازم بين اشارة الى علاقة الاستعارة فى الشرعيات وهى الاتصال المعنوى ثم عطف عليه قوله او يكون معنى احدهما سببا اشارة الى علاقة المرسل وهو الاتصال الصورى وفى الكشف ان الاستعارة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول فى الشرعيات بالمجاورة التى بينهما نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال الصورى لانه لامناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشئ ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكأن هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية فى المشروعات بالمعنى الذى شرعت له نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال المعنوى ونظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المنفعة فانها جائزة للاتصال الصورى كما فى المطر والسحاب لا بالمعنوى اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف من ذمة الى ذمة ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر على ماوقع فى القرآن يوصيكم الله فى اولادكم اى يورثكم هذا كلامه حاصله الاستدلال بوجود العلاقة بحسب

(الشرع)

و ذلك لما مر ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة فى المجاز الشرعى بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة فى اتفاق الكيفية و الصفة (كالهبة و البيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (فى النكاح) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة

الشرع فى الشرعيات صورة ومعنى كما فى المحسوسات على جواز المجاز والاستعارة فى الشرعيات واستدل عليه فخر الاسلام بوجه آخر حاصله ان المجاز فى الشرعيات مجاز فى اللغويات فى الحقيقة تقريره ان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا له او علة لا يثبت من حيث يعقل الا و اللفظ دال عليه لغة وكل ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا له او علة من حيث يعقل من اللغويات فالمجازات الجارية فيها استعارة فى اللغويات اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان تعلق حكم الشرع بما جعل سببا له على نوعين تعلق يدرك بالعقل قبل ثبوت الشرع بان كانت فى اللغة لذلك اللفظ دلالة على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا ينكر احد من اهل الملل ثبوت الملك والحل بها او تعلق لا يدرك بالعقل بان لا دلالة لذلك اللفظ على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف و شرب الخمر ووجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج باسبابها وكلامنا فى جواز الاستعارة والمجاز فيما يعقل بينهما اتصال لغوى وهو القسم الاول لا فيما لا تعلق بينهما لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فالاستعارة فيه استعارة فى اللغويات (قوله اى كاستعمال اللفظين الخ) لو قال والمراد بهما نفس لفظهما لا مفهومهما ولا ما صدق عليهما لكان اظهر تأمل (قوله كيف شرع) فى موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لصدارته فى الاصل وان انفسخ عنه مفهوم الاستفهام فى مثل هذا الموضع والمعنى بالاتصال فى المعنى المشروع الذى شرع مكيفا بكيفية مخصوصة (قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة) اللام للغاية والغرض لا لصلة الوضع ولهذا قال فى التلويح ان الهبة عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا اللام فى قوله النكاح لملك المتعة قال فى المغرب اصل النكاح الوطء ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطء المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من باب تسمية المسبب باسم السبب والاول على العكس منه وقيل انه حقيقة فى الضم مجاز فى العقد والوطء وقال فى المصباح ويؤيده انه لا يفهم العقد ولا الوطء منه الا بقرينة (قوله فينعقد عندنا) يعنى لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضعا لملك الرقبة وكل ما هو كذلك فهو سبب لملك المتعة ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام ينعقد بلفظ البيع والهبة كما انعقد نكاح النبى عليه السلام بالهبة لاتصال السببية بينهما المصححة لاطلاق احدهما فى الآخر لكنه انما ينعقد بالهبة اذا طلب

لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه السلام فى غاية البعد فالمراد اما الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافى صحة العقد فى حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه السلام اذ لا يحل ازواج النبى عليه السلام لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثانى انا لا نسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وانما هى ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلأن يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغى ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح (يستلزم)

الزوج منها النكاح فقالت وهبت نفسى حتى لو طلب منها الزنا والتمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك وقبل الرجل لا يكون نكاحا كما لو قال ابو البنت وهبت بنتى منك لتخدمك وقبل الرجل لا ينعقد النكاح كما فى الفتاوى لان انعقاد النكاح بالهبة مجاز فكما لابد فى المجاز من قرينة على المعنى المجازى كذا لابد فيه من انتفاء قرينة دالة على ارادة غير ذلك المعنى المجازى ولم تنتف فى هاتين الصورتين بل وجدت قرينة دالة على ارادة غير معنى النكاح وهل يشترط فيها النية ففى التقرير نقلا عن بعض الفتاوى انها شرط فى النكاح بلفظ الهبة ورده فى الكشف وقال ماظفرت بهذه الرواية وفى التلويح لا حاجة الى النية فيها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة وهل تشترط القرينة فيها ففى الزيلعى ان كل لفظ موضوع لتمليك العين ينعقد به النكاح ان ذكر المهر والا فبالنية وهذا يدل على اشتراط القرينة عند عدم النية وفى فتح القدير لا يشترط فيه النية ذكر المهر او لم يذكر وتحقيق هذا مذكور فى شرحنا على الاشباه (قوله كنكاحه بلفظ الهبة) فيه رد على بعض الشافعية من ان النكاح بلفظ الهبة فى حقه عليه السلام هبة لا نكاح فلا يشترط فيه شروط النكاح ولا يلزم ما لزم النكاح وهذا لان الهبة تمليك رقبة المال وتمليك رقبة المال فى غير المال لا يتصور والحرة ليست بمال فلا ينعقد هبة (قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة) لامكان العمل بالحقيقة لقابلية المحل (قوله فلا يضر عدم دلالتهما على الملك) اذ لا يجب رعاية المعنى اللغوى والمناسبة بين الاسم والمسمى فى الاعلام لانها تعقل وضعا لا بمعناه لان الاسم الموضوع للشئ يدل عليه سواء عقل معناه او لم يعقل فان الحقائق تثبت سماعا من غير تعقل معنى الا يرى ان الانسان القصير قد يسمى طويلا فاذا لم تجب رعاية المعنى اللغوى لا يضر عدم دلالتهما على الملك لا يقال ان رعاية المناسبة بينهما وان لم تجب الا انها اولى كما تقدم فقوله فلا يضر عدم دلالتهما على الملك انما يصحح جواز انعقاده بلفظ النكاح والتزويج لا الاولوية لانا نقول المقصود هنا اثبات الجواز لا الاولوية (قوله اعلم ان هذا الاعتبار) اى اعتبار السببية والمسببية بين البيع والهبة والنكاح هذا اشارة الى دفع ما ذكروه فى شروح البزدوى من ان ملك المتعة على نوعين ملك متعة يثبت بالنكاح وملك متعة يثبت بملك اليمين والاول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها والثانى

يستلزم جواز زواله بالاخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق دون الطلاق والايلاء والظهار واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فكان ملك الرقبة الثابت بالبيع والهبة سببا لملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع والهبة وارادة النكاح باعتبار السببية وانما يصح باعتبار الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو اثبات الملك وهو اقوى فى البيع والهبة مما فى النكاح فصحت الاستعارة بينهما وحاصل ماذكره الشارح من الدفع انا لا نسلم انه يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل يجوز بجنسه حتى يراد بالغيث مجازا جنس النبات سواء حصل بالغيث اوغيره وفيما نحن فيه ان كلا من البيع والهبة سبب لجنس ملك المتعة فعلى هذا لوقال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة اوارثا يعتق لان الشراء سبب لجنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سببا للمعنى المجازى بعينه لا يعتق واجاب فى الكشف والتقرير عن اصل الاعتراض بان ملك المتعة هو ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف فى ذاته بالنكاح وملك اليمين والتغاير انما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصودا كما فى النكاح يستلزم امورا من حيث وقوعه تبعا لملك اليمين يستلزم امورا أخر مع كون الذات متحدة والاستعارة تثبت بالاتصال فاذا كان ملك الرقبة سببا لملك المتعة المتحد بالذات حصل اتصال من هذه الجهة فجازت الاستعارة فان قيل كيف تصح الاستعارة باطلاق اسم احد المتباينين على الآخر مع تصريحهم ان الاستعارة اطلاق اللفظ على اللازم الذى هو صفة الملزوم قلنا الاستعارة ليست فى اطلاق الملزوم على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الرجل لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة (قوله ثم ان كانت الاصالة الخ) لما ذكر ان المجاز جار فى اللغوى والشرعى لوجود العلاقة فيهما ومثل لكل منهما مثالا اختلف فيه الشافعى اراد ان يذكران بعض العلاقة مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد اشارة ان العلاقة فى المثال المذكور من ايهما كانت والى جواب نقض ورد من طرف الشافعى اما النقض فلانه لو جاز اطلاق اسم البيع والهبة على النكاح مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لجاز العكس ايضا بان يقول للمشترى انكحت هذه الجارية لك ويقول المشترى قبلت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم واما الملازمة فلان الاتصال الذى ذكرتم قائم بالطرفين

اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الاعتبار الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتى (ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال

فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا (كالسبب والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا

لان الشئ لا يتصل بغيره الا وذلك الغير متصل به واما الجواب ان الاتصال الصوري في الشرعيات نوعان كامل وناقص والكامل اتصال الحكم بالعلة لان الاتصال ههنا بطريق الايجاب والاثبات بالذات فيكون اتم لثبوته في الطرفين والناقص اتصال المسبب بما هو سبب محض له ليس بعلة لان الاتصال هنا بطريق الافضاء لا الايجاب فيكون انقص لثبوته في طرف واحد فقط والكامل يثبت المجاز في الشرعيات من الطرفين لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فان كانت الاصلية اي الملزومية من الطرفين يكون المجاز من الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز من طرف ايضا العدم المصحح في طرف آخر فالاتصال بين البيع والهبة والنكاح ناقص لان ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة بطريق البيع والهبة فلا يصح ذكر النكاح وارادة البيع والهبة لعدم المصحح وهو الانتقال من الاصل الى الفرع بخلاف ذكر البيع والهبة وارادة النكاح فانه جائز لوجود المصحح ثم ذكر الاتصال الكامل في ثلاث صور احداها الاتصال بين السبب والمسبب المقصود بذلك السبب والثانية الاتصال بين الكل والجزء المستلزم للكل والثالثة الاتصال بين المحل والحال المقصود بذلك المحل فان الاتصال في هذه المواضع كامل لجريانه بين الطرفين لرجوعه الى اتصال الحكم بالعلة على ما سيظهر لك (قوله والمسبب المقصود به) احتراز عن السبب المحض (قوله والغائية وان كانت الخ) دفع لما يتوهم مما قبله تأمل (قوله فيجوز استعمال احدهما في الآخر) اي اذا كان كل من السبب والمسبب المقصود به اصلا من وجه جاز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منكر بأن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا ووجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي العبد المعين ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا يرى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعبدي حر يقع على اجتماع الملك وكذا اذا قال والله ما ملكت مائتي درهم قط وقد ملكها وزيادة متفرقة لكنها لما لم تجتمع في ملكه يصدق في يمينه والثاني ان يحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد شراء صحيحا وباعه ثم اشترى النصف الآخر لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك

(في الاستحسان)

(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى للكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل العكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى تكون اليد والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كونه القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اى اهل مجلسه الحال فيه والثانى نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله اى فى الجنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم تكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد

فى الاستحسان كما عرفت والفرق ان الاجتماع فى الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع فى كونه مشترى له بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره يحنث فى يمينه فاذا اشترى الباقى بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل فى عقد فوجب الحنث الان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث ان يحلف على ملك عبد بعينه والرابع ان يحلف على شراء عبد بعينه فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقى يعتق هذا النصف فى الفصلين والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولا يعتبر فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح ذكر الصورة الاولى ثم قال واذا قال ان اشتريت ولم يذكر العبد لا معرفا ولا منكرا لاتحادهما فى الحكم فى صورة الشراء وبقى صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه مثل الثانى والثالث فى الحكم وانما قال فاشتراه متفرقا ولم يقل اشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقى كما فى البزدوى اشارة الى ان تفريع قوله فقال عنيت بالملك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل المناط هو الاشتراء متفرقا سواء باع ماشراه اولا اولم يبع بل اجتمع فى ملكه نصفان الا انه فى صورة اجتماعه فى ملكه يعتق الكل ثم انه لم يذكر عدم وقوع العتق فى الصورة الاولى ولا وقوعه فى صورة الشراء لان وقوع العتق وعدم وقوعه ههنا ليس بمقصود بل المقصود بيان اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وذلك يحصل بما ذكره من التفريع (قوله بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه) اذ لو لم يفهم الجزء من اللفظ لم يفهم الكل منه ايضا اذ لا يتصور الموقوف بدون الموقوف عليه لكنه لما كان المقصود الاصلى من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى منه لا فهم جزئه وفهم الجزء منه انما هو واسطة صار فهم الجزء منه تابعا لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قالوا ان التضمن تابع للمطابقة بواسطة ان فهمه من اللفظ موقوف على فهمهما (قوله لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى) فيه ان ضرورة احتياج الكل الى الجزء لا تستلزم استلزام الجزء الكل حتى يلزم الاستغناء عن قوله المستلزم له (قوله واما اطلاق العين الخ) دفع لما يتوهم من ان العين واللسان مثل اليد والرجل فى العرف مع انه يصح اطلاقهما على الكل مجازا فان العين قد يطلق على الرقيب واللسان على الترجمان مجازا ووجه الدفع ظاهر (قوله فليدع ناديه) النادى مجلس القوم ومتحدثهم من قبيل

شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتى انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة قال (الشافعى يقع العكس ايضا) اى كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق المسبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اى من الطلاق والعتاق (اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته (الفعل) فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) فى جوابه (ازالة الملك) التى هى الاعتاق

ذكر المحل وارادة الحال والمقصود من المجلس هو الاهل الحال فيه واحتمال كونه من قبيل المجاز بالحذف كما فى واسئل القرية لا يضر المقصود اعنى التمثيل (قوله فى السبب المحض) احترز به عن العلة لان السبب قد يطلق على العلة ايضا كما يقال البيع سبب لملك الرقبة فيراد به العلة (قوله كملك الرقبة) او قال كالبيع لكان انسب فان البيع سبب محض لملك المتعة حتى يصح اطلاق البيع على النكاح مجازا بلا عكس (قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة) اللام ليس صلة الوضع بل للغرض اى وضع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يرد عليه انه مناف لما سيأتى ان ازالة الملك ليس معنى حقيقيا للاعتاق بل معناه الحقيقى اثبات القوة الشرعية (قوله فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق) اى ولو نواه لعدم احتماله اياه فلا تؤثر النية بخلاف لفظ الطلاق فانه يقع به العتق النية لانه من كنايات العتق (قوله قلنا قد يقام الغرض الخ) الظاهر منه ان الغرض من العتق هو ازالة الملك وفيه نظر وما ذكره من النظير مسلم والقياس عليه ممنوع لانه مع الفارق (قوله اذ كل منهما اسقاط) فان قيل لا نسلم ان الاعتاق اسقاط كيف وقد ثبت به اهلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان مثبتا لا مسقطا اجيب بان هذه الاحكام ليست ثابتة بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق وهو كونه آدميا مكلفا غير ان الرقبة كانت تمنعه عن العمل والاعتاق ازال ذلك المانع باسقاط حقه فظهر عمل العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص العلة الا انه جائز عندهم (قوله قلنا فى جوابه) ولنا جواب آخر وهو ان الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان من اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون اى خليته واطلقت البعير عن عقاله فنقل فى الشرع الى رفع قيد النكاح والمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الطير اذا قوى فطار فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من الملكية والولاية والشهادة فلا مناسبة بين المعنيين فى المعنى الخاص المشهور فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل أعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة ملكه اجيب بوجهين احدهما انه مجاز فى الاسناد من حيث اسند

الفعل الى السبب البعيد فان الملك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة الثانى انه مجاز فى المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وحاصل ماذكره المصنف انا سلمنا ان كلا من الطلاق والعتاق اسقاط ينبئ عن السراية واللزوم لكن لانسلم ان هذا المعنى كاف فى صحة الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه وههنا ليس كذلك بل الامر بالعكس لان الازالة اقوى فى العتاق منها فى الطلاق فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد والمستعار له لابد وان يكون لازما للمستعار منه لان القوى لايكون لازما وتابعا للشبهة فلا تجرى الاستعارة فان قيل انه فى ازالة الملك بقى نوع تعلق هو حق الولاء فيكون اضعف مما فى الطلاق قلنا ان الآثار الباقية فى الطلاق اكثر مما فى التعلق كجواز الرجعة فى الرجعى ووجوب السكنى والنفقة والعدة وعدم جواز نكاحها لغيره فى العدة وقد يجاب بان قوة الزوال انما هى بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر فى المآل وظاهر ان ملك الرقبة اقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثانى بلا مرية ولقائل ان يقول ملك الرقبة انما يستتبع ملك المتعة الذى كان فى ضمنه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما فى ضمنه وهذا يستلزم ان يكون ازالة ملك الرقبة اقوى من ازالة ملك المتعة الذى كان فى ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة الاول مستتبعة لازالة الثانى دون العكس كما ان المزال الاول يستتبع المزال الثانى الا ان المستعار منه فى محل النزاع ازالة ملك المتعة الذى يحصل بالنكاح لاما يحصل فى ضمن ملك الرقبة فما يستعار لازالة ملك الرقبة ليس اضعف منها وماهو اضعف لايستعار لها اعلم ان تقرير الاستعارة ههنا على وجهين احدهما ان يستعار لفظ الطلاق فى معنى الاعتاق اى اثبات القوة الشرعية الثانى ان يستعار فى ازالة ملك الرقبة لافى معنى الاعتاق فالجواب الذى ذكرناه ظاهر فى التقرير الاول وماذكره المصنف من الجواب ظاهر فى التقرير الثانى فليتأمل واجاب فى التلويح من التقرير الثانى بجواب آخر وهو ان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته اذ ليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق الذى هو معناه ثم ههنا بحث وهو انا سلمنا ان اطلاق الطلاق على العتاق بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب او بالعكس

ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ماتقرر فى علم البيان اقول قد تقرر فى ذلك العلم ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح فى الاستعارة المصرح بها التحقيقية هى اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين فى الحقيقة هو فى احدهما اقوى منه فى الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ان ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل فى مفهوم الطرفين ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لايختلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو فى الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا فى مفهوم الطرفين لافى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية

كونه فى احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه فى بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر فى علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (ينعقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدى بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا فى الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغى ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة (فى) صورة (اضافته) اى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها) اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما اريد به من المعنى (خاصا كان) المجاز (اوعاما

غير جائز لكن لا نسلم عدم جواز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كما فى المشفر على شفة الانسان فان قيل ان النزاع فى اطلاق الطلاق على العتق فيكون من قبيل اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر لا على المطلق قلنا يجوز ان يطلق على الازالة ثم يراد ازالة ملك الرقبة على طريق ان يكون من افراد مطلق الازالة كما قيل فى المشفر فانه يطلق على مطلق الشفة ثم يراد شفة الانسان لكونه من افراده (قوله وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور) من ان الاصالة والفرعية اذا لم تكن من الطرفين لا يجوز المجاز من الطرفين وتحرير المسئلة ان لفظ البيع لا يخلو من ان يضاف الى العين او الى المنفعة فان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يكون العين مما يصلح محلا للبيع او لا يصلح فان لم يصلح كقول الحر بعت نفسى منك شهرا بكذا لعمل كذا تنعقد اجارة عند الجمهور الا فى رواية عن الكرخى من ان الاجارة لا تنعقد بلفظ البيع ثم رجع وقال تنعقد بهذه الشروط الثلاثة حتى لو ترك واحدا منها يفسد العقد وان صلح نحو بعت عبدى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لا محالة لامكان العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر فيه المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه بان قال لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه كما فى الاسرار ويجوز ان ينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة بحمل المدة على تأجيل الثمن لان ذكر المدة فى مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن لا لتوقيت البيع ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة القاصرة اولى من المجاز كما فى الكشف والتلويح وان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع دارى او عبدى شهرا بكذا لا ينعقد لا بيعا ولا اجازة لان المنافع معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للبيع فلا يمكن الحقيقة ولا المجاز وكذا لا تنعقد الاجارة فيما لو قال آجرتك منافع دارى هذه شهرا بكذا لان الاجارة انما تصح باقامة العين مقام المنفعة وذلك باضافة لفظ الاجارة الى العين بأن قال آجرتك هذه الدار كذا فى الكشف والسراج الهندى وفى قاضيخان والخلاصة ذكر فيه خلافا بين المشايخ ومراد الشارح بالعقد المضاف اليه لفظ الاضافة عقد البيع ويجوز عقد الاجارة ايضا تأمل (قوله نحو لا ادخل دار فلان) فان الدار مجاز عما سكن فيه مطلقا فيتناول معناها الحقيقى ايضا سواء سكن فيها صاحبها او لم يسكن ولذا قال القاضى لو حلف ان لا يدخل دار

دخل فيه) اى فى ذلك العام المعنى (الحقيقى) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (فلان)

فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او اعارة يحنث فى يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها حنث ايضا (قوله وهو لا يتناول المعيار المخصوص) اى معناه الحقيقى اعلم ان بعض الشافعية ذهبوا الى ان المجاز لا عموم له وفرعوا عليه تحريم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وبنوا ذلك بان النبى عليه السلام قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه دل بعموم عبارته على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا لعمومه بلام الاستغراق الا ان الاستثناء عارض فى الكثير العموم لان المراد بقوله الاسواء بسواء المساواة فى الكيل بالاجماع فبقى ماوراءه تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحتين ودل باشارته على علية الطعم لان الطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم والحكم متى ترتب على المشتق كان مأخذه علة للحكم واذا ثبت كون الطعم علة والعلة لا تكون الا احدا وصاف النص بالاجماع لا يكون الكيل علة فيجوز بيع الجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم ثم قالوا ان هذا الحديث لا يعارض قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لانه مجاز عما حل فيه بالاجماع بعلاقة الحلول لعدم امكان ارادة الحقيقى اعنى الكيل لجواز بيعه مطلقا بالاجماع فيراد به ماحل فيه مجازا فاذا كان مجازا عنه ولا عموم للمجاز والمطعوم مراد منه بالاجماع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على ان الكيل علة اما ان المجاز لا عموم له فلانه ضرورى كالمقتضى والضرورى لا عموم له لان ماثبت ضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع بلا عموم واما تصور التعارض بينهما فلان هذا يدل بعبارته على تقدير عمومه على ان الربا يجرى فى غير المطعوم ايضا لان الصاع لكونه معرفا باللام يستغرق جميع مايحل فيه من المطعوم وغيره وباشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد لما كان مايحل فيه كان تقدير الكلام ولا مايكال بصاع بمايكال بصاعين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنة وبحفنتين لعدم الكيل فتعارضا هذا ماذكروه وقال اصحابنا لا خلاف فى ان المجاز المقترن بشئ من ادلة العموم كلام الاستغراق لا يعم جميع مايصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية وغيرها اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فيه فى الحديث المذكور فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى واستدلوا عليه بوجوه * منها ان الصيغ المقترنة بادلة العموم تفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا عملا بالدليل ، ومنها ان المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل النوع الآخر فى افادة العموم والخصوص * ومنها ان

(ولا نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين) فان المراد به مايحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لم يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز فى كتب الشافعية كما ذكر فى التلويح لم نعرض لذلك البحث

(و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عن المسمى) وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس بأب كما يقال للرجل الشجاع ليس بأسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفى ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما فى قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بأنه يشكل بالمجاز المستعمل فى الجزء او اللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفى مفهومه المطابقى عن المراد منهما وهو مفهوماهما وهو المراد بصحة النفى اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحققة لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى محقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه

عموم اللفظ ليس الا لما يلحق به من دليل العموم لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما واللازم باطل فكذا الملزوم فان قيل سلمنا ان العموم لدليل لا لحقيقة لكنه لم لا يجوز ان يكون كون اللفظ حقيقة جزأ من العلة الفاعلية المؤثرة فى العموم او الحقيقة علة قابلية او تكون المجازية مانعا وعلى التقادير لا يصح العموم فى المجاز لانتفاء جزء العلة او شرطها او وجود مانع قلنا دلالة الدليل وضعية والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشئ ولانه لا بد فى مثل ذلك ان يكون لكل واحد من جزءى المجموع تأثير فى اثبات العموم لتصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه فى الدليل لا فى كون اللفظ حقيقة بدليل ان العموم ثابت فى كل ما يوجد فيه دليل العموم مطردا ولم يثبت مطردا فى كل ما توجد الحقيقة بدون دليل العموم فان الحقيقة موجودة فى نحو مسلم وضارب ورجل ولا عموم فيها واثبات كون المجازية مانعا لا بد له من دليل اذ مجرد الجواز لا يكفى فى مقام الاثبات ولم يوجد دليل وقولهم ان المجاز ضرورى كالمقتضى قلنا ان اريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض بينت فى فن البلاغة مع القدرة على الحقيقة لا لكونه ضروريا فى العدول ولان للمتكلم فى اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء ملاحظا فى المجاز اعتبار لطيف ولأن المجاز واقع فى كلام الله تعالى على الصحيح والعجز عليه تعالى عن الحقيقة محال وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على المجاز يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ بحسب الوضع مطلقا نوعا او شخصا (وقوله والمراد المعنى الحقيقى) انما ذكره بعد ارجاع الضمير الى الحقيقة اشارة الى ان المنفى عن المسمى المجازى ليس نفس اللفظ لان الحقيقة عبارة عن الكلمة بل المنفى هو المعنى الحقيقى وفيه رد على من زعم ان المنفى هو اللفظ (قوله حيث يقال للجد ليس بأب) اى حين استعمل فيه لفظ الاب (قوله حيث يصح الحمل من الجانبين) اى الحمل الايجابى يقال الانسان ناطق وكاتب والناطق انسان فلا يصح السلب (قوله وهو مفهوماهما)

(اعنى)

ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية (في) حق (التكلم) او في حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) فلابد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولابد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلف خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (في) حق (الحكم لانه) اى الحكم (هو المقصود) باللفظ فلابد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى (قلنا) في الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على) صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف في التكلم يمنع عن الدخول لا في الحكم والازم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر)

اعنى ذاتا له النطق وذاتا له الكتابة (قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص) فيه ان الخاص من حيث هو خاص مقيد ومعناه الحقيقي مطلق ولا امتناع في سلب المطلق عن المقيد بمعنى انه ليس عين المقيد (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا) لاخلاف في ان تصور الخلف لكونه امرا اضافيا يستلزم تصور الاصل ولا في ملزوم صحة الاصل ولا في ان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ ولا في ان المجاز خلف الحقيقة. وانما الخلاف في ان صحة الاصل من حيث العربية كاف اذ لابد من صحته بان لا يمتنع معناه الحقيقي فعند الامام كاف وعندهما لابد من امكان المعنى الحقيقي وفي ان الخليفة في حق التكلم او في حق الحكم فذهب ابو حنيفة رحمة الله عليه الى انه خلف في حق التكلم واختلفوا في تفسيره ففسره بعضهم بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد معنى الحرية بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وفسره بعضهم بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن هذا حر ولفظ هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف ايضا لكن صاحب التوضيح قال ان الوجه الثانى أليق بهذا المقام لامرين * احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل ولا فيما هو الخلف بل في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة في حق الحكم وعند ابى حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين المذكورتين فعلى المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل ايضا لا في جهة الخلفية فقط * الثانى ان فخر الاسلام قال يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه انتهى ولهذا اختار الشارح التفسير الثانى كما ترى واستدل عليه بأنهما من اوصاف اللفظ فلابد ان يراعى في حق الخلفية وصف اللفظ اعنى التكلم الذى بمعنى استخراج اللفظ من العدم الى الوجود كما يراعى في حق ذات الخلف وصف اللفظ اى المجازية وذهب صاحباه الى انه خلف عنها في حق الحكم بمعنى ان حكم الحقيقة يتعذر بعارض فيصار الى المجاز

اى لعبده الاكبر (سنامنه هذا ابنى) مرادا به البنوة اصل وهذا ابنى مرادابه الحرية خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لوقال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق) العبد (عنده) اى عندابى حنيفة قضاء من غيرنية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لايجعل اقرارا و (لا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان ثبوت العتق عند ابى حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط فى السببية بأن يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى (بخلاف) قول المولى لعبده (يا ابنى) حيث لايقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لابمعناه

لاثبات لازم الحقيقة حذرا من الغاء الكلام كثبوت الحرية بطريق المجاز مثلا بلفظ هذا ابنى فانه خلف عن الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة واستدل عليه بان الحكم هو المقصود لا اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود اولى ثم أجاب عنه من طرف الامام وهو ظاهر وقد يستدل عليه بأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلابد من إمكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه الى لازمه وأجيب عنه بان الانتقال يتوقف على فهم الملزوم من اللفظ لاعلى ارادته والفهم منه انما يتوقف على صحة اللفظ بحيث يدل على المعنى لاعلى امكان معناه وصحته فى نفسه وثمرة الخلاف فى قول المولى لعبده الذى هو اكبر سنا منه هذا ابنى فانه يعتق عنده لصحة الاصل لفظا حسب العربية الا انه تعذر فيه المعنى الحقيقى لمانع اكبرية السن فثبت لازمه اعنى الحرية بطريق الاستبداد لاخلفا عن المعنى الحقيقى والخلفية ثبتت فى حق التكلم لافى حق الحكم وعندهما لايعتق لعدم صحة حكم الاصل اعنى البنوة فيكون هذا اللفظ لغوا عندهما (قوله يجعل ذلك القول من المولى الخ) جواب سؤال تقديره انه لاوجه لتصحيح هذا الكلام لانه ان جعل مجاز الانشاء الحرية لاوجه له لانه فى موضع الحقيقة اخبار لاانشاء وقد ذكروا ان معناه عتق على من حين ملكته وهذا اخبار واقرار لاانشاء ولهذا يبطل بالاكراه والهزل ولايصح تعليقه بالشرط ولو كان انشاء لم يبطل بهما ولصح تعليقه بالشرط وان جعل مجاز الاقرار الحرية فهو كذب محض بيقين لانا نعلم انه لايعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من المولى فاذا كان كذبا يبطل بالضرورة فأجاب عنه بانه مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول فى ملكه والمستحيل انما هو البنوة لاالحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (قوله كما ذهب اليه بعض علماء البيان) فان قيل ان هذا ابنى مثل زيد اسد بلا فرق وهذا ليس باستعارة عندهم بل تشبيه بليغ بحذف اداة التشبيه اى زيد مثل الاسد فكذا هذا ابنى والتشبيه لايوجب العتق بالاتفاق اجيب بأنه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان معنى ابنى مولود لى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة لاجامدا فيجرى فيه الاستعارة (قوله تمسك بالطريق الاول) لان العتق ههنا سيما فى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة اذ لابنوة ههنا فلا يكون العتق مسببا عن البنوة والسبب انما يطلق على مسببه فيلزم التمسك بالطريق الاول (قوله تمسك بالثانى) اى يصح له التمسك بالثانى لان البنوة سبب لجنس العتق

مع قطع النظر عن العتق فيما نحن فيه (قوله حيث لايقع به العتق) قلت الا فى رواية عن ابى حنيفة رحمه الله فانه روى عنه ان ياابنى مجاز عن ياحر ويقع به العتق كما فى التقرير (قوله واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى) اشار الى ان المعنى لو كان مطلوبا لابد من الاستعارة لتصحيح المعنى بناء على ماقالوا ان الاستعارة تقع اولا فى المعنى وبواسطتها فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بواسطتها يستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا قالوا لاتجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ولايخفى عليك ان هذا مبنى على المذهب المرجوح وهو ان الاستعارة ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى حيث جعل ماليس بأسد أسدا ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمختار انه مجازى لغوى مستعمل فى غير ماوضع له وان جعل لرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وغير متعارف وهو الرجل الشجاع الا ان لفظ الاسد لم يوضع الا للاول فيكون فى الثانى مجازا وما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فبنى على انه يجب فى الاستعارة ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود فى الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود فى غير ذلك الشخص فيجعل زيد مثلا من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم (قوله اما المتعذر فكأن يقول الخ) توضيحه انه اما ان ينوى مايحتمل كلامه اولا فان نوى فهو على مانوى وان لم ينو فان كانت الشجرة مما يؤكل عينها كالريباس فعلى الحقيقة لامكان العمل بها وان كانت مما لايؤكل عينها فان لم تكن مثمرة كشجرة الخلاف فعلى ثمنها وان كانت مثمرة فعلى مايتخذ منها مجازا نحو لاآكل من هذه النخلة او الكرم فان مثله لايحلف على عدم اكله لانه ممتنع الاكل قبل الحلف فيلغو الحلف فوجب تصحيح كلام العاقل بصرفها الى مايخرج منها تجوزا بذكر السبب وارادة المسبب لكن بشرط ان لايتغير الخارج منها بصفة جديدة لان مايتغير بها ليس عين ماخرج من النخلة مطلقا والحلف على ماخرج منها مطلقا ولذا عطف عليه فى قوله تعالى ليأكلوا من ثمره وماعملته ايديهم وفى الخلاصة لو حلف لايأكل من هذه النخلة فأكل من ثمرها او من طلعها او بسرها حنث ولو اكل من ناطفها او نبيذ ثمرها لم يحنث

و اذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لايعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (بياحر ويامولاى) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولاقرينة صارفة واما الثانى فلأن لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لايليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى لكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع المجاز) (اذا امكنت) الحقيقة لان شان الخلف ان لايزاحم الاصل ولاينازعه (فاذا تعذرت) الحقيقة بأن لايتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة كأكل النخلة (اوهجرت) بأن يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة مالايتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة مايثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز (عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكأن يقول والله لا آكل من هذه النخلة او الكرم او القدر

فانه يقع على مايتخذمنه مجازا بخلاف
ماذاقال لاآكل من هذه الشاة او نحوها
فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير
متعذرة فلايصار اليه واما المهجورة
عادة فكأن يقول لااضع قدمى فى دار
فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع
القدم سواء كان مع الدخول اوبدونه
مهجورة عادة حتى لو وضع القدم
بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان
بل المراد معناه المجازى وهو الدخول
حافيا اومتنعلا اوراكبا واما المهجورة
شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث
لايراد حقيقة الجدال والنزاع اذلا
اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا
اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال
المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء
فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة
العدول الى اقرب المجازات كالبحث
والمدافعة لاالى ابعدها كالاقرار قلنا
المدافعة هى عين الخصومة وكذا
البحث اذا اريد به المجادلة

ولو اكل الخل المتخذ من الكرم لم يذكر فى كتاب محمد وقالوا ينبغى ان لايحنث وقال الامام فخر الدين خان لو حلف ان لا يأكل من هذا الكرم فاكل من عصيره او خله وربه او فلا ئحه او ماشبه ذلك لايكون حانثا ولو اكل من عنبه او زبيبه او خوخه اوكمثراه يابسا اوغير يابس كان حانثا لان عين هذه الاشياء تخرج من الكرم بغير صنع العبد واما القسم الاول فلا يخرج من الكرم من غير صنع العبد ولعل مراده من العصير هو المطبوخ والا فالعصير الغير المطبوخ من قبيل مايخرج من عين الشجرة (قوله لاآكل من هذه الشاة او نحوها) مثل لاآكل من هذا اللبن او من هذا الرطب فان يمينه تقع على عين هذه الاشياء حتى لو اكل مايتخذ منها بغير نية لايحنث لعدم تعذر الحقيقة بخلاف مااذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق فانه تقع يمينه على مايتخذ منه لتعذر الحقيقة واذا حلف لايشرب من هذه البئر فان لم تكن ملأى لم تقع على الكرع لتعذر الحقيقة وان كانت ملأى وقعت على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله وقال على الاغتراف بناء على ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف خلافا لهما فان قيل لو حلف لايشرب من الفرات يقع على الكرع عنده وعندهما يقع على شرب ماء يجاوز الفرات اعم من الكرع والاغتراف والاخذ بالاناء بطريق عموم المجاز لكونه متعارفا فيه فالفرق بينه وبين مسئلة البئر عندهما اجيب بان العرف فى البئر عند كونها ملأى هو الاغتراف وفى الفرات الاعم منه (قوله فانه يقع على عينه) اى لحمة لاعلى لبنه (قوله لم يحنث) لان المراد هو الدخول على اى وجه كان حافيا او متنعلا اوراكبا (قوله وهو الدخول حافيا الخ) اى الدخول مطلقا وقوله حافيا اومتنعلا او راكبا بيان لاطلاقه لابيان للقيد تأمل (قوله بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا) حتى يصح اقراره على موكله سواء كان وكيل المدعى فأقر ببطلان الدعوى او وكيل المدعى عليه فأقر بثبوت الحق هذا استحسان والقياس ان يصح ذلك الاقرار وهو قول زفر والشافعى لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والاقرار مسالمة فكان ضد الخصومة والتوكيل بالشئ لايتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة وفى المهجور عادة يصار الى المجاز فكذا فى المهجور شرعا ومطلق الجواب يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصار اليه اما الصغرى فلأن الخصومة منازعة منهى عنها لقوله تعالى ولاتنازعوا فتفشلوا واما الكبرى فلأن الظاهر من حال المسلم الامتناع عن المهجور شرعا لدينه وعقله كامتناعه

وان اريدبه التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبهـا فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (الا اذا تعارف المجاز) اى غلب فى التعـامل عند بعض مشـايخ بلخ وفى التفاهم عند مشـايخ العراق وفى الجامع الصغير ما يدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحمـا فاكل لحم آدمى او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعـامل لايقـع عليـه لان لحمهمـا لا يؤكل (واستعملت) الحقيقـة فى الجمـلة (خلافا لهما)

عما تركه الناس عادة واما ان مطلق الجواب يصلح مجازا عن الخصومة لانه من قبيل اطلاق المقيد فى المطلق على تقدير كون الخصومة موضوعة للجواب المقيد بالانكار اى من قبيل اطلاق الكل فى الجزء على تقدير كون الخصومة موضوعة لمجموع الجواب والانكار على ماذكره الشارح او السبب على المسبب اذ الخصومة سبب الجواب او اطلاق الجزء على الكل لان الانكار الذى نشأ منه الخصومة بعض الجواب على ما فى التقرير واعترض عليه بان المراد بالخصومة مدافعة الخصم فى محل القاضى فكان الانكار هو الخصومة والشئ لايكون منشأ لنفسه واجيب بان الانكار لو كان نفس الخصومة كان انكار المدعى عليه اذا لم يكن الحق حراما وهو باطل وانما الخصومة عبارة عن منازعة تفضى الى الفشل وذلك غالبا نشأ عن الانكار واذا صلح مطلق الجواب للمجاز بأحد الطرق المذكورة وهجرت الحقيقة يصار اليه فان قيل اذا هجرت الحقيقة اعنى الانكار تعين الاقرار فلا يصح الانكار اجيب بأنه انما يصح من جهة دخوله فى عموم المجاز والمهجور شرعا هو الانكار على التعيين اعلم ان التوكيل بالخصومة على خمسة اوجه * الاول ان يوكله بالخصومة ولا يتعرض لشئ آخر فيصير وكيلا بالانكار والاقرار بالاتفاق * الثانى ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيلا فقط عند محمد وبالانكار والاقرار عند ابى يوسف رحمه الله ويبطل الاستثنـاء عنده * الثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكيلا بالاقرار فقط فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف رحمه الله يصير وكيلا بهما ويبطل الاستثناء * الرابع ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار والانكار يصير وكيلا بهما عندنا خلافا للشافعى * الخامس ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اختلف فيه قيل يجوز وقيل لا كذا فى الذخيرة فكلام المصنف ظاهر فى الوجه الاول تأمل (قوله بل عما دلت عليه القرينة) اعنى مطلق الجواب الشـامل للاقرار والانكار (قوله ولا يحنث عندهما الخ) وفى الكافى وعليه الفتوى ورد عليه الامام الزيلعى ترجيحا لقول الامام بانه اعتبر العرف ولكن هذا عرف عملى فلا يصلح مقيدا لاطلاق اللفظ بخلاف العرف اللفظى الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على الانسان للعرف اللفظى فان اللفظ عرفا لا يتناول الا ذا الكراع وان كان فى اللغة يتناوله ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب على انسان لان اللفظ يتناول جميع الحيوان انتهى واجاب عنه ابن الهمام بان الحقيقة تترك بدلالة العـادة اذ ليست العـادة الا عرفا عمليـا اقول فعلى ابى حنيفة رحمة الله عليه يلزم

اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فامع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوع فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى (وقد يتعذران معا) اى الحقيقة و المجاز

تخصيص قولهم الايمان مبنية على العرف بالمسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم يستثنى من قولهم الايمان مبنية على العرف مسائل منها حلف لا يأكل لحما فأكل لحم الخنزير والآدمى فانه يحنث بأكلهما (قوله والا) اى وان لم تكن الحقيقة مهجورة فلا يخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفة دون المجاز او كانا متعارفين والحقيقة اكثر استعمالا او استويا فى الاستعمال فالعمل فى هذه الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لاصالتها وانتفاء المعارض (قوله لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها) لانه من قبيل كثرة الشهود والشهود لا تترجح بالكثرة (قوله فيكون الاستعمال فى حد التعارض) اى فبقيت العبرة للحقيقة لكونها اصلا بخلاف الحقيقة المهجورة لانه لا تعارض هناك فى الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز (قوله وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل الخ) قال فخر الاسلام ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة رحمة الله عليه وقال ابو يوسف ومحمد العمل بعموم المجاز اولى وهذا بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم وفى الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى وعند ابى حنيفة انه خلف فى التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى فظهر منه ان المجاز المتعارف انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وبه صرح فى الكشف (قوله كما فى مسئلة أكل الحنطة) فانه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة ولا نية له يحنث عندهما بالاكل من خبزها ودقيقها وبالاكل قضما لان المراد بها مجاز يتناول الحقيقة عندهما وهى الاكل قضما وفى رواية عنهما لا يحنث بالاكل قضما والصحيح هو الاول (قوله حكم الحقيقة) منصوب بقوله لعمومه (قوله وقد يتعذران معا) لما ذكر ان اللفظ يحمل على الحقيقة اذا امكنت وعلى المجاز اذا تعذرت او هجرت اراد ان يذكر تعذرهما معا فقال وقد يتعذران معا ثم قال والمراد بتعذرهما تعذر معناهما الحقيقى والمجازى وذلك يكون اذا كان المعنى الحقيقى متعذرا والمعنى المجازى ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المعنى الموضوع له واذا تعذر ذلك يجعل مجازا او كناية تصحيحا له واذا تعذر المعنى المجازى ايضا يلغو بالضرورة ومثل له بقوله لامرأته هذه بنتى فانه يتعذر العمل بحقيقة هذا اللفظ ومجازه اى معناه الحقيقى وهو ثبوت النسب ومعناه المجازى وهو ثبوت الحرمة حتى لا تطلق امرأته بهذا اللفظ سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر

(معروفة)

معروفة النسب اولا اما تعذر معناه الحقيقي في اكبر سنا منه فظاهر واما في اصغر سنا معروفة النسب فلان النسب لو ثبت فيه فلا يخلو اما ان ثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر منه بان يثبت منه وينتفي ممن اشتهر وذا لايجوز لانه لما اشتهر من الغير لايجوز اقراره في ابطال حق الغير او يثبت في حق نفسه فقط وذلك بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وهذا لايجوز ايضا لان الشرع يكذبه لاشتهاره في الغير فلا يثبت منه واما في مجهولة النسب فلاحتمال انتقاض اقراره بالرجوع او الرد قبل تأكده بالقبول فاذا لم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي في شيء من الصور الثلاث لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق الدلالة الالتزامية كما لايمكن ثبوتها بطريق المجاز لان ثبوت اللازم فرع ثبوت الملزوم واذا لم يثبت الملزوم لم يثبت اللازم واما تعذر المعنى المجازي فلانه ان ثبت فاما ان يكون الثابت به الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف لملك النكاح فلا يصلح ان يكون حقا من حقوقه وكل تحريم لايصلح ان يكون حقا من حقوقه فالزوج لايملكه فالتحريم الثابت بهذا الكلام لايملكه الزوج اما انه مناف له فلان تحريم البنتية يمنع ورود النكاح عليه واما ان ما كان منافيا له لايصلح ان يكون حقا من حقوقه فلانه لو كان حقا من حقوقه لكان ثابتا بثبوته والشيء لايثبت بثبوت منافيه بل ينتفي *فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصومة لان الخصومة تنافي الاقرار وبثبوت الخصومة للوكيل يثبت الاقرار مجازا * اجيب بان الخصومة ليست ثابتة للوكيل وانما هي متعذرة فيصار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك فان النكاح ثابت فلا يثبت ما فيه واما ان ما لا يكون حقا من حقوقه لايملك الزوج اثباته فلانه يستلزم تبدل المحل من حال كونه موردا لحل النكاح الى عدمه وليس للعبد ذلك لنزعه الى الشركة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي لهذا اللفظ بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه بطريق المجاز لعدم العلاقة الحاصل ان التحريم الذي في وسعه لايصلح اللفظ له والتحريم الذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يقدر اثباته بهذا اللفظ فلا يمكن اثبات الحرمة بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الالتزامية ولا بطريق المجاز لا في اكبر سنا ولا في اصغر سنا منه معروفة النسب اولا سواء اصر على اقراره او اكذب نفسه الا انه اذا اصر عليه فرق القاضي بينهما لا لثبوت الحرمة بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فصارت هي كالمعلقة

يجعل مجازا اوكناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته هذه بنتى هى لاتطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنامنه اواصغر معروفة النسب اومجهولته اما تعذر المعنى الحقيقى وهو النسب فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلان النسب لايجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى ممن اشتهر منه لانه لمااشتهر من الغيرلم يؤثر اقراره فى ابطال حق الغيرولافى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غيران ينتفى ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لايثبت فلان لايثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقرله اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلايمكن العمل بموجب هذاالاقرارقبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع اوالرد هذا هو المذكور فى الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة فى المعروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاماان تكون الحرمة التى هى من لوازم البنتية او التى انقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه منساف للنكاح فالزوج لايملك اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلايصح استعماله فيه

لاذات بعل ولامطلقة فيجب دفعه بالتفريق كما فى الجب والعنة بخلاف قوله هذاابنى للاكبرسنامنه وللاصغر معروف النسب حيث يجوز استعماله فى العتق مجازا فان مايصلح اللفظ له من العتق متصور منه وثابت فى وسعه فيجوز استعماله فيه مجازا (قوله والمراد معناهما) لان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ فلامعنى لتعذر اجتماعهما فلابد من التأويل المذكور (قوله معروفة النسب اومجهولته) لكنه لابد فى مجهولة النسب من عدم تصديق المقرله اياه فى اقراره كما سيظهر لك ذلك بالتأمل (قوله ولا يجتمعان الخ) اعلم انهم اختلفوا فى جواز ارادة الحقيقى والمجازى معا من لفظ واحد يلفظ به مرة كقوله لاتقتل اسدا وتريد السبع والرجل الشجاع فى استعمال واحد الاول من حيث انه نفس الموضوع له والثانى من حيث انه متعلق بنوع علاقة فذهب عامة اصحابنا ومحققوا الشافعية الى امتناعه وان جاز اجتماعهما فى دلالة اللفظ عليهما لان الدلالة غير الارادة وذهب طائفة اخرى الى جوازه بشرط ان لايمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل فى الامر بالشئ والتهديد عليه فانه لايمتنع الجمع بينهما واستدلوا عليه بانه لامانع من ارادتهما معا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بلفظ واحد معنيين مختلفين كما يجدها مريدة لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة فالجواب ان عدم المانع لايقتضى الوجود ودعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة والوجدان ليس بحجة على الغير واستدل المانعون بالنقل والعقل اما النقل فلانه لم يثبت ذلك فى اللغة حتى اذا قيل رأيت اسدا لايفهم منه الهيكل المخصوص والرجل الشجاع معا فكان استعماله فيهما خارجا عن اللغة ولهذا قيل ان هذا النزاع فرع استعمال المشترك فى معنييه معا فان اللفظ موضوع للحقيقى بالشخص وللمجازى بالنوع فكان اللفظ مشتركا بينهما بالنظر الى الوضعين فمن جوز ذلك جوز هذا ايضا ومن لافلا فلامساغ له من جهة اللغة انتهى قلت فيه نظر لان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع وضعا معتبرا فى الاشتراك لان وضع المشترك لمعانيه شخصى فلايقاس واما العقل فبوجوه * احدها ان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع والتابع مرجوح فلايعتد به ولايدخل تحت الارادة مع وجود المتبوع الراجح * الثانى ان الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد فى حالة واحدة لايكون مستقرا فى محله ومتجاوزا اياه * الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه حقيقيا وعدم ارادته للعدول عنه الى المجاز وهو محال * الرابع ان الحقيقة

توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنا فى اللوازم يدل على تنافى الملزومات* الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله فى المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية* السادس ان استعماله فى المجاز يوجب اضمار كاف التشبيه واستعماله فى الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين الاضمار وعدمه دفعة* اجيب عن الاول بانه لا نزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين التابع والمتبوع وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع وفيه نظر لان الكلام ليس فى التثنية والجمع بل فى المفرد فان جاز فى المفرد جاز فى التثنية والجمع ايضا والا فلا* وعن الثانى بانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاقه غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى* وعن الثالث بانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا تحت المراد* وعن الرابع بان معنى استغناء الحقيقة عن القرينة كون المعنى الحقيقى بحيث يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافى الحقيقة فقد مر ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع ويكفى فى ذلك وجود اصل القرينة مع قطع النظر عن كونها مانعة لارادة المعنى الحقيقى بل ويكفى العلاقة بلا قرينة اصلا فان قيل ان اللفظ مجاز فى هذا المجموع فلا بد له من قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا او غير مراد معا فى حالة واحدة اجيب بان الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه ليس بمراد وحده وهذا لا ينافى كونه داخلا تحت المراد فان قيل ان الوحدة اذا لوحظت فى الوضع يلزم من انتفائها انتفاء الموضوع له ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء قلنا لا يلزم من ملاحظتها فى الوضع كونها جزأ من الموضوع له* وعن الخامس بانه ان كان ذلك اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة بطريق الملك والعارية محال

والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابنى للاكبر والمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا عنه اقول ينبغى ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بجنسه كما سبق فليتأمل (ولا يجتمعان) اى المعنى الحقيقى والمجازى (مرادين بلفظ) واحد لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل اسدا وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة

وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (فى قوله تعالى اولامستم النساء) حيث اريد بها الوطء مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر فى (قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل

شرعا وحصول الجسمين فى مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معه وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيها بمنزلة الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له *وعن السادس بان الرجل اذا قال رأيت اسودا واراد به اسدا ورجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمر الكاف فى البعض دون البعض ورد بان ذلك على مذهب من يفرق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه وهو باطل لان الجمع يفيد جمع ما اقتضاه المفرد فان كان متناولا لمعنييه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فالجمع كذلك وحينئذ كما لا يجوز اضمار الكاف فى قولنا رأيت اسدا حين اريد المعنيان كذلك لا يجوز اضماره فى اسودا على ان اضمار الكاف انما يكون بعد تعينه وذلك فى الخارج ممتنع وفى الذهن لا يفيد (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اعترض عليه بان اللفظ اذا كان مجازا على هذا التقدير لم يكن له بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى فان كانت صارفة عن نفسه فلا يكون مرادا والفرض خلافه وان كانت صارفة عن وحدته فيلزم ان تكون وحدته معتبرة فى الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فارادته بدونها ليست ارادة المعنى الحقيقى هذا خلف وايضا ان لم تنافها ارادة المجاز لم يتحقق الصرف وقد اعترف ذلك وان نافتها امتنع اجتماعهما واجيب عنه بان القرينة صارفة عن وحدته بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة فى الموضوع له (قوله حيث اريد بها الوطء مجازا) قال فى التلويح بالاجماع وتركه الشارح لما قيل انه لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب وللقائل ان يقول ان المراد بالاجماع اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة ثم قرينة هذا المجاز سوق الآية لان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة فى آية الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر مجازا لتصير الطهارتان والحدثان مذكورين فى آية البدل ايضا (قوله حتى حل للجنب التيمم الخ) فيه اشارة الى انه لو حمل الآية على المس باليد لا يحل للجنب التيمم على ما ذهب

(اليه)

اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر مثل مارواه البخارى مرفوعا مامنعك ان تصلى قال الجنابة ولاماء فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجمعوا على ان المراد بلامستم امالوطء فيحل للجنب التيمم واماالمس باليد فلايحل للجنب التيمم فيلزم منه الاجماع على عدم القول بجواز التيمم له على تقدير ان يكون المراد بها المس باليد فيكون الحمل على المس باليد مع تجويز تيمم الجنب مخالفا الاجماع الصحابة اجيب بانالانسلم انه مخالف للاجماع وانمايكون مخالفا له لوكان الحمل عليه رافعا للامر المتفق وليس كذلك اذلم يتفقوا على القول بعدم جواز التيمم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية مافى الباب انهم لم يقولوا ان المراد المس باليد مع جواز التيمم وعدم القول به لايكون قولا بعدم الجواز على هذا التقدير حتى يكون مخالفا للاجماع (قوله وامالان يتحقق ارادة الحقيقة) وذلك قديكون فى المفرد كماذكره المصنف من لفظ الخمر وقديكون فى النسبة كما اذا اوصى لموالى زيد مثلا بشئ وله معتق ومعتق معتق يستحق المعتق دون معتق المعتق لان لفظ مولى المضاف الى شخص حقيقة فى معتقه للاضافة اليه مجاز فى معتق معتقه وكذا اذا اوصى لابناء زيد ولاولاده وله ابناء وبنوا ابناء يستحق الاول دون الثانى عند ابى حنيفة رحمه الله وامادخول بنى الابناء فى الامان فى قولهم آمنونا على ابنائنا فليس لشمول لفظ الابناء بل لان الامان مبنى على حقن الدم وهو مبنى على الشبهات (قوله منها) اى من المسكرات غير الخمر (قوله لانه يتوقف على القرينة الخ) لان عموم المجاز نوع من المجاز فلابدله من القرينة (قوله ولاقرينة) فان قيل قدتقدم ان لامستم مجاز عن الوطء بقرينة سوق الآية فكيف يصح القول فيه بعدم القرينة قلنا هذه القرينة قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى الى الوطئ لاالى عموم المجاز وهو المقصود (قوله فخارج عن البحث) لان البحث فى ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا باطلاق واحد لاالمعنى المجازى الشامل لهما بطريق عموم المجاز (قوله انما وقع على الدخول حافيا ومتنعلا وراكبا) هذا اذا لم يكن له نية والافعلى مانوى (قوله الذى هو معناه الحقيقى) فاقيل قدصرح فيماسبق ان معناه الحقيقى مهجور فكيف يصح ان يرادهنا قلنا المتروك معناه الحقيقى اللغوى والذى يراد ههنا معناه الحقيقى العرفى فلا منافاة فان قيل معناه الحقيقى العرفى وهو مطلق الدخول لاالدخول حافيا كما صرح به وسيصرح به ايضا ومراده ان الدخول حافيا من افراد معناه

وانمايجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة فان قيل لم لايجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق مايخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنالانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده والاقرينة ولوسلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يترا أى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال (واذاقال) حالفا (لااضع قدمى فى دار فلان انماوقع) اى لفظ لااضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو معناه الحقيقى (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه المجازى (و) انماوقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو معناه الحقيقى (و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى انماوقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لابطريق الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة

(وهو) اى المعنى المجازى العـام فى الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكأنه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى فى الصورة الثانية (نسبة السكنى) لا نسبة الملك حقيقة ولا غيرها مجازا بدلالة العادة وهى ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدى كذا يوم يقدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم فى مثله) اى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التـولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقية فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح جله على حقيقته وهو النهار

الحقيق اللغوى لانه عين المعنى الحقيقى يعنى اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا او راكبا كما صرح به فى التلويح (قوله المعنى المجـازى العام فى الصورة الاولى الدخول) لان وضع القدم سبب للدخول فاستعير له بعلاقة السببية لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم حتى لو اضطجع ووضع قدمه ولم يدخل لم يحنث بالاتفاق وقدم ذلك (قوله مطلقا) اى مطلقا عن التقييد بالركوب والتنعل والمشى فاذا كان عبارة عن مطلق الدخول يجب العمل باطلاقه فيدخل الكل اعلم ان عبارة المشايخ ههنا مختلفة قال فخر الاسلام يجب العمل باطلاق الدخول وعمومه وقال ابو زيد يجب العمل باطلاقه وقال بعض المشايخ يجب العمل بعمومه فالشارح اشار الى هذا حيث قال او لا مطلقا ثم قال فكأنه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل فانه يحتمل الحمل على مسلك فخر الاسلام وعلى مسلك غيره لان قوله لا ادخل يدل على عموم الدخول لان ادخل نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون عاما (قوله بل لبغض ساكنها) بضم الباء والغين المعجمة (قوله سواء سكن فيها المالك او غيره)فيه بحث لانه ان اراد بسـكون الغير فيها سكونه بالاستيجار من المالك فممنوع لان بالاجارة يبطل دليل السكنى لعدم قدرته على السكنى فى مدة الاجارة وان اراد به سكونه بالغصب او العارية فسلم لكنه خلاف الظاهر والجواب عنه ان فى المسئلة روايتين كما فى ايمان قاضيخان حيث قال رجل حلف ان لا يدخل دار فلان فآجر فلان داره فدخلهـا الحالف هل يكون حانثا فيه روايتان قالوا ما ذكر انه لا يحنث ذلك فى قول ابى حنيفة لان عندهما كما تبطل الاضافة بالبيع تبطل بالاجارة والتسليم ايضا انتهى يعنى لو باع فلان داره من آخر وخرج منها فلان ثم دخلها الحالف لم يحنث لبطلان اضافة الدار الى فلان بالبيع فكذا لو آجرها فخرج منها ودخلها الحالف لم يحنث لبطلان الاضافة بالاجارة (قوله لقيام دليل السكنى التقديرى) قيل فعلى هذا ينبغى ان يحنث بالدخول فيما اذا استأجر الدار واستعارها ولم يسكن لقيام دليل السكنى التقديرى وهذا التمكن للمستأجر والمستعير ويمكن ان يقال ان ذلك التمكن منهما ضرورى يقدر بقدر الضرورة فلا يظهر فى مقابلة تملك المالك ولم اقف فى هذه المسئلة على رواية (قوله لانقطاع النسبة بفعل الغير) قلت هذا لو كان الغير ساكنا بطريق الاجارة والا فلا انقطـاع لها فى السكون اعارة او غصبا ثم هذا الانقطاع على قولهما لا على قول محمد كما ذكرناه آنفا (قوله لان اليوم اذا تعلق الخ)

فيه وفى قوله الفعل الذى يتعلق به اليوم اشارة الى ان المعتبر فى امتداد الفعل وعدم امتداده هو الفعل الذى تعلق به اليوم لاما اضيف اليه اليوم كما وقع فى كلام المشايخ حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم تزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لايمتد كما وقع فى ايمان الهداية وقد قالوا انه من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا كما فى امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو مايتعلق به الظرف لاما اضيف اليه حتى لو قال ليلا لايكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد والقدوم ممالايمتد فان قيل ان معنى الممتد مايقبل التقدير بالمدة والتكلم مما يقبله فكيف جعلوه غير ممتد اجيب بان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فجعل كالغير الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فى المرة الثانية لايكون مثل ما فى المرة الاولى فلا يتحقق بتجدد الامثال وهذا لان الامثال عبارة عن المتجددات نوعا والمختلفات شخصا ولاشك ان افراد الضرب والجلوس ونحوهما كذلك بخلاف الكلام فانه انما يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر فى موضعه ان كلا من الحروف نوع من الالفاظ فتكون متجانسة لامتماثلة فان قيل قد يتكرر لفظ واحد فتوجد المماثلة اجيب بانه لاعبرة به لان المتلفظ به لايعد فى العرف متكلما فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداد المضاف اليه وعدم امتداده لعدم امتداده كما يجب بامتداد المتعلق به وعدم امتداده فيحمل على مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه ايضا اجيب بانه ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير فى كما فى صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء من اجزاء اليوم وبان ظرفيته للعامل قصدية لاضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لامقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل المتعلق به مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس اجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو من الموانع ولاتمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الامثلة المذكورة على انه لا امتناع فى حمل اليوم فى الصورة الاولى على بياض النهار ويعلم الحكم فى غير الليل بدليل

و الافلالان الممتد لايكون معيار الغيره
فلا يصح حمله على النهار الممتد
بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لايعتبر
امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار
(و) كذا (اذا قال لله على كذا ونوى
اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لاينوى شيأ او ينوى النذر مع
نفى اليمين أو بدونه او ينوى اليمين مع نفى
النذر او بدونه او ينوى النذر و اليمين
جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق
والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف
واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية
النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات
فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس
نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما
معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء
بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
وهو موجب الثانى المحافظة على البر
والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة
ولهذا لايتوقف على النية بخلاف
اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم
ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز
وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم
النذر واليمين لانه) اى هذا القول (نذر
بصيغته) لكونها موضوعة لذلك
(يمين) لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل
(بموجبه) ونحواه

العقل وفى الصورة الثانية على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لايمتد مع انه ان اريد انشاء الامر فهو غير ممتد فى الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة ومطلقة ومعتقة فهو ممتد فى الكل اجيب بانه اريد فى الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لافائدة فى تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لايقبل التوقيت بالمدة وفى التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة ففيما نحن فيه اعنى عبدى كذا يوم يقدم زيد كل من الفعل المتعلق به اعنى العتق والمضاف اعنى القدوم غير ممتد فيصح اعتبار الامتداد بكل منهما (قوله بل يكون مجازا عن جزء) اى مطلق الآن لان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فتحقق العلاقة (قوله لايعتبر امتداده) يدل على ان المراد من الجزء هو الآن ولايخفى عليك ان كونه مجازا فى مطلق الوقت اى الآن هو المشهور وقال بعض مشايخنا انه مشترك بين بياض النهار وبين مطلق الوقت (قوله فعند ابى يوسف الخامس يمين) لانه نوى اليمين فقط من غير تعرض للنذر فكان النذر مهجورا (قوله والسادس نذر) لانه نوى النذر ولم يهجر كما فى الخامس والجمع بين الحقيقة والمجاز ممنوع فلا يعتبر نية اليمين مع نية النذر (قوله لان النذر ايجاب للمباح الذى الخ) اى ايجاب العبد على نفسه ما اباحه الله تعالى وله خمسة شروط * احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا * والثانى ان يكون مقصودا لا وسيلة * والثالث ان لايكون واجبا عليه فى الحال او فى المآل فلذلك لم يصح النذر بعيادة المريض لانعدام الشرط الاول ولا بالوضوء وسجدة التلاوة وتكفين الميت لانعدام الشرط الثانى ولا بصلاة المكتوبات لانعدام الشرط الثالث فان قيل ان النذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة صحيح حتى تجب بالنذر مع ان الحج ماشيا غير واجب شرعا وكذا الاعتكاف والاعتاق من غير مباشرة سبب موجب لهما اجيب عنه بوجهين احدهما ان هذه الاشياء من المستثنيات التى قام الدليل على وجوبها على خلاف القياس وثانيهما بان الشروط المذكور موجودة فيها لان الحج ماشيا من جنسه واجب لان اهل مكة ومن حولها لايشترط فى حقهم الراحلة بل يجب المشى على كل من قدر منهم على المشى على ما فى الزيلعي فى آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث فى مكان

مخصوص من جنسه واجب آخر وهو القعدة فى الصلاة واما الاعتاق فمن جنسه واجب آخر وهو الاعتاق فى الكفارة والرابع ان لايكون مستحيل الكون حتى لو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره لعدم امكانه ولا ينعقد يمينا ايضا وليس كمس السماء لكونه محالا * والخامس ان لايكون المنذور معصية حتى لايصح نذر المعاصى لكونه منفيا شرعا والمنفى شرعا لايكون نذرا لما روى عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا لانذر فى معصية الله تعالى وكفارته كفارة يمين والمراد بالنفى فى هذا الحديث نفى جواز الايفاء بالمنذور لانفى انعقاده لانه ينعقد لاحد امرين احدهما للقضاء فيما اذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض افراده عن المعصية كنذر صوم الايام المنهية فان الصوم وهو جنس المنذور مما يخلو بعض افراده عن المعصية كصوم غير الايام المنهية فاذا نذر صوم الايام المنهية انعقد فيفطر ثم يقضى فى يوم لا كراهة فيه وثانيهما للكفارة فيما اذا كان جنس المنذور لايخلو شئ من افراده عن المعصية كالنذر بالزنا وبالسكر فانه ينعقد لكفارة اليمين هكذا ذكره اكثر مشايخنا وقال بعضهم انما ينعقد هذا للكفارة اذا قصد به اليمين والا فيلغو ضرورة انه لافائدة فى انعقاده وقال ابن الهمام ان مقتضى الظاهر ان ينعقد مطلقا للكفارة قصد اليمين او لم يقصد اذا تعذر الفعل على ما عليه اكثر المشايخ وعن الطحاوى لو اضاف النذر الى سائر المعاصى كقوله لله على ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث وانما يلزم اليمين بلفظ النذر الابالنية فى نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ماهو مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة عن الفعل وهو اختيار السرخسى والصدر الشهيد (قوله هو صوم رجب) روى منونا منصرفا وغير منون لمنع الصرف بالعلمية والعدل عن الرجب المعرف لان المراد رجب معين اعنى الرجب الذى يأتى بعد عينه (قوله وتحريم المباح يمين) اى ينعقد يمينا ولا يحرم عليه ذلك المباح لانه قلب المشروع ولا قدرة له عليه واذا لم يحرم عليه يجوز فعله واذا فعله يلزم عليه كفارة اليمين للحنث وقال الشافعى ومالك لا كفارة عليه لانه قلب الموضوع فلا ينعقد به اليمين فيلغو الا فى النساء والجوارى لانه ورد الشرع فى الجوارى والنساء فى معناها فتلحق بها دلالة فيقتصر النص عليهما وهو قوله تعالى ياايها النبى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فبين الله تعالى انه عليه السلام حرم شيئا مما هو حلال له وانه تعالى فرض له تحليله فعبر عن ذلك بقوله تحلة ايمانكم فعلم انه جعل تحريم ما احل الله

لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا

وههنا بحثان* الاول ان اليمين ان كان
موجبه يثبت وان لم ينو كما فى شراء القريب
يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز* الثانى ان الجمع لا يندفع
بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره
ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان
العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز
واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما
استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت
اليمين عن ان تكون مرادة فصارت
كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية
والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت
بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا
ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان
الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا
قصد او لم يقصد واجيب عن الثانى بأنه
انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه
الحقيقى وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي
وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد
منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان
يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا
نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو
الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة
باعتبار الصيغة حتى تراعى فيها شرائط
الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه
احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا
الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى
فيها احكامهما فكذلك هنا يراعى احكامهما

يمينا تجب فيها الكفارة وهى نزلت فى تحريم مارية قلنا انه كما ورد انها نزلت
فى تحريم مارية ورد ايضا انها نزلت فى تحريم العسل على ما فى الصحيحين
عن عائشة رضى الله عنها شرب عند زينب عسلا فحرم على نفسه فنزلت
فلا يكون حجة لهم ولو سلم انها نزلت فى تحريم مارية لكن العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب واللفظ عام لكل حلال (قوله وههنا بحثان)
اى فى الجواب المذكور اختلفوا فى تقرير الجواب عن الاشكال المذكور
وحاصل ما ذكره صاحب الهداية ان قوله لله على صوم رجب مثلا ليس جمعا
بين الحقيقة والمجاز لانه موضوع للوجوب ومستعمل فيه لا فيه وفى غيره حتى
يلزم الجمع الا انه مستعمل فى الوجوب من جهتين لا تنافى بينهما احداهما جهة
كونه نذرا والاخرى جهة كونه يمينا وكلاهما يقتضيان الوجوب الا ان كونه
نذرا يقتضيه لعينه حتى يلزم القضاء بتركه وكونه يمينا يقتضيه لغيره وهو صيانة
اسم الله تعالى عن الهتك حتى تلزم الكفارة بتركه والشئ الواحد يجوز ان يكون
واجبا لعينه ولغيره كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم ورد بانه يلزم التنافى
من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذى يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه
الكفارة والوجوب الذى هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك بل يلزمه
القضاء وتنافى اللوازم اقل ما يقتضيه التغاير فلا بد ان يرادا بلفظ واحد
وحاصل ما قرر به كلام فخر الاسلام هنا ان تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم
لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا للصيغة من غير
ان يراد هو بها تستعمل فيه ولزوم الجمع بين الحقيقى والمجازى باللفظ الواحد
انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم فى ثبوت المدلول الالتزامى
فحينئذ قد اريد باللفظ الموجب فقط وبلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه
اليمين فلا جمع فى الارادة باللفظ بل ولا فى الدلالة ايضا لان الدلالات الالتزامية
ليست بمجاز ورد بانه مغلطة اذ معنى ثبوت الالتزامى غير مراد ليس الا خطوره
عند فهم ملزومه الذى هو مدلول اللفظ محكوما بنفى ارادته للمتكلم والحكم بذلك
ينافيه ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التى هى ارادة تحريم المباح هى ارادة
المدلول الالتزامى على وجه اخص منه حال كونه مدلولا التزاميا فانه اريد على
وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة الاعم تنافيه ارادة الاخص اعنى تحريمه
على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ وحاصل ما ذكره المصنف ان النذر
مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب لان موجبه هو لزوم المنذور المباح

قبل النذر وذلك الموجب يقتضى تحريم الترك وهو اليمين فلا جمع فى الارادة
واعترض عليه بوجهين الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو فلا حاجة
فى ثبوته الى النية كما فى شراء القريب يثبت العتق به بلا نية فلا جمع بين الحقيقة
والمجاز لا فى الارادة ولا فى الدلالة لان دلالة اللفظ على لازمه ليست بمجازية
كدلالته على جزء معناه وان لم يكن موجبه يلزم الجمع بينهما لكونه مجازا فى اليمين
حينئذ الثانى ان الجمع لا يندفع بما ذكره من الجواب لان ثبوت اليمين لما توقف
على الارادة والنية وقد اريد بذلك اللفظ معناه الحقيقى ايضا اعنى النذر يلزم
الجمع بينهما لان ما يتوقف على النية غير الموضوع له وما ذكرتم ليس الا بيان
العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى اعنى اللزوم اجيب عن الاول بوجوه ٭ الاول
ان اليمين موجبه لكن لا يلزم من كونها موجبة ان يثبت بلا نية لان الصيغة لما
استعملت فى محل آخر اعنى النذر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت
كالحقيقة المهجورة فلا يثبت بلا نية ٭ الثانى ان اليمين موجبه لكن لا يلزم منه ان
يكون يمينا بلا نية وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وليس
كذلك بل اليمين تحريم المباح قصدا لان الشارع جعله يمينا عند القصد فيقتصر
عليه وتحريم ترك المنذور فيما نحن فيه يثبت بموجب النذر وهو لزوم المنذور
ولا يتوقف على النية لانه ليس بيمين وانما يكون يمينا عند القصد والنية والحاصل
ان كل يمين بلفظ النذر لا ينعقد يمينا الا بالنية بخلاف شراء القريب فان الشارع
جعله اعتاقا نوى اولم ينو ٭ الثالث ما اختاره صاحب التنقيح ان اليمين ليس موجبه
لكن لا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو
النذر لانه ثبت بلا نية لكونه حقيقة وهذا لان هذا الكلام من قبيل الانشاء
وفى الانشاء يمكن ان يثبت الحقيقى وان لم ينو والمجازى ان نوى وفيه نظر لانه
انما يمشى فيما اذا نوى اليمين دون النذر والا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
فان قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة وان لم ينو فكأنه لم
يرد الا المعنى المجازى اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمتنع الجمع فى شئ من الصور
لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واجيب عن الثانى
بانه انما يرد ذلك لو كان المراد بقوله لله على صوم رجب مثلا معناه الحقيقى والمجازى
معا وليس كذلك بل المراد به على ما ظهر من عبارات السلف هو المعنى
الحقيقى فقط اعنى ايجاب المباح لكن لهذا الايجاب صلاحية ان يكون
يمينا عند النية فيكون نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو ايجاب

حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار
النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما
مرادان لكن لا نسلم انهما من قبيل الجمع
بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية
وهو لا ينافى ارادة الحقيقة ولا يفهم
معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع
بين المعنى الحقيقى والمجازى لا الحقيقى
والمكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون
الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف
وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن
قال لله على المشى الى بيت الله يجب
الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه
العبارة صارت كناية عن ايجاب
الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين
ان يكون الناذر فى الكعبة او خارجا عنها

المباح وحاصل هذا الجواب يرجع الى ماذكرناه من الهداية ونظيره الهبة بشرط العوض والاقالة حيث يراعى فيهما جانبا الصيغة والمعنى ويعطى احكامهما كما فيما نحن فيه ولو سلم ان كلا منهما مرادان معا ولكن لانسلم انه جمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكناية وذلك غير ممنوع بل وله نظير كما ذكره وهذا لان الكناية مستعملة فيما وضع له فيجوز ان يراد المعنى الحقيقى لكن للانتقال الى المعنى المجازى لا بالذات فلا يمتنع الجمع بينهما فى الارادة وانما يمتنع لو اريد بالذات بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له لان يراد به قصدا وبالذات فلا يجوز ارادة الموضوع له اصلا لا بالذات لكونه جمعا بين الحقيقى والمجازى قصدا وذا محال ولا للانتقال الى المعنى المجازى ايضا كما فى الكناية اذ لا معنى له لان المعنى المجازى مراد منه قصدا وبالذات فلا حاجة له الى توسط ارادة الحقيقى (قوله باحد النسكين) اى الحج والعمرة (قوله ثم شرط صحته) لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان امتناع جمعهما شرع فى بيان ما تترك الحقيقة لاجله وقسمه مرة الى اربعة اقسام الحس والعادة والعقل والشرع ومرة الى خمسة الامر الخارج عن المتكلم والكلام والامر فى المتكلم والامر فى الكلام اما بزيادة معناه او نقصانه او محل الكلام ومرجع الاول الى الثانى كما سيظهر لك (قوله حسا) هذا يرجع الى محل الكلام يعنى قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بأن لم يقبل المحل حكم الحقيقة حسا فيراد به المجاز كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة فان يمينه تقع على ثمرها لو كانت مثمرة والا فعلى ثمنها لعدم قبول عين النخلة فعل الاكل حسا حتى لو تكلف وأكل من عينها لا يحنث فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع فيه حسا لان المحلوف عليه فيه عدم أكلها وهو غير ممتنع حسا بل واقع لان عينها لا تؤكل وانما الممتنع أكلها فلا يصار الى المجاز اجيب بان اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع دون الحمل فوجب اليمين حينئذ ان يصير ممنوعا باليمين مع امكان فعله وما لا يكون مأكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس فلا يحتاج الى منعه باليمين فعلم ان مقصوده من قوله لا يأكل من هذه النخلة الامتناع عن أكل ما يمكن أكله مجازا وهو الثمن او الثمر (قوله كما فى يمين الفور) هو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته وهذا اليمين تفرد به ابو حنيفة وكان الناس فى القرن السابق يعلمون اليمين نوعين مؤبدة وهى

لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة (او عقلا) نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (او عادة) كما فى يمين الفور

(ان)

ان يحلف مطلقا وموقتة لفظا مثل ان يحلف ان يفعل كذا اليوم الى زمان ابى حنيفة ثم استنبط ابوحنيفة هذا النوع وهو المؤبد لفظا والموقت معنى وقد اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصرة رجل فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه ولم يحنثا والمعتبر فى ذلك هو العرف فان الحالف فى العادة يقصد بهذا اللفظ فى هذه الحالة منعها عن الخرجة التى تهيأت لها لان الخروج على التأبيد فاذا عادت فقد تركت تلك الخرجة وانتهت اليمين فلا يحنث بعد ذلك وان خرجت (قوله وقد سبق) حيث قال المراد مطلق الجواب اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء (قوله زيادة معناه) يعنى ان الاسم اذا كان منبئا عن قصور وتبعية فى مسماه وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كلفظ الفاكهة على ماسيأتى (قوله كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب) حلف لا يأكل فاكهة لا يحنث عند ابى حنيفة بأكل الرمان والعنب والرطب اذا لم ينو وقالا يحنث نوى اولم ينو لان اسم الفاكهة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كاملة فى معنى الفاكهة فينصرف اليها لان الفاكهة اسم ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون فى ذلك فينصرف اليها ولابى حنيفة ان الفاكهة اسم لما يؤكل تابعا لا غير وهذه الاشياء ليست كذلك فلا تكون فاكهة اما الاولى فلأن الفاكهة مأخوذة من التفكه وهو التنعم والتفكه امر زائد على ما يقع به قوام البدن وهو الغذاء فصار تابعا واما الثانية فلا الرطب والعنب صالحان للغذاء وقد يقع بهما القوام لانه فى بعض المواضع يكتفى بهما فى الغذاء والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو قوت اذا يبس واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد هو الغذائية والاسم ناقص لدلالته فى نفسه على التبعية مقيد فى المعنى بكونه تبعا بالنظر الى اللغة فلا يتناول ما هو كامل فان قيل ان الطرار يدخل تحت اسم السارق مع ان فيه زيادة اجيب بان الزيادة فيه مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فثبت الحكم فيه بالدلالة بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة فيه مغيرة لمعنى التبعية اذ الاصالة تنافيها فلا يصلح الحاقها بالفاكهة قيل ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان كأنهم ما كانوا يعدونها من الفواكه فى زمانه ثم تغير العرف فى زمانهما وكذلك طريقة ابى حنيفة فيمن حلف لا يأكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز فيصطبغ

فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فأنت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى الخروج مطلقا (اوشرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى) اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لا تكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال فى يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر فى المتكلم كقوله تعالى واستفزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست فى الباقى كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه

الخبز به مثل الخل والزيت واللبن ولا يقع على الجبن والبيض واللحم والسمك لان الادام اسم للتابع فلا يتناول الاصل كالجبن واخواته وهذا لان اللحم والجبن ونحوهما تحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فكان اصلا من هذا الوجه فلم يتناوله الاسم القاصر التابع وهو الادام وقال محمد كل من اللحم والجبن والبيض ونحوها ادام لانه من المؤادمة وهى الموافقة وكل ما يؤكل مع الخبز غالبا موافق له فيكون اداما فيحنث بأكلها فى لا يأكل اداما وابو يوسف مع ابى حنيفة فى رواية ومع محمد فى رواية (قوله اى نقصان معنى ذلك الكلام) يعنى ان الاسم اذا كان منبئا عن كمال مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر على عكس ما سبق كما اذا حلف كل مملوك لى فهو حر فان لفظة مملوك تتناول الرقيق وام الولد والمدبر لكمالها فى الملك دون المكاتب لقصوره فى الملك الا ان ينويه حتى يعتق رقيقه وام ولده ومدبره ولا يعتق مكاتبه مالم ينو بخلاف لفظ الرقبة فى قوله فتحرير رقبة فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدبر وام الولد حتى يجوز اعتاقهما عن الكفارة والاصل فيه ان الملك فى المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبة لا يدا حتى لا يجوز له وطئ المكاتبة ولا يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارثا بموت ابيها فدل ان الملك فيه ناقص ولا يتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ ولو كان رقبة المكاتب ناقصة بالكتابة لما قبل الفسخ كالمدبر ومن هذا القبيل ما اذا حلف لا يأكل لحما ولا نية له كان القياس ان يحنث بأكل لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما فى قوله لتأكلوا منه لحما طريا الا انه خص استحسانا لبعض الافراد لكمالها فان لفظ اللحم يدل على القوة والكمال يقال التحمت الجراحة اذا قويت واشتدت وسمى اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط وليس للسمك دم والا لما عاش فى الماء ولشرع الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة فكان فى لحميته قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق ينصرف الى الكمال اذ الناقص فى المسمى فى مقابلة الكامل بمنزلة المجاز من الحقيقة (قوله اى مضمونه وفحواه) اى المخبر عنه قالوا ومن هذا القبيل قوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير لان ظاهره العموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره وما يستوى استواء والنكرة فى سياق النفى تعم وقد سقط هذا

(الظاهر)

(اونقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الاخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه

الظاهر وهو حقيقة بدلالة محل الكلام لان محله وهو المخبر عنه للاعمى والبصير لايقبل العموم لوجود المساواة فى كثير من الصفات فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو مادل عليه فحوى الكلام من نفى المساواة (قوله كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات) اى مما ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطأ والنسيان فان حقيقة الاول ان لايوجد عمل بلانية لكونه معرفا بلام الاستغراق وحقيقة الثانى ان لايوجد خطأ ولانسيان لاسناد الارتفاع الى المحلى بلام الجنس وقد تركت حقيقتهما بدلالة محل الكلام لانا نجد من انفسنا وجود العمل بلانية كالغسل والبيع والنكاح وغيرها والخطأ والنسيان واقعين منا كثيرا فلو اريد به حقيقتهما لزم كذب النبى عليه السلام فى اخباره والنبى عليه السلام معصوم من الكذب واريد بالاعمال والخطاء والنسيان حكمهما وموجبهما بطريق اطلاق اسم الشئ على موجبه واثره او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما فى واسأل القرية فكأنه قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان والحكم نوعان احدهما حكم الاخرة وهو الثواب فى الطاعات كالصلاة والصوم والاثم فى المحرمات اى المعاصى والثانى حكم الدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحوها ولفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتراكا لفظيا لانهما حقيقتان مختلفتان لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل والشرط المعتبر شرعا وحكم الاخرة يستلزم صحة العزيمة وخلوص النية واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات وهذا تفصيل ماذكره الشارح بقوله ومايتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق يعنى ان مايتعلق بالاخرة من الثواب والمأثم ليس حكما يترتب على الاعمال واثرا لازما لها على مذهب اهل الحق بل محض فضل الله تعالى يترتب على خلوص النية ويصير علامة على وجود الاعمال ومن هنا ظهر سقوط ماقيل لانسلم كون الحكم مشتركا لفظيا بل مشترك معنوى كالانسان فيتناول النوعين بالمعنى الشامل لهما اذ معنى الحكم هو الاثر الثابت بالشئ وذلك عام كالشئ ووجه السقوط ان ذلك انما يستقيم لوكان الحكم مقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان حكم الدنيا وان كان اثرا ثابتا بالاعمال لازما لها لكن حكم الاخرة ليس كذلك عند اهل الحق بل هو محض فضل الله تعالى فلا يكون كليا متواطئا بل كل من النوعين حقيقتان مختلفتان فيكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فلا يجوز ارادتهما

كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلانية والخطاء والنسيان يقعان منا والنبى عليه السلام معصوم من الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى واسأل القرية والحكم ومافى معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين مايتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة وبين مايتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم ومافى معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظى الا ذلك فاذا لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولاعموم له بالاتفاق صرح به فى الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعى على الثانى لوجهين

معالا عندنا لعدم عموم المشترك اللفظى ولا عند الشافعى لان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى لا المحذوف ولا عموم للمقتضى بالاتفاق على ماذكره الشارح لكن دعوى الاتفاق فيه ممنوع لان المشهور ان الشافعى جوز عموم المقتضى كما صرح به فى البزدوى وشروحه بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعى على حكم الدنيا لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفى لانه اذا قال لاصلاة الا بطهور ولا صوم الا بنية من الليل ونحوه مما ينفى فيه الفعل فقد دل على نفس وجود الفعل دلالة مطابقية وعلى نفى صفاته من الصحة والجواز دلالة التزامية فاذا تعذر العمل فيه بالدلالة المطابقية لتحققها حسا تعين العمل بدلالة الالتزام اى نفى الصفات تقليلا للمخالفة بالدليل الحسى ففيما نحن فيه لما تعذرت الحقيقة اعنى اثبات حقيقة الفعل تعين العمل باثبات صفاته اعنى الصحة والجواز الثانى انه اذا كان اللفظ قد دل على نفى الفعل وعدمه كما فى لاصلاة ولا صوم الا بكذا يجب عند تعذر حمله على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة بالحقيقة ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذى ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى نفى عنه احد الامرين اى الكمال دون الاخر اى الصحة لذلك الفعل المعدوم فكان الحمل عليه اولى توضيحه ان اللفظ اذا دل على نفى الفعل وتعذر الحمل على حقيقته كما فى لاصلاة الا بكذا مثلا فان ثبت عرف شرعى فى نفى الصحة يجب حمله عليه اى لاصحة لصلاة الا بطهور والا فان ثبت عرف لغوى فى نفى الفائدة والكمال يحمل عليه لان العرف اللغوى فى مثله يقتضى تقدير الفائدة والكمال اى لافائدة ولا كمال لصلاة الا بطهور كما فى قولهم لاعلم الا ما نفع اى لافائدة لعلم الا ما نفع والا اى وان لم يثبت عرف شرعى فى نفى الصحة ولا عرف لغوى فى نفى الكمال فالحمل على نفى الصحة اولى من الحمل على نفى الكمال لان الفعل الغير الصحيح كالمعدوم فيكون اقرب الى الحقيقة لان ما نفى صحته نفى كماله ايضا فيكون كالمعدوم بخلاف ما نفى كماله لان نفى الصحة لا يكون مثل المعدوم فلا يكون اقرب الى الحقيقة فان قيل هذا ينزع الى اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل اجيب بانه من باب اثبات المجاز وترك الحقيقة بالعرف وذلك جائز بالاتفاق ورد بان الفرض عدم العرفين فلا يصح الاستدلال به بل الحق فى الجواب ان يقول ان المنفى من العرف غير المثبت فان المنفى هو ما كان فى تعيين معنى يخرج به عن الاجمال والمثبت منه هو ما يترك به الحقيقة الى المجاز اذا عرفت هذا ففيما نحن فيه لما

(تعذرت)

الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفى لانه اذا قال لاصلاة ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفى اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا للمخالفة الدليل الثانى انه اذا كان اللفظ قد دل على نفى العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقة حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذى ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى نفى عنه احد الامرين دون الآخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال فى الاحكام المتبادر الى الفهم من نفى كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفى فائدته وجدواه ولا فائدته اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك والمجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد ثواب الاعمال بالنية بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر فى الحديث الثانى وما فى معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية

تعذرت الحقيقة وانتفى العرف الشرعي في نفي الصحة واللغوي في نفي الكمال والثواب فالحمل على نفي الصحة اولى من الحمل على نفي الثواب لكونه اقرب الى الحقيقة وفيه ان هذا ينزع الى اثبات اللغة بالقياس وحمله ابوحنيفة على حكم الآخرة لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق لان المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او المجاز واللازم باطل فكذا الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه يرجع الى دعوى العرف اللغوي في تقدير الفائدة في مقام نفي الفعل والخصم لايسلمه فلايكون ملزوما له واما ثانيا فلانه لايلزم من تبادر نفي الفائدة في مواضع نفي الفعل كما في نحو لاصلاة الابطهور تبادره في موضع الاثبات كما فيما نحن فيه والقياس على مواضع النفي يفضي الى اثبات اللغة بالقياس قال صاحب التوضيح في تعليقاته اما الثواب فثابت اتفاقا اذلا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واعترض عليه التفتازاني بانا سلمنا ان الثواب ثابت بالنية وغير ثابت بدونها بالاتفاق لكن لانسلم ان ذلك يستلزم كونه مرادا بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وعدما لاتقتضي ارادة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم المشترك او المجاز في الارادة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيها اذلايلزم من ثبوت الحكم بالجسمية على معانيها كلها ارادة كل من معانيها من لفظ الجسم حتى يلزم عموم المشترك اقول هذا مبني على ان دلالة اللفظ كافية في الحكم بلاحاجة الى ارادة الحاكم المحكوم عليه والافلا الوجه الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لاثواب بدون النية بخلاف الحمل على الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح والطلاق فيحتاج الى التخصيص بان يقال صحة الاعمال بالنية الا البيع والنكاح والطلاق ونحوها واعترض عليه بانه مشترك الالزام اذ لابد عندكم ايضا من تخصيص الاعمال بالاعمال التي هي محل الثواب واجيب بانه لاحاجة اليه بعد ان يراد به الثواب بخلاف ارادة الصحة فانه يحتاج فيه الى التخصيص (قوله والاول مراد بالاتفاق فلايراد الثاني) فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لاغير لم يكن لقوله من امتي فائدة لان عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذلايجوز في الحكمة تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة

فلايجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلايراد الثاني والا لزم العموم فلايجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام

(قيل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكله مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين

بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو لم يكن الخطأ والنسيان جائز المؤاخذة لما كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وفساد (قوله ومن هذا القبيل) اختلفوا فى التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة احلت لكم بهيمة الانعام وقوله عليه السلام حرمت الخمر على ثلاثة اقوال ذهب بعضهم الى انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من حذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فى الحديثين المذكورين فان نفس هذا الكلام اى المخبر عنه بالحرمة يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال دون الاعيان فيصير وصف العين بها مجازا او ذهب قوم من القدرية الى انه مجمل والاحتجاج به على تحريم وطئ الامهات وشرب الخمر ونحوهما غير صحيح لان التحريم والتحليل من باب التكليف وهو يعتمد القدرة ولا قدرة لنا على الاعيان فلا يجوز فيها التكليف فلا بد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم والتحرير حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار ضرورى والضرورى يندفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا وذهب عامة مشايخنا الى ان ذلك حقيقة كالتحريم والتحليل المضاف الى الفعل واختاره المصنف واستدل عليه بان اضافة التحريم الى الاعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم فيما وضع له فلا يصح الحكم بكونه مجازا وبيان ذلك ان لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع واضافته الى العين تدل على ان ذلك غير قابل لنقيض التحريم وضده وما ينافيه واذا لم يكن قابلا لذلك تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا لكن تصير حرمة الفعل الذى جعلوا التحريم صفة له تابعة لان التحريم نوعان نوع يخرج به المحل فى الشرع من ان يكون قابلا لذلك فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا والفعل يصير تابعا من جهة ان عدمه من اجل عدم محله فيقام مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا للفعل ولم يبق متصور الوجود شرعا فكان منشأ هذه الحرمة عين ذلك المحل كحرمة وطء الامهات واكل الميتة وشرب الخمر [illegible]
[illegible]

الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (الداعي اليه) اى الى المجاز (اما) لفظى وهو

(اختصاص [illegible] بالمعنوية) فان لفظ الحقيقة قديكون وحشيا يتنفرا الطبع منه كلفظ الحنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لاتنافر فيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قديكون بحيث اذا استعمل لايكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منهما قديتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كالاستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع (او زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى اذراك معناه فيوجب سرعة التفهم (اومطابقة المراد) المراد هو الخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بترا كيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب [illegible]ضوح ولاخفاء فى انه لايمكن بالدلالات الوضعية

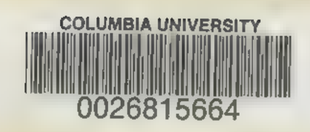
له فى الحرمة فلا يكون مجازا فان قيل قد اعترفهم ان فى النوع الاول اقيم العين مقام الفعل وذلك نوع من المجاز اجيب بان ذلك غلط من زعم انه مجاز فان كلامنا فى ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين مقام الفعل لافادة تأكيد التحريم او لكون الفعل منسوخا بخروج المحل عن صلاحية ذلك او للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه فهو شئ آخر غير محل النزاع والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيفا الى الفعل يكون حقيقة فى الحرام لعينه ولغيره واذا اضيفا الى العين يكون حقيقة فى الحرام لعينه على الصحيح ومجازا عند بعض ومجازا بالاتفاق فى الحرام لغيره هذه طريقة بعض المحققين ولهم فيه وجهان آخر ان سيأتى بيانهما فى باب الاحكام واما الجواب عن قول من قال انه مجمل فهو ان المجمل ما اشتبه مراده فلا يدرك بنفس العبارة وكل من يسمع قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم الفعل فلا يكون مجملا غايته ان لا يفهم منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه وذلك لايستلزم كونه مجملا لان تعيين الطريق غير معتبر فلا يضر كونه بحيث لا يعرفه الا القليل من ذوى الافهام (قوله ثم الحقيقة الخ) اعلم ان المجاز يحتاج الى المستعار منه وهو الهيكل المخصوص للانسان والى المستعار له وهو الانسان الشجاع والى المستعار وهو لفظ الاسد والى العلاقة وهى الشجاعة والى القرينة الصارفة والى الامر الداعى الى المجاز ولما ذكر الخمس الاول شرع فى بيان السادس (قوله فان لفظ الحقيقة قديكون وحشيا) انما عدل عما فى التوضيح من قوله ركيكا اشارة الى ان العذب انما يقابله الوحشى لا الركيك كذا فى التلويح لكنه قيل ان الوحشى مقابل للمستعمل لا للعذب بل عذوبة اللفظ هى السلاسة التى تقابل بالركاكة (قوله من المقابلة والمطابقة) قال الفاضل الشريف بيان المحسنات المعنوية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغى لان كلام المصنف فى الدواعى اللفظية وهما من المحسنات المعنوية واجيب بان الدواعى اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشهب ادهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ الادهم ولو قلت قيدا لفات الطباق (قوله لان ذكر الملزوم بينة الخ) قيل لقائل ان يقول الترجيح بكون الدعوى فى صورة المجاز [illegible] دون الحقيقة غير صحيح لان اللفظ [illegible] ولانه لو صح هذا لكان ينبغى [illegible] هذا المعنى [illegible] اللازم باطل بالاتفاق [illegible]

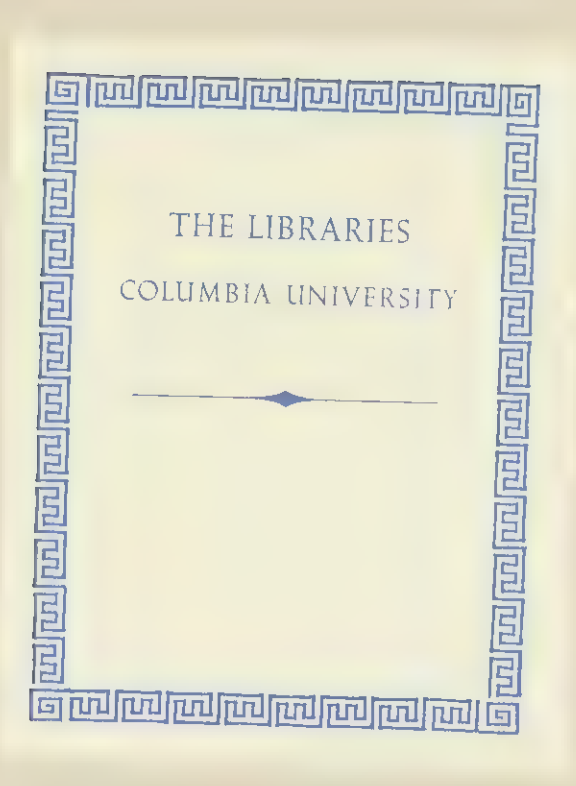
والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفأ فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك

واجيب عن الثانى بان اللزوم حينئذ واحد لاغير (قوله اوتلطف الكلام هذا من الدواعى المعنوية وهو معطوف على قوله اختصاص لفظه على ماصرح فى التوضيح وفيه اشارة الى انه داعى مقابل للاختصاصين المذكورين ❊

قد كمل الجلد الاول من حاشية المرآة للفاضل الازميرى ويليه الجلد الثانى منها بعونه تعالى اوله قوله يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها

﴿ فهرست المجلد الثانى ﴾


COLUMBIA UNIVERSITY
0026815664


THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY



فهرست المجلد الثاني





الجلد الثانى من حاشية الفاضل الازميرى على مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

(تذنيب) قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها عن حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى

(قوله يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها) مثل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير الموطوءة والمراد بالشطر البعض مطلقا لا النصف (قوله فى البناء وعدم الاستقلال) فيه اشارة الى ان المراد بالحروف ههنا حروف المعانى لا المبانى لان البناء من خواص حروف المعانى لا المبانى وكذا عدم الاستقلال فى المعنى اذ لا غرض لحروف المبانى سوى التركيب (قوله والاول اوجه) اى التغليب اوجه من التشبيه لما فى التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ الحروف قيل فيه بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقى للفظ والمغلب عليه معنى مجازى واجيب بان الكل معنى مجازى اذ اللفظ لم يوضع للكل فلا جمع ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يوجد الجمع فى شئ من المواضع لجريان هذه العلة فى كل صور الجمع ودفع بان الجمع انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ وفى صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقى والمجازى ولم يستعمل اللفظ فى واحد منهما بل فى المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك فى جميع المعانى الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط يجعلها معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة فى استعمالات اللفظ (قوله

سميت

(فالواو لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو اوفى حكم نحو قام زيد وعمرو اوفى ذات نحو قام وقعد زيد (بلا دلالة على مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اى تاخرما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله (والاستقراء) اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لايصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولادليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلاث عندهما فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلاث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق) ليس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق فى ذلك الزمان

عنيت بها) اى بحروف المعانى (قوله اذا قصد بها الاستفهام) اى قصد بها الواضع لا المستعمل على مايشعر به قوله لان وضعها لمعان تميز بها عن حروف المبانى (قوله فالواو لمطلق الجمع) معنى المطلق ههنا على ماذكره الرضى انه يحتمل ان يكون الفعل حصل من كليهما فى زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا ومن عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو اولا ومن زيد ثانيا فهذه احتمالات عقلية لادليل فى الواو على شىء منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة وترتيب بيانا للاطلاق بعد تفسيره بتشريك الامرين او الامور فى الثبوت او فى الحكم او فى الذات كما لايخفى ثم ماذكره الرضى من الاحتمالات الثلاثة يجرى فى كل من التشريك فى الثبوت والتشريك فى الحكم والتشريك فى الذات ثم التشريك فى الثبوت يكون فيما كان العطف بين الجملتين والتشريك فى الحكم والذات يكون فيما اذا كان العطف بين المفردين (قوله كما نقل عن الشافعى) ولهذا قالوا الترتيب واجب فى حق اعضاء الوضوء لاقتضاء الواو فى آية الوضوء الترتيب والمشهور انهم استدلوا على وجوب الترتيب بالفاء المذكور فيها قلنا الواو لمطلق الجمع بلا دلالة على الترتيب والفاء دخل على الجملة التى لاترتيب بين اجزائها فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام الى الصلاة ونحن نقول به وكلامنا فى ترتيب الاجزاء ولادليل عليه (قوله واستدلوا عليه بوجوه) الاول النقل عن ائمة اللغة قال سيبويه النقل عن ائمة اللغة حجة فى اللغويات الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لايصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولادليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وجاءنى زيد وعمرو قبله اوبعده وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لادلالة لمثل جاءنى رجلان على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذا جاءنى رجل وامرأة وكذا الواو بين الاسماء المتحدة لايدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذا بين الاسماء المختلفة نحو جاءنى زيد وعمرو وبكر والمراد بالاتحاد ههنا هو الاتحاد الظاهرى الرابع ان قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز اى لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب ماصح فى هذا المقام كما لايصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لامتقدما ولا مقارنا ولايخفى عليك ان هذا الاستدلال لاينفى المقارنة وانما ينفى

وانما التفريق (فى ازمنة التعليق لا) فى ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق بتفرق ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا (كما اذا كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الاجزئة) بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار حيث تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاول والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه

الترتيب الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله لغير الموطوءة) اى لغير المدخول بها انما قيد بعدم الدخول لان فى المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق لان صريح الطلاق فيه يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل واما فى غير المدخول بها فهو يفيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادف المحل (قوله ثلاث مرات) ظرف لقوله يقال تحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره فى الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ففى هذه الصورة يقع الثلاث عند وجود الشرط اتفاقا فكذا فيما نحن فيه (قوله استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة) واستدل بعضهم على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمائنا الثلاثة فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها منجزا انت طالق وطالق وطالق فانها تبين بواحدة عندهم فلو لم تكن الواو للترتيب لوقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعى فى قوله القديم ومالك واحمد فان عندهم تطلق ثلاثا بافادة الواو المقارنة دون الترتيب قلنا لا نسلم ان عدم وقوع الثانية لكون الواو للترتيب بل لما ذكر من انها بانت بالاول ولا عدة لها فلا يصادف الثانى والثالث المحل فيلغو (قوله اراد ان يدفعه ايضا) هذا دفع بطريق الحل وقد يدفع بالمنع والنقض ايضا اما المنع فيما ذكرنا فى قول الامامين واما النقض فلانها لو كانت للترتيب لما اتفقوا على وقوع الثلاث فى انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط (قوله كالتعليق فانه ايضا على التعاقب) فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به ولا يخفى عليك ان الضمير المنصوب راجع الى الوقوع لا الى التعليق والا لزم جعل المقيس عليه وهو التعليق مقيسا وهو باطل فالاولى ترك هذا البيان لعدم الاحتياج اليه (قوله فيحصل بها التعليق) الباء بمعنى فى كما فى جلست بالمسجد فلا يرد ما يتوهم من انه يلزم كون مجموع الشرط والجزاء معلقا بالشرط ولقائل ان يقول ان انفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه للسببية ممنوع لان سببية المجموع للتعليق قد تكون بكون بعض اجزائه معلقا والبعض الاخر معلقا عليه (قوله كالمنجز عند وقوعه) قيل لا نسلم صحة اعتبار المعلق بالمنجز مطلقا الا ترى ان من قال لامرأته التى لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت الدار تطلق ثلاثا فلو نجز بهذا اللفظ قبل الدخول يقع الواحدة واجيب بانه يصح اعتبار المعلق بالمنجز لان الواو للعطف المطلق

وفى المنجزتين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التى اوردها مقيسا عليها

وهذا لايختلف بالتنجيز والتعليق واما اختلاف الحكم فى المثال المذكور فلان
لابل لاستدراك العطف باقامة الثانى مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد
ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الاثنان بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كانه
اعاد الشرط فى حق الثنتين عملا بموجب لابل بخلاف ما اذا نجز بقوله لابل لانها
بانت بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله بخلاف صورة التكرار اه)
فيه وفى تاليه اشارة الى ترجيح قول ابى حنيفة فى المسئلة المذكورة قال شمس
الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلا قا
عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند
وجود الشرط وقوعا لابتناء الوقوع على هذا التكلم لكن ميل فخر الاسلام الى قول
الامامين حيث ذكر قولهما بعد قول ابى حنيفة ثم ذكر جوابهما عن قول ابى
حنيفة على خلاف ما ذكره المصنف حيث قال قال ابو حنيفة موجب الواو
الافتراق لان الثانى اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة
فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانها لا تتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع
والاتحاد لان الثانى جملة ناقصة فشاركت الاولى انتهى يعنى ان الثانية جملة
ناقصة فشاركت الاولى فيما تمت به فشاركتها فى الشرط فصار الشرط شرطا
للثانية ايضا لتصير كاملة به وكان تعلق الثانية بالشرط كتعلق الاولى به بغير واسطة
وترتيب فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزية
ما يوجب الترتيب فان الواو لا توجبه فصار ذلك كتكرار الشرط وكتقديم الجزاء
ثم ذكر جوابهما عن قول ابى حنيفة حيث قال وهو فى الحال تكلم بالطلاق
وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا كما اذا حصل
التعليق بشروط تخللها ازمنة كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب
الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك
المقيد بالمطلق انتهى يعنى سلمنا ان الثانى تعلق بواسطة فتعليقه فى الحال انما هو
تكلم بالطلاق وليس بطلاق فيصح تحصيل كونه بالواسطة والترتيب فى التكلم
بان يجعل الثانى مرتبا على الاول فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا كما اذا حصل
التعليق بشروط تخللها ازمنة مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثم بعد
زمان يقول ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب فى الوقوع
واذا ثبت ان موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض
للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك المقيد اى موجب الكلام الذى يفيد

الاجتماع بالمطلق الذى هو الواو وميل القاضى ابى زيد الى قول الامامين ايضا
(قوله فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة) قيل ان انتفاء
الواسطة فى التعلق لايوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب
قطعى لانه اذا تكلم بكل منها يحصل التعليق لاستقلالها ولاشك فى كون التكلم
على سبيل التعاقب والترتيب فيها ضمنى فاذا اعتبر الضمنى فالصريح اولى
واجيب بانه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا ويكون
التفريق فى ازمنة التعليق لافى ازمنة التطليق بخلاف ما اذا تحققت الواسطة
لان تعليق الثانى حينئذ يكون بواسطة الاول ولاتعدد فيه لاحكما ولاحقيقة
لانه يمكن ان تتعلق اجزية كثيرة بشرط متحد فيتعلق وطالق وطالق بعين الشرط
الاول لابتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما
زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعليق الثانى والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا
تابعا له (قوله الواو اذا دخلت بين الشيئين آه) يعنى ان الجملة اذا عطفت على جملة
اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت ناقصة
فالاصل مشاركتها للاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما فى قول الزوج ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق فان الجملة الثانية المعطوفة لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شئ
تتم به وذلك الشئ لايكون غير ما تمت به الاولى لعدم مايدل عليه وما تم به الاولى
لايخلو اما ان يكون بعينه بلا تقدير او بقدر معادا مرة اخرى لاسبيل الى الثانى لانه
انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك كما فى قولك جاءنى زيد وعمرو فانه يقدر جاءنى
معادا مرة اخرى لاستحالة تصور الاشتراك فى مجئ واحد لان العرض الواحد
لايمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم تمتنع الشركة فيما تمت به الاولى فلا يقدر معادا
بل يشترك فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
ولاضرورة عند عدم امتناع الاشتراك لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة
فيما تمت به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة
يقدر بقدرها فتتعلق الثانية بعين الشرط الذى تم به الاولى ولايقتضى العطف
تفرد الثانية بالشرط بتقديره معادا لعدم الحاجة اليه وفائدته تظهر فيمن قال
كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
فانه يمين واحدة حتى لايقع الا طلقة واحدة قبل دخول الدار بالاتفاق ولو كان
الشرط معادا مقدرا لوقعت طلقتان بمقتضى كلما لكونها حينئذ يمينين وكذا لو قال
انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول الدار

فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر فى هذه الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام مايغيرا وله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى الوقوع (وهى) اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل أن يقع خبر المبتدأ او جزاء للشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (فى) ذلك (التعلق)

الثانية تلك الطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار حتى لودخلتهما لا تطلق الاواحدة ولو كان انت طالق معادا مقدرا طلقت ثنتين ولا يرد عليه مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لاتثبت الشركة فى الخبر الاول بل جعل الخبر الاول معادا حتى طلقت الثانية ثلاثا ايضا على ما صرحوا به ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة منهما ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما كما فى الجامع الكبير لانا نقول تعذرهنا الشركة لان فى تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك فيجعل الخبر الاول معادا ضرورة وان كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشارك الاولى فى الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فان المرأة الثانية لم تطلق الاواحدة لاثلاثا والالم يذكر طالق الثانى بل انما تشاركها فى الحصول وثبوت مضمونهما فقط من غير اعتبار خصوصية الاولى لان الشركة فى الخبر انما هى لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا كان الكلام الثانى مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذى هو دليل الشركة ولهذا سمى بعضهم هذه الواو واو الابتداء وبعضهم واو النظم وبعضهم واو الاستيناف وقال فخر الاسلام هذه التسمية كلها فضول من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة فى الخبر ليست لمجرد العطف بل لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصا ولم يوجد هذا فان قيل قد تقدم انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تطلق ثلاثا عند الامامين فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق بالنظر الى تعليقه بالحلف بقوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق لا بالنظر الى تعليقه بدخول الدار كما فى الاختلاف السابق فلا منافاة بينهما ولذا قلنا لا يقع الا واحدة قبل دخول الدار (قوله فقوله آه) مبتدأ خبره يمين واحدة وذلك لان الواو فى قوله وطالق يفيد جمعه مع المعطوف عليه فى التعلق بالشرط المذكور فيكون يمينا واحدة (قوله وانما افادت ذلك) افادت الواو الجمع بينهما فى الحصول فقط فى الصورة الثانية على ما هو الظاهر من كلامه لكن الرضى قال الواو مرة تجمع الاسمين فصاعدا فى فعل واحد نحو قام زيد وعمرو اى حصل منهما القيام ومرة تجمع الفعلين فصاعدا فى اسم نحو قام زيد وقعد اى حصل كلا الفعلين من زيد ومرة تجمع بين مضمونى الجملتين فصاعدا فى الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو وزيد قائم وعمرو قاعد فلولا الواو لتوهم ان الاسم الاول فى الصورة الاولى والفعل الاول

فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (فى الحصول) اى حصول مضمونهما فى الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول فى الثانى او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان

اذا دخلتهما (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول فى الثانى اوالعكس (ففى القرائن)

ولايدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لوقصد الثلاث لم يذكر طالق الثانى وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج (كادالى الفا وانت حر فلايعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية بالاداء كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر فان قيل ماذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت فى انت حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلايكون معلقا بل تقع الحرية فى الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذى هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام ادالى الفا تصير حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة

فى الثانية والكلام الاول فى الثالثة وقع عن سهو وغلط والثانى تدارك له ولتوهم ايضا ان المتكلم فى المواضع الثلاثة قصد احدهما فانه كما يحتمل القطع بوقوع الامرين وهو الظاهر يحتمل وقوع احدهما ايضا فبالواو تصير الجمعية نصا انتهى فالظاهر منه جريان تلك الافادة فى الصورتين ويمكن ان يقال ماذكره الرضى فيما كان المعطوف والمعطوف عليه متغايرين على ماترى ومانحن فيه فى الصورة الاولى ليس كذلك فانهما متحدان اعنى طالق وطالق فلامعنى لاحتمال الرجوع والاضراب عن الاول تأمل (قوله اذادخلتهما) هكذا فى بعض النسخ بتثنية الضمير المنصوب فيلزم ان تكون الداران متغايرتين وفى اكثر النسخ وقع الضمير مفردا مؤنثا فتكون الدار واحدة والمناسب لقوله السابق اذلولاها اى الواو لاحتمل الرجوع النسخة الاولى اذ لايتصور الرجوع فى صورة الدار الواحدة (قوله لم يذكر طالق الثانى) بل يقتصر على قوله وهذه فيفيد الواو الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مع قيوده المذكورة (قوله وتستعار الواو للحال) اعلم ان الاصل ان الواو لاتدخل الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالاولى معنى والتعلق المعنوى يغنى عن الرابط كما فى ضرب زيد راكبا الا انها لما كانت لمطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملات ذلك المطلق احتمال لمقيداته جاز استعارتها لمعنى الحال فاستعار وها له عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على هذا الاصل اى كون الواو للعطف تارة وللحال اخرى استعارة على اربعة اقسام قسم يكون الواو فيه للحال بالاتفاق لاغير وقسم يحتمل الامرين بالاتفاق وقسم يكون للعطف لاغير بالاتفاق وقسم مختلف فيه عند ابى حنيفة ليست فيه للحال وعندهما للحال اما الاول فماذكره بقوله ادالى الفا وانت حر فانه لايعتق ما لم يؤد الالف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبرا وطلبا وقد عدم هنا لان الجملة الاولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف فيجعل الواو للحال احترازا عن الالغاء واذا جعلت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء تعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر فقوله والاحوال شروط شرح لقوله فلايعتق قبل الاداء وقوله تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول بيان لكون الحال بمنزلة الشرط حيث ان الجزاء فى ذلك المثال تعلق بالحال تعلقه بالشرط هذا ماذكروه فى عامة الكتب واعترض عليه بوجهين الاول ان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان

(الحال)

الحال فى المعنى صفة لذى الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ما ليس بصريح فيها الثانى سلمنا لكن مقتضى الكلام حينئذ شرطية الحرية للاداء فلا يؤدى حتى يعتق فتكون سابقة على الاداء لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا على الاداء واجيب عن الاول بان ذلك من المسلمات عندهم فالتشكيك فيه غير مسموع وفرق ما بين ماهو صفة و بين ماهو فى معناه ظاهر فلا تناقض بين القولين وعن الثانى بوجوه الاول انه من باب القلب كما فى عرضت الناقة على الحوض ورد بان التمسك به فى مقام الاستدلال سخيف وانما هو من الخطابة الثانى ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فصار معناه اد الى الفا تصر حرا فكانت الحرية متعلقة بالاداء كما ذكره رحمه الله ورد هذا ايضا بانه غير مطرد ومقصود المتكلم ليس بثبت لانه مدع والثالث ان قوله وانت من الاحوال المقدرة كما فى قوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال فيكون معناه اد الى الفا مقدرا للحرية فى حالة الاداء فحينئذ تتعلق الحرية بالاداء ورد بان الحال المقدرة قليل والمقام الزامى فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها الرابع ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله اد الى الفا فبانضمامه اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من هذا الوجه ورد بان التأخير بالانضمام عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا يسبقه اذ الان الصفة لا تسبق الموصوف ورد بانه حال المؤدى لا حال الاداء فلا يكون وصفا له السادس ان الحال قيد لعامله فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوقا بالمطلق فلا جرم يقتضى ذلك سبق اداء يتقيد بالحرية فيكون مقدما على الحرية وفيه نظر اذ لا خفاء فى كون المقيد مسبوقا بالمطلق وكلامنا ليس فيه بل فى كون المقيد اعنى الاداء مسبوقا بقيده اعنى الحرية وما ذكره لا يقتضى ذلك واما الثانى فكقول من قال لامرأته انت طالق وانت تصلين او وانت مصلية فانهم قالوا انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق فى الحال لان كل واحدة من الجملتين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف وحينئذ لا يتقيد الطلاق بالصلاة لكن يحتمل ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح ان تكون

شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق فى حال صلاتك ولكن لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واما الثالث فكقول الرجل لآخر خذ هذا المال واعمل به مضاربة فى البز فانهم قالوا ان هذه الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يتقيد الاخذ به فلا يصير العمل شرطا بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة واما الرابع فمثل قول المرأة لزوجها طلقنى ولك الف درهم فانهم اختلفوا فيه فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب الالف وحمله ابو حنيفة على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب شئ ولهما طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما استعيرت له فى باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان الخلع حال المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا صح رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا وله مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى الباء فيصار اليه احترازا عن الالغاء والثانى ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا فانها تقتضى العوض من الجانبين فيجعل للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقنى فى حال كون الالف لك على وقد عرف ان الاحوال شروط فكان معناه طلقنى بشرط ان يكون لك على الف فلما قال طلقت كان تقديره بذلك الشرط فصار نظير قوله ادالى الفا وانت حر على ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة فى البز فانه لا معنى للباء ههنا لانه لو استعيرت للباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب لمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال ايضا لان حمل الخلافية على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم يوجد لان المضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب امين فى البدء ووكيل بعد الاخذ فى العمل شريك بعد ظهور الربح ولابى حنيفة ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك الا بدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان معنى المعاوضة فى الطلاق امر زائد وما كان زائدا كان جائز الانفكاك فلا يصلح دليلا لترك الاصل وانما كانت المعاوضة زائدة فى الطلاق لان الطلاق اذا دخله العوض صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويحنث به فى قوله ان حلفت بطلاقك فكذا ولو كانت المعاوضة اصليا لما صار الطلاق يمينا (قوله

﴿ والفاء ﴾

والفاء للتعقيب آه) اعلم ان موجب الفاء ان يكون وجود الثانى بعد وجود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف اولربط الجواب بالشرط والالكان مقارنا له وليس القران موجبه ولكن تلك البعدية تكون فى كل شئ بحسبه الاترى انه يقال تزوج فلان فولدله اذالم يكن بينهما الامدة الحمل وان كانت مدة مطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذالم يقم فى البصرة ولابين البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة قيل الفاء فى هذه الاية للسببية لا للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة ومعلوم مابينهما من المهلة واجيب بان فاء السببية ايضا لاتخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء فى ان يسلم فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كما فى قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم العاطفة ان عطفت مفردا على مفرد تفيد ان ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملابسة المعطوف عليه له بلامهلة فمعنى قولك قام زيد فعمرو حصل قيام عمرو عقيب قيام زيد بلا فصل وان دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس فى ملابستها لمدلول عاملها كما كان فى نحو قام زيد فعمرو بل فى مصادر تلك الصفات نحو قولك جاءنى زيد الآكل فالشارب فالنائم اى الذى يأكل فيشرب فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب فى تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما فى الجوامد نحو قولهم فى صلاة الجماعة يقدم الاقرأ فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة التى بعدها عقيب مضمون الجملة التى قبلها بلا فصل نحو قام زيد فقعد عمرو وقد تفيد فاء العطف فى الجمل كون المذكور بعدها كلاما مرتبا فى الذكر على ماقبلها كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وهذا يسمى الترتيب الذكرى ومن هذا القبيل عطف المفصل على المجمل (قوله وتدخل حكم العلة) لما ذكر ان الفاء مطلقا عاطفة اوسببية للتعقيب الزمانى اراد ان يذكر انها على اى شئ تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مرتب على العلة فيكون عقيبها فيصح دخول الفاء عليه نحو جاء الشتاء فتأهب وهو فى الحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب ولهذا يسمى هذا الفاء فاء السببية فان قيل ان اردتم من ترتيب الحكم على العلة ترتبه عليها فى العقل فسلم فان المعلول بعد العلة بالذات لكنه ليس هذا مفهوم

(والفاء للتعقيب) اى لافادة كون مابعده بعد ماقبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الاترى انه لايعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما فى جواب الشرط بالفاء (ففى) قوله (ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث بترك) دخول (احديهما او) لا (بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر فى جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب

ولايترتب العتق على الايجاب الابعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر اووهو

حر حيث لايكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذادامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما يقال لمن هو فى قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث يعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (فى) قوله (اد الى الفا فانت حر يعتق حالا) لان معناه اد الى الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضى نحو اتنى اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهى ابعد من الماضى اولى (ويستعار) الفاء (للواوفى) قوله (لفلان على درهم فدرهم)

الفاء لان موجبه التعقيب الزمانى وان اردتم به ترتبه عليها بالزمان فهو ممنوع لان العلة مع الحكم زمان كما صرحوا به واجيب عنه فى التقرير بان المراد به الترتب بالذات قوله ليس ذلك مفهوم الفاء مسلم لكن كون الفاء حقيقة فى الترتب الذاتى فيما نحن فيه ممنوع فيجوز ان يكون مرادهم انها تستعمل فى ترتب المعلول على العلة مجازا نظرا الى وجود الترتيب ولهذا استدل رحمة الله عليه بقوله لترتبه عليها مع ان الحقائق لا تحتاج الى الاثبات بدليل فانه لايقال استعمل الاسد فى الهيكل المخصوص لكذا بل يقال استعمل الاسد فى الرجل الشجاع لوجود الوصف المشهور فيه فعلى هذا الجواب لايستقيم قوله ان الاصل وقوله الاتى كما هو حقيقة الفاء لان الظاهر منهما كون الفاء حقيقة فى الترتب الذاتى بل الاولى على هذا الجواب ان يقول ان الفاء للتعقيب الزمانى وقد تدخل على المعلول وعلى العلة كما فى التنقيح (قوله الابعد ثبوت القبول) اى لئلا يقع العتق فى غير الملك فيلغو (قوله بطريق الاقتضاء) وصيانة لكلام العاقل عن اللغو وصار كانه قال قبلت فهو حر (قوله ويسمى هذا فاء التفريع والسببية) اى الداخلة على المسبب على ما اشعر به عطفه على التفريع ومما يتفرع على هذا الاصل ما قال اصحابنا فيمن قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفينى قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذاهو لايكفيه ان الخياط يضمن ما نقص لان الفاء للتعقيب فبذكره يتبين انه شرط للكفاية فى القطع لانه امر بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفانى قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القطع بغير اذنه فيكون ضامنا بخلاف مالوقال اقطعه فقطعه وهو لايكفيه فانه لايضمن لان قوله اقطعه اذن مطلق فلايكون القطع بعده موجبا للضمان لايقال قدغره بقوله يكفيك فينبغى ان يجب الضمان لان الغرور لمجرد الخبر اذا لم يكن فى ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان كما لوقال اسلك هذا الطريق فانه امن فسلكه فاخذ اللص متاعه لايضمن المخبر ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق وهى غير مدخول بها فدخلت الدار انه يقع على الترتيب وتبين بالاول بالاتفاق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بالواو على ما تقدم من الخلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه (قوله وقد تدخل الفاء العلل آه) قد عرفت الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل لامتناع تأخرها عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت العلة مما تدوم لانها فى حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير

يعنى

بمعنى المتأخر وتكون مستعملة فى موضعها من وجه كقولك لمن هو فى قيد
ظالم وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار
ان الغوث علة باقية بعد ابتداء الابشار وتسمى هذه فاء التعليل لانها بمعنى لام
التعليل والابشار يستعمل لازما ومتعديا وههنا بمعنى اللازم اى صر ذا بشارة
ونظيره ماقالوا فيمن قال لعبده ادالى الفا فانت حر انه يعتق حالا وتقديره ادالى
الفا لانك حر لان الحرية والعتق مماله دوام فاشبه المتأخر فتنجز به الحرية ومثله
ايضا مالو قال لحربى انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لان للامان وهو العلة
دواما فان قيل لم لم يحمل قوله أدالى الفا فانت حر على تعليق الحرية بالاداء حتى
يكون قوله ادالى الفا علة لقوله انت حر كما هو حقيقة الفاء ليصير كانه قال ان
اديت الى الفا فانت حر فالجواب ان ذلك يحتاج الى الاضمار فلا يصار اليه
بلا ضرورة لانه خلاف الاصل فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف
الاصل فالجواب بان فيما قلنا عملا بالحقيقة من وجه لان العلة لما كانت مستدامة
حصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ورد بان الاضمار وان كان على خلاف
الاصل ففيه عمل لحقيقة الفاء من كل وجه فيكون اولى واجيب عنه بوجهين
احدهما ماذكره بقوله ان تقدير الشرط الناقل الى المستقبل آه والثانى انه على
تقدير الاضمار لايبقى الفاء للعطف لان الفاء فى جواب الشرط للتعقيب المحض
لاللعطف وعورض بانها فى العلة كذلك واجيب بان الفاء فى العلة للتعقيب
المحض وهو عمل من وجه لفوات معنى العطف وفى الجزاء كذلك فتعارضا فترجح
ماقلنا بعدم الاضمار فان قيل الفاء فى العلة ليست للتعقيب من كل وجه
وفى الجزاء للتعقيب من كل وجه فيعارض ذلك جهة الاضمار اجيب بان
الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك هذا وانما
عدل رحمه الله عما فى التوضيح من ان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون
علة غائية فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة لانه ان اراد ان المعلول علة
غائية للعلة معنى اولفظا فممنوع وان اراد انه علة لها وجودا فعلى تقدير تسليمه
يقتضى عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها (قوله حتى لزمه درهمان) قال
الشافعى يلزمه درهم واحد لان الحقيقة قد تعذرت لامحالة ولايمكن صرفه الى
الوجوب ايضا لان وجوب الثانى بعد الاول متصلا به غيرمتصور اذلابد من
مباشرة سبب آخر بعد وجوبه فينفصل لامحالة فحمل على جملة مبتدأة محذوفة
المبتدأ لتأكيد مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم قلنا جعله جملة مبتدأة

حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب
ولايمكن رعايته بين العينين حقيقة بل
بين الفعلين والدراهم فى الذمة فى حكم
العين فلا يتصور فيها الترتيب فتجعل
الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما فى نفس
العطف ويجوز ان يصرف الترتيب
الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء
على حقيقتها (وثم للتراخى) وهو ان
يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك
التراخى عند ابى حنيفة (فى التكلم)
ويلزمه التراخى فى الحكم بمنزلة مالو سكت
ثم استأنف قولا بكمال التراخى اذلو كان
التراخى فى الحكم دون التكلم لكان
التراخى موجودا من وجه دون وجه
ولانها دخلت فى اللفظ فيجب اظهار
اثر التراخى فيه ايضا (وعندهما فى الحكم)
لا التكلم لانه متصل فى التكلم حقيقة
فكيف يجعل منفصلا والعطف لايصح
مع الانفصال فينبغى ان يكون الاتصال
لفظا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد
انه لتراخى اللفظ بل لتراخى الحكم الحاصل
عند تراخى اللفظ وصحة العطف
تعتمد على الاتصال صورة ولانزاع
فى اعتباره حتى تم الثانى بما تم به الاول

وانما النزاع فى جعله الاتصال الصورى المشروط فى العطف بمنزلة الانفصال الصورى حتى لايتعلق الثانى بما تعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول) لعدم تعلقه بالشرط الاتى لانه كالمنفصل عنه صورة (ولغا الباقى) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعلق الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثانى) فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل فان قيل ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان التراخى اعتبر فى اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ماتم به الاول (وفى) حق (الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثانى) فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقى) اى الثانى والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل المذكورة (يتعلقن جميعا) بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط

لايصلح الاباضمار فيه ترك حقيقة الفاء وهى العطف والفاؤها من كل وجه لانه يبقى قوله على درهم درهم وفيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبارها من وجه لرجوع التعقيب الى الوجوب فكان احق مماقال الشافعى ولان فى جعله مستعارا من الواو رعاية كون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه وهو الاصل واضمار الشافعى ينفى التغاير بينهما فكان ماذهبنا اليه اولى (قوله بين المعطوفين مهلة) اى فى الفعل المتعلق بهما (قوله بكمال التراخى) يعنى انها لمطلق التراخى والمطلق ينصرف الى الكمال وذلك بان يثبت فى السبب اى التكلم والحكم جميعا اذ لو كان فى الحكم وحده لكان ثابتا من وجه دون وجه ولانها لما دخلت فى اللفظ يجب اظهارها فيه كما تظهر فى الحكم وايضا التراخى فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشا آت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيهما فاذا ظهر التراخى فى اللفظ صار اللفظ كالوفصل بالسكوت (قوله متصل فى التكلم حقيقة) عرف ذلك حسا فاذا عرف اتصاله حسا فلا يجعل منفصلا لما فيه من تغليط الحس ونقض قاعدة العطف من عدم جوازه مع الانفصال (قوله الحاصل) صفة التراخى لا الحكم (قوله حتى تم الثانى بماتم به الاول) يعنى تم ثم طالق بماتم به انت طالق فى المثال الآتى من قوله ان دخلت الدار (قوله بمنزلة الانفصال الصورى) حيث قال صار اللفظ كالوفصل بالسكوت (قوله نزل الاول) اى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام مايغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله وفائدته) كانه قيل مافائدة تعلق الاول بالشرط بعد نزول الثانى فاجاب عنه بان الزوج ان تزوجها بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع الطلاق المعلق به ولايخفى عليك انه لو ذكر بيان هذه الفائدة بعد قوله ونزل الثانى لكان اولى تأمل (قوله فسكت ثم قال انت طالق) قال فى التوضيح وانت طالق بالواو وبين فى التلويح فائدة ذكر الواو بعد كونه بمنزلة السكوت بان ثم تتضمن معنى الجمع والتراخى واذا اقام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو انتهى وكان الشارح غفل عن هذه النكتة وترك ذكر الواو (قوله لما عرفت ان صحة العطف مبنية آه) الاولى ان يقول ان اثبات المشاركة فيما تم به الاول مبنية على الاتصال صورة كما وقع فى التلويح وهذا لان الكلام فى اثبات المشاركة فى المبتدأ تأمل (قوله الجمل المذكورة) اعنى انت طالق ثم طالق ان دخلت

فى الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخى فى الحكم فلو جود العطف يتعلق الكل بالشرط ولو جود التراخى حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلاث والافيقع واحدة ويلغوا الباقى لعدم المحل (وتستعار) ثم (للواو) بجامع كونهما للعطف (كقوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هوخير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هوخيرثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقتها اذ الكفارة واجبة بعدالحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة ولايعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثمة بمعنى الواو مجازا لانالوعملنا بحقيقته لايمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له (وبل للاضراب عما قبله) اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته

الدار فانها جمل ثلاث (قوله فى الصور كلها) اى الصور الاربع باعتبار تقدم الشرط وتأخره فى غير الموطوءة (قوله لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب) يعنى ان العمل بحقيقة ثم يقتضى وجوب التكفير قبل الحنث عملا بموجب الامر وهو خلاف الاجماع ومناقض للرواية المشهورة فلا يجوز فكان المجاز متعينا فاستعير لمعنى الواو ليندفع المحذور وقال الشافعى اذا كفر بالمال قبل الحنث جاز واستدل بالحديث المذكور بان قوله فليكفر عن يمينه ثم ليأت يدل على جواز ذلك وما روى فى الرواية الاخرى فليأت بالذى هو خيرثم ليكفر محمول على الوجوب فالاول يحمل على الجواز عملا بهما واجيب بان الاول ايضا يدل على الوجوب فى حمله على الجواز ترك العمل بحقيقة الامر وهو لايجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان العمل فيه بحقيقة الامر وفيما ذكره الخصم عكس ذلك فاوجه الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة فحمل ماهو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه فحملنا الامر الدال على المقصود على الحقيقة وثم على المجاز واليه اشار الشارح بقوله تحقيقا لماهو المقصود وبان فيما ذهبنا ترك الحقيقة من وجه وفيما ذهبتم تركها من وجوه حمل على الجواز وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لايجوز عندكم ايضا والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وترك رؤية الحنث خيرا فان جواز تعجيل الكفارة غير موقوف على الخيرية عندكم فكان ماقلنا اولى فان قيل لما صار بمعنى الواو وجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف اجيب بانا انما حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلوقلنا بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض فان قيل فيلزم حمل المطلق على المقيد ولستم قائلين به اجيب بان حديثنا مشهور فيجوز الزيادة به (قوله اى جعله فى حكم المسكوت عنه) اعلم ان بل اما ان يليها مفرد اوجملة وعلى التقديرين فهى للاضراب عما قبلها بان جعل حكم ماقبلها مسكوتا عنه ومنسوبا الى مابعدها فان وليها مفرد فهى حرف عطف فان تقدمها امر اوايجاب نحو اضرب زيدا بل عمرا اوقام زيد بل عمرو يكون ماقبلها مسكوتا عنه فيحتمل ان يكون المخاطب مأمورا بضرب زيد وان لايكون مأمورا به وان تقدمها نهى اونفى نحوماقام زيد بل عمرو اولايقم زيد بل عمرو يكون ماقبلها كالمسكوت عنه ايضا ويجعل مابعدها مثبتا عند الجمهور فكانك قلت قام عمرو وليقم عمرو وعند المبرد يجعل مابعدها منفيا لانها للاضراب عن الاول فكانك قلت بل ماجاءنى عمرو كما انها تجعل الفعل المثبت فى الاثبات مسندا الى مابعدها

واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله (واثبات ما بعده على سبيل التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود (ففى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء المحل (بخلاف) قوله (له على درهم بل درهمان)

اوان وليها جملة فهى للاضراب ايضا بمعنى الانتقال من الجملة الاولى الى الثانية لكونها اهم وقد تجئ للغلط فى الاولى ثم ان ما يليها المفرد تكون عاطفة بلا خلاف واما ما يليها الجملة ففيها خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا واما ما ذكره فى المغنى عن الكوفيين من ان بل بعد الايجاب وقد وليها مفرد يجوزان تكون عاطفة عندهم فقد قال فى الرضى انه وهم من صاحب المغنى فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد لكن بعد الايجاب حملا على بل (قوله واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه) اى سواء وقع بعد الايجاب او الامر نحو قام زيد لا بل عمرو واضرب زيدا لا بل عمرا اووقع بعد النفى والنهى الا ان معنى لا يرجع فى الايجاب والامر الى ذلك الايجاب والامر المقدم لا الى ما بعد بل وفى النفى والنهى يرجع الى معنى ذلك النفى والنهى مؤكدة لمعناهما وما بعد لا بل حينئذ باق على الخلاف المذكور بين الجمهور والمبرد كما فى الرضى (قوله وقيل هو الرجوع) اى معنى الاضراب هو الرجوع (قوله وهو فى الاخبار دون الانشاء) فان قيل هذا مخالف لما فى الرضى حيث قال ولا تجئ بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لانها لتدارك الغلط الحاصل عن الجزم بحصول مضمون الكلام اوطلب تحصيله ولا جزم فى الاستفهام لا بحصول شئ ولا بتحصيله حتى يقع غلط فيتدارك وكذا قيل انها لا تجئ بعد التحضيض والتمنى والترجى والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد منه معنى الامر والنهى كالتحضيض والعرض انتهى فانه ظاهر فى ان الاضراب يكون فى الامر ايضا الا انه فى الامر اضراب عن طلب تحصيل مضمون الكلام لا عن الجزم بحصول مضمونه كما فى الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء ههنا اعم من الانشاء الطلبى كالامر والنهى ومن الانشاء الشرعى كالعقود الشرعية من البيع والنكاح والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الانشاء الشرعى وهو لا يحتمل الرد والرجوع (قوله وهو اعم من الكذب) لانه يكون عن سهو وخطاء ايضا ولا يخفى عليك ان الانشاء كما لا يحتمل الكذب لا يحتمل السهو والخطأ ايضا (قوله ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود) فان قوله انت طالق واحدة فى انت طالق واحدة بل ثنتين انشاء فكما يتلفظ به يوجد طلقة واحدة فلا يمكن اعدام تلك الطلقة بقوله بل ثنتين فيقع الثلاث بالضرورة للمدخول بها لبقاء المحل بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله له على درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لا ثلاثة لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما اقر به اولا لا نفى اصله على ما بينه رحمه الله

تعالى فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله فقال بل معه درهم آخر كما يقال سنى ستون بل سبعون حيث يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع (قوله فانه يلزمه درهمان استحسانا) ويلزمه ثلاثة دراهم قياسا وهو قول زفر لانه للاعراض عن الاول وابطاله لكنه لا يملك ابطاله فيلزمه ثلاثة (قوله اى التدارك) هكذا فسره فى التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بينه وبين الاستدراك لكنه قال فى التقرير الاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال ماجاءنى زيد والسامع سمعه فقد يتوهم انه لما لم يجئ زيد لم يجئ عمرو فقطع توهمه بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون استدراك غير التدارك لانه انما كان باعتبار غلط المتكلم فى الكلام لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتى بعد الاثبات والنفى واما الاستدراك فلا يكون الا بعد النفى وان بل تفيد اثبات مابعدها ونفى الاول والاستدراك يفيد اثبات ما بعده فاما نفى الاول فبدليله انتهى والمراد بدليله هو النفى الموجود فيه صريحا (قوله اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا) هذا هو المشهور وقال فى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فعلى المشهور ان لكن يكون لقصر الافراد وعلى ما فى المفتاح لقصر القلب (قوله وهو لا يحتمل النفى) لان حرف النفى انما يدخل على الحكم ولا حكم فى المفرد (قوله لاحتمال كل من الجملتين النفى) يعنى انها اذا دخلت على جملة فتلك الجملة تحتمل النفى فيكون ما قبلها منفيا فيكفى اختلاف الكلامين بالنفى والاثبات سواء كان المنفى هو الاول او الثانى لكنها ليست نظيرة بل فى الوقوع بعد النفى والايجاب حين دخلت على الجملة كما ظن لان بل للاعراض عن الاول ولكن لا اعراض فيها اصلا بل تفيد تحقق الحكمين معا (قوله يمكن الجمع بينهما) اذ لو اتحد محل الاثبات والنفى لا يمكن جمعهما لامتناع اجتماع النقيضين فى محل واحد (قوله فان الكلام لما اتسق) اى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح مابعد لكن تداركا لما قبلها كما فى جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ماجاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة لا بد ان يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق وههنا ان كلام المقر له موافق لكلام المقر لاتفاقهما فى اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقرار وهو

فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انفراد ما اقربه اولا لا بنفى اصله كيف واصله داخل فى الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سنى ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهو رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا للمخالطة بينهما (بعد النفى ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة مابعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفى يجب ان يكون ماقبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفى والاثبات ليحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها

وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوى ليحصل العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما (كما) اى كقوله لك (على الف قرض فقال) المقرله (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء فى السبب لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب (فلولاء) اى لو لا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون مابعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها كلاما) (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين) لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا لاصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل

الالف بل قال لا وهو يصلح رد الجهة والاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه نفى السبب لا اصل المال ففيه تدارك لما فات من الكلام السابق (قوله وذلك بطريقين) ولو قال بشيئين او امرين لكان اولى كما سيظهر لك (قوله فنفى القرض واثبت الغصب) قيل ان مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا شهد احدهما بان على زيد الفا بسبب الغصب والاخر بان عليه الفا بسبب القرض ان تقبل شهادتهما لانه لا تفاوت فى ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا كان مما يثبت به الحكم لكن لا تقبل بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب ان لا يقبل الاقرار ايضا اجيب ببيان الفرق بان المدعى منكر لاحد الشاهدين ضرورة انه يدعى اما الغصب واما القرض فسقط احد الشاهدين عن الاعتبار فلا يثبت اصل المدعى فان تكذيب المدعى احد شاهديه كانكار اصل ثبوت المال بخلاف مسئلة الاقرار فان تكذيب المقرله للمقر ليس فى اصل الثبوت بل فى الجهة ولا يضره ذلك فافترقا (قوله كقول المولى لامة تزوجت الخ) هذا مثال لفوات الامر الثانى اعنى مغايرة محل النفى والاثبات ولم يذكر مثال فوات الامر ومن امثلة هذا ما قالوا فى رجل فى يده عبد فاقر بان العبد لزيد فقال المقرله ما كان لى قط لكنه لعمرو فان وصل الكلام فهو لعمرو وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لى قط تصريح بنفى ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا اى من غير تحويل الى آخر فيكون رد اللاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقرله ينفرد برد الاقرار فيرتد برده فيرجع الى المقرله الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لى لكنه فى الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفى وبيان التغيير لا يصح الا موصولا فاذا وصل ثبت حكم صدر الكلام وعجزه معا لتوقف الصدر عليه لانه ثبت الحكم فى الصدر ثم خرج عنه العجز فصار وصله به بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى عمرو لانه نفاه مطلقا واذا فصل كان نفيا مطلقا اى عن نفسه لا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر ثم قوله بعد ذلك لكنه لفلان شهادة للمقرله الثانى بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد لا تثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول فيكون قوله لكنه لفلان كلاما مستأنفا كذا فى البزدوى واستشكل بان لكن المشددة ليس من حروف العطف بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لاشتراكهما

في الاستدراك ولهذا لم يذكره المصنف (قوله بان النفي في الكلام المقيد اه) اى فحينئذ لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل النكاح واثباته بعينه كما زعمه صاحب الكشف بل انما يلزم نفي قيد واثبات قيد آخر ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض نقض اجمالي فصار الجواب منعا للشاهد (قوله فيه بحث) حاصل الاول ان المنع المذكور من قبيل المكابرة لانه منع لمقدمة يشهد بصحتها نقل الائمة ومرجع الصحة في امثال هذه المقدمة نقل الائمة وحاصل الثاني الحل لكنه خارج عن قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموجه (قوله في الاعتراض اه) اقول الاولى ان يقول على انا نقول ابتداء لانسلم آه على ماوقع في حاشية على التلويح يعني ان ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لا يصلح جوابا لكونه منظورا فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولو سلم ذلك لكن نقول ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه على مازعمه صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمائة واثبات مقيد بمائتين فلا يتحد محل النفي والاثبات (قوله واو لاحد مافوقه) ذكر في المغني ان او حرف عطف وله اثنا عشر معنى الشك والابهام والتخيير والاباحة والجمع المطلق كالواو والاضراب والتقسيم وبمعنى الا ان والشرطية والتبعيض ثم قال التحقيق ان او موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء على ماذكره المتقدمون واما بقية المعاني فمستفادة من غيرها فالمصنف اختار مسلك المتقدمين وقال مختصرا او لاحد مافوقه بدل قولهم لاحد الشيئين او الاشياء واشار بجعل الاحد بمعنى الواحد الى ان همزته مبدلة من الواو كما في قل هو الله احد وهذا لان احدا قد يجيء بمعنى الجمع بدليل دخول بين عليه وعود ضمير الجمع اليه كما في قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وما منكم من احد عنه حاجزين ولهذا فسروه في قوله تعالى لستن كاحد من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى ان معنى الجمع غير مستقيم ههنا (قوله بل بمعنى انه اكثر) اى الشك اكثر ما يحصل من محل الكلام لان محل الكلام هو الاخبار والاخبار بمجيء احد الشيئين او بالاتصاف باحد الشيئين يكون غالبا بالشك المتكلم فيه والا لما اخبر عن احدهما بغير عين هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الاخبار بمجيء احد الشيئين حاصلا من شك المتكلم فيه لا ان يكون الشك حاصلا من اخباره بمجيء احد الشيئين بغير عين على ما هو المطلوب وانما الحاصل من اخباره بمجيء احد الشيئين هو تشكيك المخاطب لاشك المتكلم والجواب عنه ان الشك غرض

بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعى احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واو لاحد مافوقه) اى فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار (فيوجب الشك في الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام

قيل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا بالشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لايخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وماذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء

وعلة غائية غالبا للاخبار بمجيء احد الشيئين فيكون الشك علة لوجود الاخبار بمجيء احد الشيئين ومعلولا له من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر ما يحصل ان العلم بالشك اكثر ما يحصل من محل الكلام باو (قوله مثل وانا او اياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين) قال فى المغنى هذه الاية الكريمة شاهد اوالاولى ورد بان وجه التخصيص غير ظاهر اقول يعرف وجهه بملاحظة غرض النبي عليه السلام قيل وههنا بحث وهو ان السكاكى جعل هذه الآية من قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لايزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا فى انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا انهم هم الكائنون فى ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لايتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقينى على مافى المواقف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام انجاءهم من ورطة الجهل المركب هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق (قوله وبالجملة الاخبار بالمبهم) اى الاخبار باحد الشخصين (قوله فمن هنا) اى من كون المتبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة لكن الظاهر انه لا نزاع بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك لا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق والتبادر من امارات الحقيقة وهو لايستلزم الحقيقة والفرقة الاولى ايضا لم ينكروا هذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لاينكرون وقد قالوا ان وضع الكلام للافهام وهذا يقتضى كون المتبادر منه الافهام لا الشك والابهام قلنا لانسلم تمام هذا القول كيف وان المتشابهات لم توضع للافهام عند السلف ولو سلم تمامه وهو انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك لان الافهام ينافى التشكيك لا الشك كيف وان الشك ايضا معنى قد يقصد افهامه فلا ينافيه فكذا لاينافى تبادر الذهن من الاخبار باو الى الشك عند الاطلاق ايضا كذا فى التلويح ورد عليه بان الكلام الذى يستعمل فيه كلمة او كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لايكون المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين وعدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالته على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصلا فى مقامه لا منه اما ان التشكيك والشك قد يخبر عنهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشك الامام فى نفى اللزوم فمن حيث يقصد بهما افهام وجود معناهما لا ان يقصد بهما ايجادهما والمنفى ههنا هو الثانى لا الاول مع ان الفرق بين الشك والتشكيك فى ان قصد الافهام ينافيهما بعد لانه اذا

فانه لايحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا يوجب او (التخيير في الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر

اى ليكفر باحد هذه الامور وسيجئ الفرق بينه وبين الاباحة (فى) قوله (هذا حر وهذا الجمعه) اى بجمع هذا القول وهو علة لقوله لايعتق ويوجب قد مت عليهما (جهتيهما) اى جهة الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لايعتق العبد فى الاشارة اليه والى الحر) رجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة الانشائية (يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق (يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هذا (الجهتين) المذكورتين (فشرط) لجهة انشائيته (صلاحية المحل) عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق (و) لجهة اخباريته (صح الجبر عليه) اى على ذلك البيان فانه لاجبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ماقيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه

نافى التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نافى الشك فان منافى اللازم مناف للملزوم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام للافهام انما ينافى ايجاد الشك والتشكيك به لا افهام وجودهما فما ذكره الشارح من الفرق بينهما تحكم (قوله لايحتمل الشك او التشكيك) اى لايوجبهما كما اوجبهما الاخبار (قوله ولهذا يوجب) فيه اشارة الى ان التخيير ليس معناه الحقيقى فى الانشاء بل موجبه الذى يتبادر منه فى الانشاء كتبادر الشك فى الاخبار والمراد بالانشاء ههنا اعم من الطلبى والشرعى كما اشعر به تمثيله بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه بمعنى الامر وتفريعه بقوله فى هذا حرا وهذا (قوله فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) قال فى التقرير هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه فى وضعه الاصلى خبر الا ان الخبر يقتضى تقدم المخبر عنه على ماعليه وضعه وحيث لم تتقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها فجعلناه انشاء حذرا من اللغو وقدرنا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء تصحيحا له لولايته على ذلك ثم صار انشاء شرعا وعرفا انتهى وهكذا فى الكشف فظهر منه ان لجعل هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعله انشاء شرعا ابتداء والثانى ان يجعله انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح اختار الثانى (قوله رجحان احتمال الخبرية) يعنى انه يحمل على الخبر لرجحان جهة الخبرية بكون احد الامرين حرا فلا يجعل انشاء فلا يعتق العبد (قوله يوجب ولاية تعيين) اى فيما اذا كان كل من الامرين المشار اليهما محلا للحرية بان يكون كل منهما عبداله او محلا للطلاق بان يكون كل منهما زوجته (قوله يعبر عنها) اى عن تلك الولاية (قوله ايضا) اى كما يجمع القول المذكور تينك الجهتين (قوله فشرط لجهة انشائيته) اى شرط لانشائية ذلك التعيين والبيان صلاحية المحل للمعنى المبين اعنى الحرية لان ايجاد الشئ فى محل مسبوق بصلاحية المحل له (قوله لايصدق) لعدم صلاحية المحل وهو الميت (قوله ولجهة اخباريته) اى اخبارية ذلك البيان (قوله فانه لاجبر فى الانشاآت) اذ المرء لايجبر على انشاء عتق عبده (قوله كما اذا اقر بالمجهول) بان يقول لفلان على مال (قوله اذ من ههنا) اى من الصلاحية للاتصاف على السوية لان مناط الشك والتخيير استواء الطرفين فكان المشار اليه مذكورا بجميع اجزائه فى قوله اولاحد ما فوقه فيوجب الشك فى الاخبار

(ولذا) اى لكون اولاحد الشيئين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك فى الخبر والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد قول المولى (هذا حر او هذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة هذا القول بان (جعله مجازا عن العين) لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق

والتخيير فى الانشاء (قوله هذا هو العلة آه) قال ابو يوسف ومحمد فى المسئلة المذكورة ان هذا القول من المولى لغو لا يثبت به شئ فعلله اكثر مشايخنا بان وضع او لاحد الشيئين لا على التعيين وما هو كذلك فهو غير محل للعتق فلم يكن كلامه مصادفا لمحله فلغا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه مبهم لتردده بين ما يصلح وما لا يصلح وما كان مبهما لا يصلح محلا للايجاب فهذا لا يصلح للايجاب وانما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعترض عليه بان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام المبهم اذ الاحكام تتعلق بالذوات دون المفهومات ولهذا عدل عنه الشارح الى التعليل بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى هذا العدول لما قاله الفاضل الشريف فى الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما تعلق به العتق هو الذات المبهمة اى الفرد المنتشر فى الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد ودابته ولا تصلح محلا للعتق فبطل ذلك القول وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع او لاحد الشيئين لا على التعيين ثم الظاهر من كلام الشارح والمشايخ انه لو نوى العبد خاصة فى هذا الكلام لم يعتق العبد عندهما لان اللغو من الكلام لا حكم له اصلا كما صرحوا به لكنه قال فى الكشف نقلا عن المبسوط اذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احدهما حر لا يعتق عبده فى قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه ردد كلامه بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بالنية كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احد كما حر فانه لا يتعين عتق عبده الا بالنية لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله وان صحح ابو حنيفة هذا القول) فيه اشارة الى رجحان قولهما وحاصل قول ابى حنيفة القول بموجب العلة يعنى سلمنا ان او لاحد الشيئين لا على التعيين فلا يكون محلا للعتق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق من جهة اخرى وهى ان هذا الكلام يحتمل التعيين وكل ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل فى التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب فى العبدين لزمه التعيين واجبر عليه كما فى الاقرار ولو لم يكن من محتملاته لما اجبر عليه وكذا لو مات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسلمه او تصدقه

وسلمه تعين الآخر للعتق فعلم انه من محتملاته واما استعماله فيه مجازا فظاهر فاذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل بالمحتمل اولى من الاهدار بالكلية فيلغو ذكر ماضم الى العبد من الدابة ونحوها كما في الوصية للحي والميت فصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فصار ماوضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما هو اصله في العمل بالمجاز من ان خلفية المجاز عن الحقيقة عنده في اللفظ خلافا لهما فانهما ينكران المجاز عند استحالة الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم لا في اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحا لحكم الحقيقة لغا كلامه (قوله وهي) اي العين (قوله هو المأخوذ من صدر الكلام) وهو احدهما (قوله ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين) فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث (قوله لان الثالث عطف على ماقبله) اي الثاني لقربه ولذكره صريحا بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور صريحا وبعيد من الثالث بالنسبة الى الثاني (قوله كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا) اجاب جمهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القياس فيها ان لا يحنث الا بان يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا لكنا قلنا ان الثابت باو ههنا نكرة في موضع النفي فاوجب العموم على طريق الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطفه بالواو فصار جامعا له الى الثاني بنفي واحد فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث والتفريق يوجب الافتراق كما تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا لا يحنث حتى يكلمهما ولو قلت والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمت وجب الحنث (قوله الاول ان تقدير الكلام آه) هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال لا وجه لتصحيح ماقاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور من الخبر في الصدر قوله حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر مخالف له لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين انتهى الا ان المصنف جعله وجه الاولوية والرجحان كصاحب التوضيح وقد جعله شمس الائمة وجها لعدم الجواز لعدم صلاحية ماذكر وجها لعدم الجواز لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هذا جالس وزيد قائم

وهي تحتمل التعيين حتى لزمه في العبدين ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمة كالوصية لحي وميت (وفي) قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر او هذا وهذا) عطفا للثاني باو وللثالث بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويخير في الاولين) لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام (كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ماقبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى تردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التغيير كما في

لاكلم هذا وهذا بل بوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولايكفى احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لايجتمعا فى احدشق التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر و هذا حر فالظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقدير اامارة افراده بالحكم المستقل لاتشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا و فيه النزاع ففيه لمصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغيرله قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى) سياق (النفى) ومابمعناه كالنهى (لفظا) نحو ماجاءنى زيدا وعمرو اى لاهذا ولاذاك ونحو ولاتطع منهم آثما او كفورا اى لاهذا ولاذاك فيمتثل بان لايطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط (اومعنى)

تقدير جالس فيجوز ان يقدر فى المعطوف خبر مخالف لمافى المعطوف عليه لفظا (قوله كما فى لااكلم هذا وهذا) فانه بدون عطف الثانى يوجب الحنث بالتكلم بالاول وحده ولما عطف الثانى عليه غير وجوب الحنث الى التكلم بكليهما فكذا فيما نحن فيه لولم يعطف الثالث على الثانى كان له ان يختار الثانى وحده وبعد العطف عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحده اوالاخيرين جميعا فكان من هذا الوجه مغيرا (قوله واجيب عن الاول) وقد اجيب عنه بوجهين آخرين احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع بانه مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار عند الجمهور هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير الحرية القائمة بالاخر وبانه معارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا كما ذكرناه والثانى ان المعطوف فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعد عطف الثالث فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير معنى اوهذا وهذا فى معنى هذان ولاشك ان هذا يقتضى خبرا مطابقا فى التثنية وهو حران لاحر وحر (قوله ان لايجتمعا آه) اى وقد قال الفراء ان الثانى والثالث يجتمعان فى الشق الثانى للتخيير حيث قال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين فلا يصلح جوابا له (قوله لاتشريكه) نظيره ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثانى لايتعلق بالشرط لافراد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدر على عطف المذكور فلا يصح قلنا ممنوع بل من قبيل قياس عطف المقدر على المقدر على عطف الملفوظ على الملفوظ وذا جائز فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين اومقدرين (قوله وعن الثانى) واجاب عنه السيد الشريف بان الاعتراض على الوجه الثانى مكابرة لانك اذا قلت جاءنى زيد فقد اثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات المجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشريك الثالث للثانى بعطفه عليه كان له ان يختار الثانى وحده واذا عطف عليه لم يكن له ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والا لزم ان يكون منطلق مغيرا لزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله مالفظت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاوله (قوله وفيه النزاع) فانه عند الجمهور معطوف على المأخوذ من صدر الكلام وعند الفراء على الثانى كما تقدم (قوله تفيد اوالعموم) اى السلب الكلى (قوله فيمتثل) اى يمتثل النبى عليه السلام

ذلك النهى بان لايطيعهما اصلا لابان لايطيع واحدا منهما فقط والالفات السلب الكلى ثم الواقع فى النسخ لا بان يطيع والاولى ان يقول بان لايطيع بحرف النفى تأمل (قوله بان تقع فى اليمين المثبت) لان هذا اليمين للمنع (قوله انها لاحد الامرين من غير تعيين) اعلم ان لفظة احد قد تكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وحينئذ همزته منقلبة عن الواو ويجمع على آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان يخاطب وحينئذ يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو فى معنى العموم ولايستعمل فى الايجاب الامع كل فقوله ان اولاحد الامرين لايجوز ان يحمل على المعنى الثانى لان احدا على المعنى الثانى لايستعمل الافى ذوى العقول اذلايصلح غيرهم لان يخاطب ولانه بهذا المعنى لايستعمل فى الايجاب بدون كل وقوله لاحد الامرين ايجاب فلايجوز استعماله فيه فتعين حمله على الاول فلهذا قال وانتفاء الواحد اشارة الى ذلك وههنا بحث وهو ان قوله وانتفاء الواحد المبهم يشعر بان المراد بقولهم ان اولاحد الامرين الذى هو اعم من كل هو الفرد المنتشر لا المفهوم الاعم وقد حمله على ذلك فيما سبق عند الرد على التنقيح فبين كلاميه تناف تأمل (قوله الابانتفاء المجموع) الاولى ان يقول الابانتفاء كل واحد لان انتفاء المجموع لايستلزم السلب الكلى الذى هو المراد ههنا لجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزء منه (قوله لاتطع احدا منهما وهو نكرة) فان قيل قد ذكر ان اولاحد الامرين بالاضافة فكيف يفسرها باحد منكر فالاولى ان يقول لا تطع احدهما قلنا ان احدا متوغلة فى الابهام مثل غير وبالاضافة الى المعرفة لاتتعرف ولا تتخصص ولهذا قال من غير تعيين بعد جعله مضافا الى الامرين ثم فسرها بالنكرة ولوافادت الاضافة التعريف او التخصيص لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالنكرة ولهذا قال فى التلويح ان احدا مع الاضافة مبهم غير معين وقال ابن يعيش وفى احد من الابهام ماليس فى واحد تقول جاء نى احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ثم اعلم ان او يفيد السلب الكلى فى سياق النفى مجردا عن قرينة خلافه واما لفظة احد فانما تفيده اذا كانت نكرة غير مضافة نحو لاتطع احدا منهما واما اذا كانت مضافا فلايفيد السلب الكلى ويدل عليه ما فى الجامع لوقال والله لااقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولوقال لااقرب احديكما كان موليا من واحدة لامنهما جميعا والقياس عدم الفرق بين او وبين احد خاصة صيغة ومعنى فلايعم بشئ من دلائل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم

بان تقع فى اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيأ منهما او فى الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيأ منهما والسر فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الابانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان معناه ما جاءنى احد منهما

بوقوعها فى موضع الاباحة فكذا فى موضع النفى كذا فى التقرير فان قيل ان احدا لما كان خاصا صيغة ومعنى لايقبل العموم بشئ من دلائل العموم فكيف يفيد العموم فى نحو لا تطع احدا منهما قلنا نما لزم العموم من الضمير لامن احد (قوله يحنث بفعل احدهما) لانها للسلب الكلى (قوله قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف) استدل صاحب الكشاف بهذه الاية على ان مجرد الايمان بدون ان يكون فيه كسب خير ليس بنافع ولايخلص صاحبه من الخلود فى النار كما هومذهب المعتزلة حيث قال قوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله او كسبت فى ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى ان اشراط الساعة اذا جاءت وهى آيات ملجئة ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات اومقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا بايمانها فلم يفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت فى غير وقت الايمان و بين النفس التى آمنت فى وقته ولم تكتسب خيرا انتهى فقد حمل او فى او كسبت على نفى العموم ورفع الايجاب الكلى على معنى لاينفع نفسا ايمانها انتفى منها مجموع الايمان والعمل الصالح فى الايمان قبل اشراط الساعة و يلزمه المساواة بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى آمنت قبلها ولم تكسب خيرا فيه لان انتفاء مجموع الايمان والعمل الصالح فيه قد يكون بانتفاء المجموع وهو فى النفس الكافرة وقد يكون بانتفاء العمل الصالح مع وجود الايمان وهو فى النفس التى آمنت فى وقته ولم تكتسب خيرا ولم يحملها على عموم النفى والسلب الكلى كما حملها عامة اهل السنة على معنى لاينفع نفسا ايمانها انتفى منها كل من الايمان والعمل الصالح فيه قبل ظهور الاشراط فيلزمه تخصيص عدم نفع الايمان بالنفس الكافرة التى لم تكن آمنت قبلها بل آمنت بعدها لان انتفاء كل واحد من الايمان والعمل الصالح قبلها لايكون الا فى الكافرة ولايدل على عدم نفع الايمان لمن كان آمن قبل اشراط الساعة لكنه لم يكتسب خيرا فيه وانما حملها صاحب الكشاف على ما حمله بناء على انها لو حملت على السلب الكلى لزم التكرار بلا فائدة فى الآية وذلك لان معناها حينئذ لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت ولم تكسب خيرا فيه ونفى الايمان يستلزم نفى كسب الخير فيه فلاحاجة الى نفيه مستقلا فيكون ذكره لغوا فحمله على نفى المجموع فافاد التسوية المذكورة بناء على ان نفى المجموع قد يكون بانتفاء جميع اجزائه وقد يكون بانتفاء بعض اجزائه واجيب عنه بوجوه الاول ان قوله او كسبت فى ايمانها خيرا انما يكون

بخلاف الواو فانها لنفى العموم حتى اذا قال لا افعل هذا اوهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما الا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض (الا القرينة) حالية اومقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة و بين كسب الخير فى الايمان ولم يحمله على عموم النفى بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفى الايمان يستلزم نفى كسب الخير فى الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعى بان او فى الاية فى سياق النفى حتى يستفاد نفى العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفى فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت فى ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفى المستفاد من لم تكن فى لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا و ليس كذلك

لغوا على تقدير السلب الكلي ان لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفي وليس كذلك بل المقصود منه بيان اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عن كل من الامرين على السلب الكلي ايمانها بل شرط النفع اتصافها قبل ظهور الاشراط باحد الامرين اعني الايمان السابق المكتسب فيه الخير واصل الايمان يعني لا ينفع نفسا ايمانها ما لم تتصف باحد هذين الامرين قبل ظهور الاشراط الثاني لا نسلم ان قوله او كسبت عطف على آمنت بل هو معطوف على لم تكن والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي حدث حين يأتي بعض الاشراط ولم تكن آمنت قبل وكسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فعلى هذا يكون او بمعنى الواو وفيه نظر لان مراده بيان كون او للسلب الكلي وكونه بمعنى الواو ينافيه الثالث ان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه ففيه لف استغنى عن ذكره بذكر النشر فتوافق الآيات والاحاديث الدالة على ان مجرد الايمان ينفع ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت هذا فالتفتازاني لما قال في التلويح ان او اذا استعمل في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكره صاحب الكشاف في الآية المذكورة انها تدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب خيرا فيه لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حمل الشارح مراد التفتازاني بقوله اذا استعملت او في النفي على وقوعها في سياق النفي بان ينسحب النفي على العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول منه يدل على ان مراد صاحب الكشاف باو في الآية المذكورة هي الواقعة في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان المراد نفي العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده ان او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت ثم ايد ذلك بما ذكره التفتازاني في شرح الكشاف بان كلامه ثمة يدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه فصار بين كلامي

بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو وقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكره في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمرامه

والثانى ان عطف كسبت على آمنت لاينافى كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثانى بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل (و) حكم (او كعكس) حكم (الواو) فانها لنفى الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية اومقالية على انها لشمول النفى نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت فى سياق النفى وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفى والافعلى نفى الشمول والواو بالعكس (وقد يكون او) (للاباحة) كما يكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة لطلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدى هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انه لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن

التفتازانى تناف اقول لا نسلم ان مراد التفتازانى بما فى التلويح وقوع او فى سياق النفى حتى يلزم التنافى بين كلاميه لجواز ان يكون مراده باستعمال او فى النفى ذكرها فى صورة النفى واجتماعها معه لا وقوعها فى سياق النفى فحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفى فالظاهر توجه النفى الى العطف باو فحينئذ يفيد شمول العدم الا اذا قامت قرينة على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يعتبر النفى اولا ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفى العموم كما فى الآية المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف وهذا ما ذكره التفتازانى بعينه فى شرح الكشاف فلا مخالفة بين كلاميه ولو سلم ان مراده بما فى التلويح ما ذكره الشارح لكن لا ضير فيه لجواز ان يكون مراده اشارة الى تعداد الطريق الموصل الى المطلوب وذلك لان مراد صاحب الكشاف حمل او فى الآية على نفى العموم وذلك يحصل بطريقين احدهما ان يجعل النفى مسلطا على العطف باو على ما اشار اليه فى التلويح والثانى ان يجعل او مسلطا على النفى على ما اشار اليه فى شرح الكشاف والمقصود من الطريقين نفى مجموع الامرين الايمان وكسب الخير فيه اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان ايقاع احد النفيين يستلزم بالضرورة نفى المجموع لان المراد بالنفيين نفى الاصل الايمان ونفى مجموع الايمان وكسب الخير فبايقاع ايهما ينتفى المجموع (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان ما ذكره بقوله واما ثانيا يفضى الى جواز العطف على معمول عاملين مختلفين بكلمة او وليس له ثبت (قوله فانها لنفى الشمول) اعلم ان حكم او على عكس حكم الواو لان الواو فى الاثبات للجمع فاذا دخل عليه النفى يكون لنفى ذلك الجمع فلا يكون سلبا كليا وكلمة او فى سياق النفى للسلب الكلى فكان عكسه الا ان تدل قرينة حالية نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم اى لا تفعل واحدا منهما او مقالية نحو ما جاءنى زيد ولا عمرو بزيادة لا فحينئذ يكون للسلب الكلى مثل او وقد يجئ الواو فى سياق النفى لنفى المجموع من حيث المجموع لا للسلب الكلى لا لنفى واحد منهما وذلك فيما اذا كان للاجتماع تأثير فى المنع نحو لا تتناول اللبن والسمك فان المراد نفى المجموع اى كلاهما معا حتى لو تناول واحدا منهما لا يقال انه لم يمتثل (قوله وقد يكون او للاباحة) اى فى الانشاء (قوله مع جواز الجمع) هذا ما قاله فخر الاسلام وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين فى التخيير يجعل المأمور مخالفا للامر وفى الاباحة موافقا له (قوله فجواز الجمع وامتناعه) لو قال فجواز الاباحة والتخيير انما هو بحسب القرائن لكان اولى كما قال فخر الاسلام وانما تعرف

الاباحة من التخيير بحال تدل على احدهما ومن دلائل الاباحة ان يكون الكلام
بعد سبق الحظر نحو لا اكلم احدا الا فلانا اوفلانا او ان تعرف الصفة المرغوبة
فى كل واحد منهما فكان له الخيار فى الجمع بينهما كما فى نحو جالس الفقهاء او المحدثين
او يكون مقصوده اظهار السماحة كما فى نحو خذ من مالى هذا او هذا ومن هنا قالوا
فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال
لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمؤل منهما ولو قال قد برئ فلان من كل حق لى
قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذه مواضع اباحة
والاباحة من دلائل العموم اما الاولى فلانه استثنى من الحظر والاستثناء من
الحظر اباحة واما الثانية فلان الاباحة اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب
التوسعة والتعميم (قوله كما فى خصال الكفارة) اعلم انهم اختلفوا فيها فذهب
بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط
الباقى وذهب الجمهور الى ان الواجب واحد من هذه الجملة التى نطق بها قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين الاية وانما يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا ضمنا لا قولا
ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب
على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقال بعضهم المراد بوجوب
الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان وللمكلف اختيار واحد
وهو مذهب الفقهاء فكان النزاع لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل
واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا واستدلوا
بان احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم فى واحد غير عين او فى
واحد معين او فى الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا سبيل الى الثانى
والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالمجهول وهو
محال فتعين وجوب الكل على سبيل البدل كما هو الطريق فى فرض الكفاية
واستدل الجمهور بانها ذكرت فى موضع الانشاء فتوجب التخيير على احتمال
الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالحمل على الكل على البدل الغاء للنص عن
مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فكان الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه
والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان
البعض عن الباقين وقولهم التكليف بالمجهول محال ممنوع لانه التكليف مبنى
على سبب العلم لا على حقيقته كبنائه على سبب القدرة وهو حاصل لان باختيار
المكلف وشروعه فى الفعل يصير معلوما لان الابهام والجهالة انما جاء من تعدد

فان قيل قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى
خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع
من حيث الامتثال بالامر ففى امر
الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما
وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به
بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز
كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق
هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه
لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد ويجب
فى التخيير

فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأموربه وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون اولا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذاوقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعداو والمانع من العطف اما لفظى اومعنوى الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم) على احد الاقاويل اى ليس لك من الامر فى عذابهم اواستصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم اوتعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثانى (نحو لالزمنك اوتعطينى حقى) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لايحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية اوالاستثناء

ماصدق عليه المفهوم وذلك يرتفع باختياره واحدا معينا (قوله فان كان الاصل فيه) اى فى التخيير (قوله وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة) فان قيل لم لم يسم الاباحة فقط قلنا لوجوب الاتيان بواحد منها ولايجب فى الاباحة (قوله وقد يكون اولا للعطف آه) يعنى ان او اذا دخلت على الافعال فلها معنى آخر لايوجد فيما اذا دخلت على الاسماء وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان مجازا للمناسبة بين او وبين هذه الحروف لان اولاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية فى حتى والى قاطع للفعل الممتد الى الغاية وكما ان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الاوقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده فى صورة الاستثناء (قوله اذاوقع بعدها مضارع منصوب) هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد الحروف الثلاثة المذكورة يعنى انها انما تكون بمعنى احد هذه الحروف فى محل يكون بعدها مضارع منصوب وما قبلها فعل ممتد فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعداو ففيه اشارة الى وجه المناسبة بينهما ايضا (قوله على احد الاقاويل) اختلفوا فى تفسيره فقال صاحب الكشاف قوله او يتوب عليهم عطف على ماقبل ليس لك من الامر شئ وقوله ليس لك من الامر شئ جملة معترضة والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم فعلى هذا يكون او على حقيقته ولامانع منه لانه عطف المضارع على المضارع فلايكون مما نحن فيه وقيل قوله او يتوب منصوب باضماران فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ اى ليس لك من امرهم شئ اوالتوبة عليهم اوتعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقته ايضا وقيل انه ليس بعطف على ماقبل ليس لك ولا على الامر او على شئ بتقدير ان بل هو بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر فى عذابهم اواستصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم اوتعذيبهم او بمعنى الا ان يقع توبتهم اوتعذيبهم وذلك لان عطفه على ماقبل ليس لك خلاف المتبادر وكذا عطفه على الامر او على شئ بتأويل الاسم بتقدير ان وعطفه على ماقبل ليس لك بلا تأويل الاسم من قبيل عطف المستقبل على الماضى وعلى شئ من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير مستحسن سيما فى كلام الله فيكون بمعنى الغاية مجازا (قوله فى عذابهم اواستصلاحهم) اشارة الى اختلاف الرواية فى سبب نزوله فانه روى ان سبب نزوله ان النبى عليه السلام

استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى ايضا انه عليه السلام لما شج وجهه
يوم احد سأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو باهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثنى
الله تعالى لعانا ولا طعانا ولكن بعثنى داعيا ورحمة اللهم اهد قومى فانهم
لا يعلمون فنزلت ونهى عن سؤال الهداية لهم فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى
ويكون للغاية ينتهى النهى عند توبتهم فيصح الدعاء عليهم حينئذ او سؤال الهداية
والاول ممتنع والثانى تحصيل الحاصل اجيب بان الكلام ساكت عنه والساكت
ليس بحجة ولو سلم انه حجة لكن نختار الشق الثانى ونمنع لزوم تحصيل الحاصل
لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام عليها وذلك جائز بعد توبتهم
(قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز) للمانع اللفظى فى الاية المذكورة
ومن قبيل المانع اللفظى ايضا قولهم والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك
بالنصب لان او فيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عطف عليه وعطف
المنصوب على المرفوع لا يجوز فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول
الثانية حتى لو دخلها اولا حنث فلو دخل الثانية اولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف
عليه وما يقال ان تعذر العطف فيه من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم
اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع
كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون
المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى
ولم يدخل الثانية حنث والا فلا يحنث سواء دخلهما اولم يدخل واحدة منهما
او دخل الثانية دون الاولى ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون
الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع او فى النفى فيحنث بدخول
احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا (قوله وتحريم
ان يدعو عليهم بالهلاك) او قال ان يدعو عليهم او لهم بالهلاك او الصلاح لكان
اولى واوفق (قوله لا يحصل مع العطف) لفوات العلية المذكورة فيه (قوله
لان تناول احد المذكورين) شروع فى بيان المناسبة والعلاقة بينهما وبين
الغاية والاستثناء (قوله الامتداد وشمول الاوقات) الاول ناظر الى الغاية
والثانى الى الاستثناء (قوله فوجب اضمار ان) اما فى الغاية فلان حرف الجر
لا يدخل الا على الاسم واما فى الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة
الوقت لان ان تجعل مدخولها فى تأويل المصدر (قوله اما لحرف الجر)
كما فى حتى والى (قوله وقد يكون او بمعنى بل) اشترط فيه سيبويه امرين

لان تناول احد المذكورين يقتضى
تناهى احتمال كل منهما وارتفاعه
بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال
صدره الامتداد وشمول الاوقات
فوجب اضمار ان اما لحرف الجر او ليكون
المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت
المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره
ومنه قول امرئ القيس

بكى صاحبى لما رأى الدرب دونه
وايقن انا لاحقان بقيصرا
فقلت له لا تبك عينك انما
نحاول ملكا او نموت فنعذرا

(و) قد يكون او (بمعنى بل كقوله تعالى)
فهى كالحجارة (او اشد قسوة) اى بل اشد
قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا) الاية قال مالك لما كان
او فى الانشاء للتخيير ثبت التخيير فى كل نوع
من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان
يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر
الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء
مما يزداد بازدياد الجناية وينقص
بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها
فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف
الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة
المذكورة فى معرض الجزاء على انواع
الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسبما
تقتضيه المناسبة

فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما فى المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغى اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت فى سائر الكتب لان الاصل فيها هى الجارة لا العاطفة كما سيجىء فالاحسن ان تذكر فى الحروف الجارة (ومنها) اى من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهور (فالباء للالصاق) وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يلابسه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى لعبده لا تخرج (الا باذنى يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج منها بعض بقى ما عداه على العموم (لا) قوله لا تخرج (الا ان آذن لك) فانه لا يوجب لكل خروج اذنا

احدهما تقدم نفى او نهى والثانى اعادة العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو ولا يقم واجازه الكوفيون مطلقا بلا شرط شئ فتمثيله بالاية المذكورة على مذهب الكوفيين (قوله على انه ورد فى الحديث) وهو ما روى عن محمد عن ابى يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمى فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابى بردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام على النبى عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ مالا صلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفى رواية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفى فان قيل ان بارادة الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج بها عن كونه حربيا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحربى ولو مستأمنا فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا لتعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره لكن من جاء على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع الطريق على اهل الذمة (قوله بما فى المتن) اى جعل او بمعنى بل (قوله ان خلط الكلامين) اى الجوابين المذكورين (قوله وجه التسمية مشهور) اعنى انها تجر معنى الفعل وشبهه الى ما يليها او انها تعمل عمل الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وحروف النصب لعمل الجزم والنصب (قوله فالباء للالصاق) وهو على نوعين حقيقى ان كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت بزيد اذا قبضت على شئ من جسمه او ثوبه الذى على بدنه ولو قلت امسكته احتمل ذلك وان يكون منعته من التصرف ومجازى ان افضى الى ما يقرب من المجرور كمررت بزيد والشارح رحمه الله فسره اولا بايصال الشئ بالشئ ثم مثله بالمجازى والاولى تمثيله بالحقيقى تأمل والمراد بالشئ الاول معنى الفعل وشبهه وبالشئ الثانى هو الاسم لفظا او تقديرا فلا يرد نحو بما رحبت فانه فى تقدير الاسم ولا نحو همزة التعدية فى مثل اكرمت زيدا مع كونها موصلة معنى الفعل الى ما يليها فان ما يليها هو الفعل لا الاسم لا لفظا ولا تقديرا على ان كونها موصلة معنى الفعل الى ما يليها ممنوع اعلم انه يتفرع على كون الباء للالصاق مسائل منها ما ذكره فخر الاسلام لو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر ينصرف الكلام الى الخبر الصادق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر فيكون مفعول الخبر محذوفا بدلالة حرف الالصاق فيكون معناه ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل

موجود بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدقدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مع مابعدها مصدر ومعناه ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لافعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لاموجب له توضيحه ان ماوقع مفعول الخبر في المثل المذكور فعل صحبه الباء وكل فعل صحبه الباء لايصلح مفعول الخبر فما وقع مفعول الخبر فيه لايصلح مفعولا له اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره فخر الاسلام في جامعه ان الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لان المشغول لايشغل فاحتيج الى اضمار مفعول آخر من جنس الكلام كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فبقي القدوم على حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم لايتصور قبل وجوده والباء للالصاق يقتضي وجوده انتهى واعترض عليه بانا لانسلم ان قوله بقدوم فلان لم يصلح مفعولا للخبر من حيث المعنى والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل على المفعولية كما في اخبرني بهذا الخبر فلان واجيب بان عدم صلاحيته لفظا ظاهر لان المشغول لايشغل واما معنى فلان القدوم اسم لفعل ومفعول الخبر لايكون الا كلاما تقع به المعرفة وصحة السند المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه واذا لم يصلح ان يكون مفعولا لالفظا ولامعنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر ومجازه ايضا لان صحة المجاز تقتضي صحة التكلم لانه خلف عنها في التكلم وهذ ادنى الشرطين فيقدر محذوفا تصحيحا لكلام العاقل ويكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بهذا الفعل وهذا اسم للموجود منه فالم يوجد لايلصق به الخبر واما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدقدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا للخبر لفظا بان يجعل ان مع مابعده مصدرا حتى يكون معناه ان اخبرتني قدومه ولكن لم يصح معنى لان مفعول الخبر كلام لافعل فالحقيقة وان تعذرت فالمصير الى المجاز ممكن لصحة الكلام فكان شرط الحنث التكلم بقدومه والتكلم بالقدوم يوجب الظن به ومنها لوقال لامرأته انت طالق بمشيئة الله تعالى لايقع الطلاق لانه لماجعل الطلاق ملصقا بمشيئة الله تعالى لايقع قبل المشيئة اذ لايتحقق بدون الملصق به لكن الالصاق بمشيئة الله تعالى غير معلوم لنا فلا يقع الطلاق ومنها ماذكره المصنف بيانه ان الباء في لاتخرج الا باذني للالصاق فيقتضي ملصقا بالاذن وذلك الملصق هو الخروج لانه لابد من تقدير شيء يجانس

اذ لايمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض مايتناوله الصدر فيكون معناه لاتخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لاتخرج وقتا الاوقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لايحنث فلايحنث بالشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل خروج

المستثنى منه وهو الخروج المدلول عليه بلاتخرج وهو عام لكونه نكرة فى سياق النفى فصار كانه قال لاتخرجى خروجا الاخروجا ملصقا باذنى وصار الخروج الموصوف بكونه ملصقا بالاذن مستثنى عاما لان النكرة الموصوفة بصفة عامة تكون عامة فاذا اخرج بعض افرادها اعنى الخروجات الموصوفة بالالصاق بالاذن بقى ماعداه تحت حكم النفى فاذا خرجت بغيراذنه حنث ومن هذا التقرير اندفع مايتوهم انه لايلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفى عموم الخروج المستثنى لجواز ان يرادبه خروج واحد ملصق بالاذن وجه الاندفاع يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة وكذا الحال فى قوله ان خرجت الا باذنى لان اليمين فيه للمنع فكانه قال لاتخرجى الا باذنى فان قيل ان ثبوت المصدر انما هو بطريق الاقتضاء ولاعموم للمقتضى لانه ثبت ضرورة فكيف يعم بوقوعه فى سياق النفى اجيب بمنع كونه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف والمحذوف كالمذكور فيعم بوقوعه فى سياق النفى فصار لاتخرج الاباذنى من قبيل لاآكل اكلا لا من قبيل لاآكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام لثبوته ضرورة ولان المراد هى الماهية من حيث هى لاالفرد بخلاف اكلا لانه للفرد لكونه مذكورا صريحا فيعم فى سياق النفى (قوله اذلايمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج) فان قيل ان هذا الدليل جار بعينه فى لاتخرج الاباذنى مع انه حمل على حقيقة الاستثناء لاعلى الغاية قلنا نعم الا ان هنالك مايقتضى تقدير الملصق بالاذن من جنس المستثنى منه وهو الباء فقدر المستثنى من جنس المستثنى منه فحمل على حقيقته بخلاف مانحن فيه اذليس ههنا مايقتضى ذلك فيصير المستثنى بالضرورة هو الاذن وهو لايصلح لذلك لعدم المجانسة فيصير الى المجاز فجعل الابمعنى حتى للمناسبة التى ذكرها الشارح فان قيل لما صير الى المجاز فليجعل المستثنى منقطعا اجيب بان جعله بمعنى حتى اقرب الى الحقيقة وهى الاتصال لان حتى يكون المعطوف بها اما جزأ اوما يلاقى آخر جزء وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فايحمل الاستثناء فى كل ماتعذر الحمل فيه على الحقيقة على الغاية لاعلى المنقطع اصلا لكونها اقرب الى الحقيقة مع انهم اتفقوا على القول بالاستثناء المنقطع قلنا انما يحمل على الغاية فيما امكن جعل مابعد الاغاية لماقبلها كما فيما نحن فيه والافيحمل على المنقطع كما فى نحو جاءنى القوم الاحمارا فان قيل قد صرحوا فى قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبى الاان يؤذن لكم ان تكرار الاذن شرط فى الدخول ولو استلزم سقوط الباء

وهو ان يكون على حذف الباء اى الابان آذن فيصير بمنزلة الاباذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ورد بان قولنا الاخروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا ان آذن فانه مختل لايعرف له استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لاتخرج الاخروجا ملصقا بان آذن لك لايبقى اختلال اصلا فالصواب فى الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لوكان فى جانب آية وفى آخر آيتان اوفى جانب حديث وفى آخر حديثان لاتترك الاية الواحدة ولاالحديث الواحد ولايقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث (والاستعانة) اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة (فتدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالاثمان) فى البيوع فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات

سقوط لزوم التكرار لما شرطوه فيه اجيب بانا لانسلم ان تكرار الاذن من لفظ الاان يؤذن كيف وانه لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك بل عرف ذلك من قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى (قوله المصدر قد يقع حينا) اى ظرفا يعنى ان ان مع الفعل فى معنى المصدر فيجوز ان يقع (قوله بان هناك وجها ثالثا) هذا الوجه قاله الفراء فانه قال أن مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله فى لاتخرج الاان آذن الابصلة فوجب تقدير الصلة وهى الباء واجيب بانا لانسلم ان المصدر يحتاج فى الاتصال الى صلة ولوسلم فلا نسلم تعين الباء لذلك حتى يقتضى ملصقا ولوسلم فاضمار الجار قليل وان سلم به اللفظ عن الاختلال (قوله وقيل انها راجعة الى الالصاق) قيل ان الالصاق معنى لايفارقه الباء ولهذا اقتصر عليه سيبويه وفرع فخر الاسلام دخولها فى الاثمان على كونها للالصاق لكون الملصق به تبعا للملصق بمنزلة الآلة فدخل فى الاثمان التى بمنزلة الآلات (قوله وجود المبيع) اى فى ملكه لافى مجلس العقد (قوله والعبد رأس المال) اى الثمن لان رأس المال هو الثمن فى السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكر فى السلم هو المبيع لايجوز الاستبدال فيه شركة او تولية او هبة قبل القبض وكذا لايجوز التصرف فى رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض فى المجلس لم يجز التصرف فيه قبل القبض لانه يفوت القبض المستحق ويدل عليه قوله عليه السلام لاتأخذ الاسلمك اورأس مالك فانه يمنع التصرف فيهما قطعا حيث لم يجوز اخذ غيرهما بدلا منهما ولان رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لايجوز فيه تفويت القبض بالتمليك اوالابراء كالمبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض ليس على ماينبغى لاشعاره جواز الاستبدال فى رأس المال قبل القبض مع انه لايجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكر لايجوز استبداله قبل القبض فى عقد السلم لكونه مبيعا فيه بخلافه فى الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فيه فى تلك الصورة لكونه ثمنا نقل عنه قوله بعت كرا بهذا العبد سلم يرد عليه ان هذا التوجيه يزاحمه توجيه آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام مقلوبا كما اعتبر اشتريت مائة درهم بهذا العبد اتفاقا مع ان فى هذا التوجيه عملا بحقيقة الشراء وحقيقة الباء وحاصل السؤال انه لم يتعين السلم انتهى فما ذكره فى الكتاب بناء على تسليم كونه سلما (قوله فلا يجب الاستيعاب فى مسح الرأس) ذهب الشافعى الى ان المفروض فيه اقل مايطلق عليه المسح ولو شعرة لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤسكم والمطلق يسقط بادنى ماينطلق عليه اسمه

ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لاوجود الثمن فان كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البائع بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت فى الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالآلة) اى كما لم يجب استيعاب الآلات بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة التى من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم

ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب) وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (ولان) المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصفن للتخفيف ولاشك ان (كل تنصيف يقتضى بقاء الباقى على ما كان) عليه من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس اومعنى نحو تأمر علينا (و) لان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه دين (تستعمل) على (للوجوب)

قلنا لو كان كذا لفعله عليه السلام ولو مرة فى العمر لاسقاط الواجب لكنه لم يفعل مادون الناصية قطعا وليس فى الشرع واجب لم يفعله الشارع فى مدة عمره قصدا ولم يعلمه بل ان ما فعله دائما فى ضمن السنة اى الربع والاستيعاب ولانه لا يمكن المسح على شعرة الا بالزيادة عليها وما لا يمكن الواجب الا به فهو واجب فالزيادة واجبة وذهب مالك الى ان المفروض فيه الاستيعاب مستدلا بان الاية مجملة بينها حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح رأسه واستوعب والقياس على آية التيمم نحو قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم قلنا الحديث محمول على الاستحباب جمعا بين الدليلين والقياس ليس بشئ اذ لا قياس بين الاصل والبدل ولو سلم فالقياس على مسح الخف اولى من القياس على التيمم لجامع الوضوء فلهذا ذهب اصحابنا الى ان الفرض مقدار الناصية لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم لان الباء قد تدخل على الالة نحو مسحت الحائط بيدى فتكون لاستيعاب المحل لا الالة وقد تدخل على المحل كما فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فتكون لاستيعاب الالة لا المحل والالة هى اليد وهى غالبا مقدار ربع الرأس فان قيل يجوز ان تكون الباء زائدة كما روى عن مالك فيكون المعنى وامسحوا رؤسكم فيفيد الاستيعاب قلنا الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن ههنا لان حقيقته هو الالصاق وقد امكن ههنا ولو باعتبار الاستعانة كما ذكرناه بخلاف آية التيمم فان الباء فيها زائدة ثبوت الاستيعاب فيه بالحديث المشهور فتكون الباء فيها زائدة بالضرورة فان قيل يجوز ان تكون للتبعيض كما روى عن الشافعى فيفيد جواز الاقل من الربع اجيب بان جعله للتبعيض يفضى الى الترادف والاشتراك اما الترادف فبكلمة من لانها موضوعة للتبعيض واما الاشتراك فلانها موضوعة للالصاق فلو كانت حقيقة فى التبعيض ايضا لزم الاشتراك وكلاهما غير ثبت فى اللغة (قوله فان الوجه اسم للكل) هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكر معرفا باللام واللام اما للعهد اوللحقيقة اوللاستغراق اوزائدة لا سبيل الى الاخير لانه الغاء ولا الى الثالث لانه غير متصور لان الاستغراق انما يكون فى الافراد والخطاب لشخص واحد ولا الى الاول لانه ماثمة معهود اصلا والثانى يفيد المطلوب لان الوجه ما يواجه به الانسان وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن الى شحمة الاذن (قوله ولانه آه) من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل (قوله وعلى للاستعلاء) وفى المغنى الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون اوعلى ما يقرب منه نحو اواجد على النار هدى وقد

بالوضع الشرعى (فعلى الف) اى اذا كان على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف
(دين) لا وديعة (الا اذا وصل به) اى بقوله على الف قوله (وديعة) فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها (نحو) قوله تعالى (يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيأ) اى بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف تكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض) ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط (كما فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان

يكون الاستعلاء معنويا نحو قولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض والاول حقيقى والثانى مجازى وكذا المعنوى ايضا مجازى على طريق التشبيه كما فى الرضى نحو عليه دين كما يقال ركبه دين كأنه يحمل ثقل الدين على عنقه او على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لان الحقوق كأنها راكبة عليه واليه اشار بقوله ولان الواجب مستعل على من عليه لكن الظاهر ان يقول ولكون الواجب بدل قوله ولان تأمل (قوله بالوضع الشرعى) ولعله اشارة الى ما قال فخر الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشئ على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام فى قول الرجل لفلان على الف درهم وقال شراحه ان المعانى الاول اعنى وقوع الشئ على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه معانى لغويات وقوله فصار موضوعا للايجاب والالزام اراد به وضع اهل اللغة (قوله دين) وانما صار دينا لان الالزام والايجاب الكامل انما هو فى الدين والاصل فى الشئ الكمال الا اذا وصل به قوله وديعة فحينئذ لا يصير دينا بل يحمل على وجوب الحفظ لان على يحتملها لما فيه من وجوب الحفظ فيحمل عليه ترجيحا للمحتمل على الموجب الاصلى لكون اللفظ محكما حينئذ فى الوديعة بذكر لفظها (قوله صلة) اى زائدة (قوله لا ينافى شرطية مدخولها) فيه انا سلمنا انه لا ينافى الشرطية لكنه يلزم منه عدم انفهام الشرطية من على بل معنى يفهم من سوق الكلام نفسه والفرض كونها منفهمة من على حيث قال اى فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها تأمل (قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة) لكونه انسب باللزوم والوجوب الذى وضع له على فى الشرع (قوله فتحمل على العوض بالاتفاق) فلو قال بعتك على الف درهم او آجرتك او نكحتك على الف درهم كان بمعنى بالف درهم لانه لما تعذر حقيقتها لما فيها من القمار واللزوم يناسب الالصاق فان الشئ متى لزم شيأ التصق به استعير للالصاق تصحيحا لكلام العاقل (قوله يجب ثلث الالف) للتوزيع ويكون الطلاق بائنا لكونه طلاقا على مال كما لو قالت طلقنى بالف درهم فطلقها واحدة (قوله ولا شئ عنده) فيكون الطلاق رجعيا (قوله لان اجزاء الشرط آه) اعلم ان دليل ابى حنيفة موقوف على ثلاث مقدمات احديها ان العوض يقابل المعوض وما كان كذلك يثبت مع مقابله مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه اتفاقية وثانيتها ان اجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق وثالثتها ان الكلام اذا كان له مجازان يحمل على اقربهما اذا عرفت هذا فكلمة

(واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (فى) قول المرأة لزوجها (طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولا شئ عنده) لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حيث يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا وفى قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية

على لما كانت موضوعة للزوم والوجوب فى الشرع والمعاوضة مقابلة وليس بين الطلاق الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما مر فى المقدمة الاولى من ان العوض يقابل المعوض واما الثانية فلان بينهما معاقبة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لما مر فى المقدمة الاولى من ان المشروط يعقب الشرط ثم حمله على الشرط اولى لقربه من الحقيقة العرفية المامر فى المقدمة الثالثة وذلك لان الشرط اقرب من اللزوم لما بين الشرط والجزاء من اللزوم بخلاف الالصاق الذى هو معنى الباء فانه ليس فى معنى اللزوم بل غايته انه يناسبه اللزوم فاذا حمل على الشرط يصير قولها طلقنى ثلاثا طلبا منها لتعليق المال بشرط الثلاث اى يكون الثلاث شرطا للزوم المال عليها فكانها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف واذا خالف الشرط بان طلقها واحدة لا يجب عليها شئ ويكون الطلاق رجعيا لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لما مر فى المقدمة الثانية فالشارح رحمه الله اشار بقوله ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة الى آخره الى المقدمة الاولى والثانية وسكت عن الثالثة اكتفاء بما ذكره سابقا من انها لم تحمل على معنى الباء عنده الا اذا تعذر معنى الشرط ثم فى قوله فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط بحث لان حاصل هذه الملازمة انه لو طلقها واحدة فى صورة الشرط لزم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة على الشرط الذى هو مجموع الالف ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الشرط هو الالف وعلى انه شرط بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث والا فتقدم جزء المشروط لا يستلزم تقدم كله من حيث هو كل فلا يلزم فوت المعاقبة وكلا المقدمتين ممنوعتان اما الاولى فلان الشرط للزوم الالف هو الطلاق الثلاث لا العكس واما الثانية فلان مجموع الالف انما هو شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من الثلاث قال فى الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط فلزم المال موافقا لما ذكره ثم قال وفيه نظر لان على داخل على المال فيكون المال شرطا للطلاق لا عكسه (قوله هو المسافة) يشير الى مذهب البصريين من ان من لابتداء الغاية فى غير الزمان سواء كان المجرور بها مكانا نحو سرت من البصرة اوغيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو ولا تستعمل فى الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر فى المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها فى الزمان ايضا مستدلين بقوله تعالى من اول يوم وبقوله تعالى نودى للصلاة من

يوم الجمعة وقال الرضى مذهب الكوفيين ان لامنع من قولك نمت من اول الليل الى آخره وصمت من اول الشهر الى آخره وهو كثير الاستعمال وقال فى الفرق بين من الابتدائية والتبعيضية ان من الابتدائية تعرف بان يحسن فى مقابلتها الى اومايفيد فائدتها نحو اعوذبالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذبه التجئ فالباء ههنا افادت معنى الانتهاء والتبعيضية تعرف بان يكون هناك شئ ظاهر هو بعض المجرور بمن نحو خذ من اموالهم صدقة اومقدر نحو اخذت من الدراهم اى من الدراهم شيأ وقال المبرد والزمخشرى ان اصل من البعضية ابتداء الغاية لان الدراهم فى قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ (قوله وليس لها ابتداء وانتهاء) والالزم ان لايكون مافرضناه غاية غاية اوتجزى مالا يتجزى (قوله لاسم الجزء على الكل) فان قيل ان نهاية الشئ ماينتهى به والشئ انماينتهى بضده فكيف يكون جزأ منه حتى يطلق الجزء على الكل قلنا لانسلم ان الشئ انما ينتهى بضده بل ينتهى بجزئه الاخير ولوسلم ذلك لكن لانسلم ان ضد الشئ لايكون جزأ منه اذ الممتنع اتصاف الشئ بالضدين معا فى حالة واحدة من جهة واحدة واما اجتماعهما فى الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا قادح فيه الايرى ان البياض والسواد ضدا البلقة مع ان كلا منهما جزء منها واما حمل قولهم كلمة من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية على القلب اى غاية الابتداء وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحته بعيد وقد يجاب ايضا بان الغاية فى معناها الحقيقى وهى جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة الفرد الى الجنس ولامحذور فيه (قوله اى زائدة) قال فى المغنى ان من تأتى على خمسة عشر وجها الرابع عشر منها التنصيص على العموم وهى الزائدة فى نحو ماجاءنى من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفى الجنس ونفى الوحدة ولهذا يصح ان يقول بل رجلان و يمتنع ذلك بعد دخول من الخامس عشر توكيد العموم وهى الزائدة فى نحو ماجاءنى من احدا ومن ديار فان احدا ود يارا صيغتا عموم وشرط فى زيادتها فى النوعين تقدم نهى اونفى اواستفهام بهل اويكون مجرورها نكرة اويكون مجرورها فاعلا اومفعولا به اومبتدأ والتحقيق ان مجرور من المزيدة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد وديار كان من لاستغراق الجنس نحو ماجاءنى من رجل فان اصل من هذه هى الابتدائية الا انه لما اريد الاستغراق ابتدئ بالجانب المتناهى وهو الواحد وترك الجانب الاخر الذى لايتناهى لكونه غير محدود كانه قيل ماجاءنى

وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض) وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية ولو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما فى قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى بامره (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ماجاءنى من احد بخلاف ماجاءنى من رجل لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه اولا والاول (نحو اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثانى نحو (حتى مطلع الفجر)

الجنس من واحد الى مالايتناهى اما اذا قلت ماجاءنى رجل من غيرمن فيحتمل
عدم الاستغراق و يكون المعنى ماجاءنى رجل واحد بل جاءنى رجلان اواكثر
وانما سميت من هذه مزيدة مع افادتهما الاستغراق لانه لايتغير اصل المعنى
باسقاطها لان النكرة فى سياق النفى تفيد الاستغراق ومن هذه زيدت للتنصيص
عليه واما اذا كان مجرورها من الاسماء المقصورة على العموم فتكون من
حينئذ لمجرد التأكيد لاللتنصيص على الاستغراق فان معنى ماجاءنى احد
وماجاءنى من احد سواء فى التنصيص على العموم اذاعرفت هذا فالظاهر من
كلام الشارح ان من الاستغراقية كما فى ماجاءنى من رجل ليست بزائدة كما صرح
به فى حاشية نقل عنه فى تفسير قوله لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق اى
فى الصورة الثانية ولهذا لم يحكم بكونها زائدة انتهى لكن الحق كونها زائدة
كما فى الصورة الاولى لانهم استدلوا على كونها زائدة فى نحو ماجاءنى من احد
بدخولها على الفاعل وهذا الدليل جار بعينه فى نحو ماجاءنى من رجل (قوله
اماعندالاطلاق) يعنى ان وضعها المطلق الغاية واما فى الاستعمال فللدلالة على
ان مابعدها جزء لماقبلها (قوله بلاسقوط معنى الغاية) فان قيل يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز قلنا ان المتكلم حينئذ لايريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث
الدلالة والممتنع هو الجمع فى الارادة لافى الدلالة (قوله وحتى للغاية) اى
للدلالة على ان مابعدها غاية لماقبلها بخلاف قولهم حتى لانتهاء الغاية فان
الغاية فيه بمعنى المسافة كما فى قولهم الى لانتهاء الغاية من لابتداء الغاية
اعلم ان حتى على ثلاثة اضرب حرف جر وحرف عطف وحرف استيناف فالاول
يجئ بمعنى الى وبمعنى كى ولايجر بمعنى كى الا مصدرا مأولا اى الفعل المنتصب
بعدها بان المضمرة نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولاتقول حتى دخول الجنة
والتى بمعنى الى تجر ذلك نحو سرت حتى تغيب الشمس والاسم الصريح ايضا نحو
حتى مطلع الفجر واما العاطفة فهى مثل الجارة فى معنى الغاية ولاتكون بمعنى
كى و يجب ان يكون المجرور فيهما موقتا لانها للتحديد والتحديد بالمجهول لايفيد
وان يكون ماقبلهما من ذى اجزاء الا ان ذلك يجب اظهاره فى العاطفة نحو
قدم الحجاج حتى المشاة ولايجب فى الجارة بل يجوز تقديره ايضا نحو نمت حتى
الصباح اى نمت البارحة وتفترقان بان العاطفة يجب ان مابعدها يكون جزأ
لماقبلها او داخلا فى حكمه نحو ضربت القوم حتى زيدا اوكجزئه بالاختلاط نحو
ضربت السادات حتى عبيدهم اوكجزء لمادل عليه ماقبلها كما فى قوله

اماعند الاطلاق فالاكثر على ان
مابعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون
عاطفة) يتبع مابعدها لماقبلها فى
الاعراب (بلا سقوط معنى الغاية)
لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع
عليها

التي الصحيفة كي يخفف رحله ❊ والزاد حتى نعله القاها

عند من قال ان نعله عطف على الصحيفة لان معنى التي الصحيفة التي جميع مامعه واما الجارة فالاكثرون على تجويز كون مابعدها متصلا بآخر اجزاء ماقبلها نحو نمت البارحة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جزأ منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجر وعند السيرا في يجب ان يكون مابعدها جزأ لما قبلها كما في العاطفة واما حتى الابتدائية وهي الداخلة على الجمل الاستينافية اسمية اوفعلية ففي الاسمية تدخل على مبتدأ مذكور الخبر اومقدر الخبر الذي يكون من جنس الفعل المقدم على حتى على ماشار اليه رحمه الله وفي الفعلية وقد تدخل على المضارع كقراءة نافع حتى تقول الرسول بالرفع وحتى تكل بالرفع في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزيهم ❊ وحتى الجياد ما يقدن بارسان

مطوت اي سرت وتكل من الكلال والغزى جمع غاز ويقدن من القود وارسان جمع رسن ففي هذا البيت كلمة حتى في الموضعين ابتدائية ففي الاول داخلة على المضارع وفي الثاني على الاسم وانما دخل عليها الواو ولكونها ابتدئية لاعاطفة والشارح مثله لما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ ومايقدن خبره لاتفاقهم فيه بخلاف حتى في حتى تكل فانهم اختلفوا فيه فمنهم من جعلها جارة على رواية النصب في تكل باضمار ان ومنهم من جعلها عاطفة على مطوت على رواية الرفع ومنهم من جعلها ابتدائية على رواية الرفع ايضا ثم لابد في حتى الابتدائية ان يكون ماقبلها سببا لما بعدها سواء دخلت على الفعل اوعلى الاسم لان الاتصال اللفظي لما زال بسبب استيناف الكلام شرط فيها السببية التي هي موجبة الاتصال المعنوي فان السبب متصل بالمسبب معنى حتى يكون جبرا لمافات من الاتصال اللفظي في قول امرئ القيس ان سيره بهم سبب لكلال غزاتهم وعدم انقياد جيادهم بالارسان هذا والمصنف لماذكر دخول حتى على الاسم جارة اوعاطفة اوابتدائية اراد ان يذكر دخولها على الافعال فقال واما اذا دخلت الافعال لكنه لم يذكر حتى الابتدائية الداخلة على الفعل بل ذكر الجارة والعاطفة الداخلتين عليه وسكت عن ذكر الابتدائية فانه قال لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فهذا يستقيم في الجارة لا الابتدائية وقال ايضا ان الجارة الداخلة على الفعل قد تكون للغاية ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء والافيحمل على معنى كي مجازا ان صلح الصدر

(فيجب) اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (اواخس) الاجزاء فلايجوز جاءني الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيأ فشيأ) اي انقضاء مستدرجا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي (الى المعطوف) الذي هو الافضل اوالاخس (لكن) لابحسب الواقع بل (بالاعتبار) اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم عليه السلام او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء (و) قد تكون (ابتدائية معها) اي مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزيهم
وحتى الجياد ما يقدن بارسان

(اومقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ماقبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء (فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية اومجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولاحاجة

للسببية والافتكون للعطف المحض مجازا وكونها للعطف مما انكره اهل العربية وانما اخترعه محمد بطريق الاستعارة لمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب فان قيل قد ذكر فى المغنى والرضى كون حتى الداخلة على الفعل للعطف فكيف يصح انكار اهل العربية ذلك قلنا ذلك قول غير صحيح والصحيح انها فى المثال الذى ذكروه ابتدائية لا عاطفة (قوله اما عند الاطلاق فالاكثر آه) اى عند الاستعمال يعنى ان الاطلاق ههنا بمعنى الاستعمال لا بمعنى المجرد عن القرينة كما ظن حاصله ان حتى للدلالة على الغاية بحسب الوضع مع قطع النظر عن دخول مابعدها فيما قبلها وعدم دخوله واما عند الاستعمال فالاكثر اى اكثر استعمالها للدخول (قوله فيجب كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه آه) وفى التلويح هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر انتهى فان قيل ان الغاية لا تقتضى الجزئية بخصوصها كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر فما معنى قوله يجب كون المعطوف جزأ اجيب بان الغاية لما كانت مقتضية لاحد الامرين فى مدخول حتى اعنى الجزئية اوكونه ملاقيا لاخر الجزء ومنع استعمال حتى عاطفة فى الامر الثانى باعتبار ان خروجها من اصلها اعنى كونها للغاية اقتضى ان لا تستعمل فى اخفى معنييها اعنى الامر الثانى تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه (قوله ان احتمل الصدر الامتداد آه) يعنى ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء علامة يعرف بها كون حتى للغاية نحو حتى يعطوا الجزية لان صدره وهو قاتلوا يحتمل الامتداد لان المقاتلة تمتد يوما فصاعدا وقبول الجزية يصلح الانتهاء اليه فتكون حتى للغاية فان قيل ما الفرق بين حتى هذه وبين ما فى قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة حيث قالوا ان حتى فى الثانية بمعنى لام كى قلنا ان آخر الكلام فى هذه الاية لا يصلح الانتهاء اليه اذ القتال واجب مع عدم الفتنة ايضا فانهم وان لم يبدأونا بالمحاربة وجب علينا محاربتهم لكن الصدر يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على معنى لام كى هذا اذا فسر الفتنة بالمحاربة واذا فسر بالشرك تكون حتى للغاية كما فى الكشاف (قوله ان صلح الصدر للسببية) قال فى الكشف ان حمل حتى على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية حتى لو صلح الآخر غاية والصدر سببا تجعل للغاية ايضا كقوله ان لم اضربك

حتى تصيح فعبدى حر انتهى فعلم منه ان فى الحمل على المجاز اشرطين كما فى الحمل على الغاية والاولى ذكرهما ايضا (قوله فانه بمعنى كى لاللغاية) وههنا بحث يظهر مما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى فى الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون المغيا ممتدا وان يكون مادخلت هى عليه مؤثرا فى انتهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية تحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من آخر لان فعل نفسه لايصلح جزاء لفعله عادة اذالجزاء مكافاة الفعل وهو لايكافئ نفسه فان تعذر ذلك تحمل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان كف قبل الغاية يحنث فى يمينه ومن حكم لام السبب وجود مايصلح سببا لا وجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودها للبر مطلقا انتهى فعلم من قوله وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا آه ان كون الفعلين من شخصين شرط فى صحة حملها على لام كى فحينئذ لايصح تمثيله بنحو اسلمت حتى ادخل الجنة لان كلا من الاسلام ودخول الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما فى الذخيرة مخصوص بصورة الحلف والمثال المذكور ليس بحلف على ان الاسلام سبب لادخال الله تعالى اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة جعل حتى فيه بمعنى كى وان لم نعلم انه سبب فى الحقيقة لدخوله اولايكون سببا على ما هو حكم لام السبب (قوله ولا حاجة فى افراد المجاز) كانه قيل لا بد فى المجاز من السماع ولاسماع هنا فاجاب عنه بالمنع ولو سلم ذلك لكنه سمع ذلك عن محمد وهو ممن اخذ عنه اللغة (قوله واوله صاحب الكشف) اى اول قول فخر الاسلام واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء بان المراد بالاستعارة لمعنى الفاء انها استعيرت لمعنى حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم دون الواو ليكون موافقا لما ذكره محمد فى الزيادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الفاء وبمعنى ثم فى المسئلة التى ذكرها رحمه الله توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين اما ان وقت باليوم اولا فان وقت به بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين فى ذلك اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه فى اليوم وتغدى عنده فى ذلك اليوم متصلا بالاتيان اومتراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر الا اذا قصد الفور والاتصال فحينئذ يشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين فى العمر متصلا

فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انه اوقال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لواتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لولم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا اومتراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ماذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (واذا وقعت) حتى (فى اليمين فشرط البر فى) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها) اى الغاية اذلا انتهاء بدونها (و) شرط البر (فى) صورة (السببية وجود ما يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط البر (فى) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلوقال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب

يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل
الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى
الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا
ان لم آتك حتى تغدينى فحتى للسببية
لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية
لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع
الى الاتيان لان المراد بصلوحه له
ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر
عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر
ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى
بر والا حنث لان الاتيان هو السبب
للاحسان ولو قال عبدى كذا ان لم آتك
حتى اتغد عندك كان هذا للعطف
المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح
غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله
ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان
كذلك حمل على العطف المحض فصار
كأنه قال ان لم آتك فاتغد عندك حتى
اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ
فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال
فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد
عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان
متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير
متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد
ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا
آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ
والاشكال انما نشأ من حمل التراخى
على التراخى عن الاتيان الاول المدلول
عليه بقوله اذا اتاه

او متراخيا اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما فى العمر (قوله فشرط البر آه) هذا ما جعله صاحب الذخيرة حكم حتى فى الصور الثلاث على ما ذكرناه (قوله لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة) كلمة الى متعلقة بالضرب يعنى ان شرط البر فى هذه الصورة هو الضرب المنتهى الى الغاية المذكورة وقد انتفى ذلك فيحنث فان قيل ان شرط البر متصور فى الزمان الثانى وان انتفى فى الحال فانعقاد اليمين باق على حاله فلما ذا يحنث فى الحال اجيب عنه بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته فى الحال على ما هو العادة فيتقيد به وفيه بحث لان هذا حكم يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا فى الزمان الثانى ولكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو ترك الضرب قبل الغاية موجود والموجب لا يتخلف عن موجبه فان قيل لا نسلم انه علة تامة حتى يكون موجبه قلنا المراد بالموجب هو المقتضى السالم عن المانع وقد وجد ذلك وما ذكرتم موهوم لا يصلح مانعا لان الاصل عدم ما يحدث (قوله فاذا اتى بر) لوجود شرط البر وهو وجود ما يصلح سببا اعنى اتيان المتكلم (قوله للاحسان) اى تغدية المخاطب فان قيل قد تقدم ان تغدية المخاطب سبب داع الى الاتيان فكيف يجعله هنا مسببا عنه قلنا انه سبب الى الاتيان من حيث التصور ومسبب عنه من حيث الوجود الخارجى (قوله ان لم آتك حتى اتغد عندك) بحذف الالف فى آخر اتغد لانه معطوف على المجزوم فيكون مجزوما ايضا (قوله لان هذا الفعل احسان) اى التغدى من غداء الغير عند الاباحة احسان ولذا قالوا ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة باعثة على العداوة وهذا دليل عدم كونها غاية فى المثال المذكور وقوله ولا يصلح اتيانه آه دليل عدم كونها للسببية والمجازاة (قوله واورد عليه آه) واجاب عنه صاحب الكشف بان ظنى ان المسئلة كانت موضوعة فى كلام فخر الاسلام فى اليوم كما كانت موضوعة كذلك فى اصول شمس الائمة ونسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم والمعنى فلم يتغد اى على الفور ثم تغدى من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ اى عن اليوم فقد بر وان لم يتغد فى اليوم اصلا حنث وانما يرد عليه ذلك الاشكال ان لو اجرى كلامه على اطلاقه وليس كذلك بل مقيد باليوم لكنه سقط من قلم الكاتب ولم يلتفت له الشارح لبعده والا لسقط الامن من الكتب لامكان هذا الاحتمال واجاب عنه فى بعض الحواشى بان قال ثم تغدى من بعد غير متراخ

اى قبل الا فتراق عن ذلك المجلس ورد ه فى الكشف بان صحته غير معلومة
(قوله وجوازالتأخير بعذر) فعلى هذا يلزم تخصيص المسئلة بصورة العذر
ولم ار من قيده بذلك (قوله كما فى الفاء) فان الفاء تفيد التعقيب لكنه فى كل
شئ بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولدله اذالم يكن بينهما الامدة الحمل وان
كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذالم يقم فى البصرة ولابين البلدين
فهذه المدة متطاولة لاتنافى التعقيب على مافى المغنى فتأخير التغدى بعذر فيما
نحن فيه لاينافى التعقيب المدلول عليه بالفاء بعد ان تغدى عقيب زوال العذر
ومن هنا سقط ماقيل فى كلام فخر الاسلام انه اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد
لم يوجد شرط البر وهو التغدى عقيب الاتيان على ماهو معنى الفاء فكيف يصح
فقد بر (قوله وقد مر معناه) اى معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة
كما تقدم تأمل (قوله فيحمل الى عليه آه) اعلم ان الى تستعمل لانتهاء غايتى
الزمان والمكان بلا خلاف فاذا دخلت فى الازمنة قدتكون للتوقيت وقد تكون
للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت
المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيماوراءها كقولك والله لااكلم فلانا الى
شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين ولولاه لكانت مؤبدة ونحو آجرت هذه الدار الى
شهر ونحوهما وشرطه ان يكون صدر الكلام قابلا للتوقيت كما فى المثال المذكور
فان كلا من عدم التكلم والايجار قابلا للتوقيت فعلى هذا يكون الى فى نحو بعت
الى شهر لتوقيت التأجيل المقدر فى الكلام لا لتأخير البيع المذكور والا لفسد
الكلام لعدم قابلية المذكور التوقيت بخلاف انت طالق الى شهر فانه لايمكن
حملها على التوقيت على ماسيأتى فيحمل على التأخير ومعنى التأجيل ان لايكون
الشئ ثابتا فى الحال مع وجود مايوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولاها
لكان ثابتا فى الحال ايضا كما فى قوله انت طالق الى شهر بدون النية الى شئ من
التنجيز والتأخير توضيحه انه ان نوى التنجيز طلقت فى الحال ويلغو آخر كلامه لانه
نوى حقيقة كلامه لانه اراد ان يقع الطلاق فى الحال وينتهى بمضى الشهر
والطلاق لايقبل التوقيت لانه ممالايمتد فيقع فى الحال ويلغو التوقيت وان نوى
التأخير يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يحتمل
الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل فى التأخير فصار تقدير كلامه انت
طالق مؤخرا الى شهر فان قيل فعلى هذا يكون لتوقيت التأخير لا لتأخير
الطلاق قلنا ليس الكلام فى توقيت التأخير المقدر بل فى صدر الكلام اوفيما دل

ورد بانه كلام لايثبت له فقيل محمله التقية
على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز
التأخير بعذر ولايعد تراخيا عرفا كما فى الفاء
فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه
(والى لانتهاء الغاية) وقدمر معناه
(فيحمل) الى (عليه) اى على انتهاء
الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل
صدر الكلام الانتهاء الى الغاية
(كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان
التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر (والا) اى
وان لم يحتمل الصدر انتهاء اليها
(تعلق) الى (بمحذوف) دل الكلام
عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف
(كبعت الى شهر) فان صدر الكلام
وهو البيع لما لم يحتمل انتهاء الى الغاية
وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه صار بمعنى بعت
مؤجلا الثمن الى شهر (والا) اى وان
لم يمكن تعلقه بالمحذوف (يحمل) الى
(على تأخيره) اى تأخير صدر الكلام
(ان احتمل) اى الصدر التأخير (كانت
طالق الى شهر) ولاينوى التنجيز
والتأخير فان نوى احدهما فذاك
والايقع بعدمضى شهر صرفا للاجل
الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال
زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت
صفة لموجود فلا بد من الوجود
فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق
لايقبله

عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وان لم يكن له نية فقال زفر وقع الطلاق فى الحال كما فى الصورة الاولى مستدلا بان الى للتأجيل او للتوقيت وكل منهما صفة لموجود فلا بد من وجود الموصوف للحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله فصار كالو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل بعد الثبوت وعندنا يتأخر الايقاع والوقوع الى مضى الشهر لان الى كما يدخل فى الشئ لتوقيته يدخل لتأجيله ايضا فيصير كالمتعلق به الطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فيقبله فانصرف التأجيل الى ايقاعه لا الى وقوعه كيلا يكون ابطالا له كما ابطله زفر فيتأخر الوقوع فى ضمن الايقاع ايضا والحاصل ان زفر ابطل الى واعمل العلة منجزا واصحابنا اعملوا كلا منهما وهو اولى من الابطال كما ان النصاب علة لوجوب الزكاة ولما اجل بحول تأجل الوجوب لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب يقبله كوقوع الطلاق وايقاعه فعمل الاجل عمله فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب والجواب عن قول زفر فلا بد من وجود الموصوف انه ان اراد ان الصفة الحقيقية لابد من وجود موصوفها فسلم لكن الصفة فيما نحن فيه اعتبارية لا حقيقية وان اراد ان مطلق الصفة يقتضى وجود موصوفها فممنوع وعن قوله ثم يلغو الوصف ان اراد ان الوصف يلغو بعد وجوده فباطل وان اراد انه يلغو ابتداء فلا وجه له اذ لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم يلغو بدون اعتبار الوجود (قوله ثم ان تناولها) اعلم ان فى الى خمسة مذاهب الاول انها لا تفيد الانتهاء غاية الزمان او المكان من غير دلالة على دخول مابعدها فى حكم ماقبلها او عدم دخوله والمرجع فى الدخول وعدمه الى القرينة ففى نحو سرت من البصرة الى الكوفة تدل على نهايته الى الكوفة مجردا عن الدلالة على دخول الكوفة فى السير فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل فى السير ويجوز ان يتوغل السير فى الكوفة كانها فحينئذ تدخل الكوفة فى السير لكن يمتنع مجاوزة السير من الكوفة لانها غاية للسير فلا يتجاوزها وكذا الحال فى الدخول على الزمان مثل الشهر والثانى دخول ما بعدها فى حكم ماقبلها حقيقة لا مجازا والثالث عكسه كما فى المرافق فان دخولها فى حكم المغيا يكون مجازا والرابع الاشتراك بين الدخول وعدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعنى ان كان مابعدها من جنس ماقبلها يدخل والا فلا يدخل والمختار هو المذهب الاول وما ذكره

(ثم ان تناولها) اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (فى المغيا) سواء (قامت) الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس السمكة) فانه غاية وطرف لها فى نفس الامر (اولا) اى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود

المصنف مناسب للخامس لان قولهم ان الغاية ان كانت من جنس المغيا تدخل معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية تدخل هي فيه والا لم تدخل وانما اختار هذا المذهب لان الاخذ بهذا المذهب عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة ماعدا الاول لان تعارض الثاني مع الثالث يوجب الشك وكذا الاشتراك في الرابع يوجب الشك فان كان الصدر يتناول الغاية لايثبت خروجها عن حكم المغيا بالشك لثبوت الدخول يقينا وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت الخروج يقينا كذا في التوضيح اقول ان ماعدوه مذهبا خامسا هو المذهب الاول بعينه على ما يشعر به قوله الى لانتهاء الغاية فيحمل عليه ما امكن ثم قال ان تناولها تدخل اي ثم كون الى لانتهاء الغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل والا فلا فصار كل من الدخول والخروج خارجا عن معناه الموضوع له مدلولا عليه بتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الاول بعينه والفرق بينهما بان الدليل على الدخول والخروج في المذهب الاول اعم من التناول وعدمه وفي الخامس يختص بالتناول وعدمه ليس بشئ (قوله كالمرافق) لما كان المختار عند الاكثرين وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى اختلفوا في طريق وجوبها فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع ورد بان اليد تطلق الى المنكب ولما توجه الخطاب بغسلها وجب غسلها بتمامها الى وقت البيان وجعل الى بمعنى مع لايدل على اسقاط البعض لانه من قبيل التنصيص على بعض متعلق الحكم باسم وذلك لايخرج ماعداه فلا يصلح بيانا ولو اخرج كان لمفهوم اللقب وذلك ليس بحجة عندنا وبعضهم الى انه لادلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا في الوجوب احتياطا اولان غسل اليد لايتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد وهذا يرجع الى الاحتياط ايضا ولانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه السلام الماء على مرافقه فصار بيانا له فعلا وبعضهم الى انه غاية للاسقاط وذلك على وجهين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا باغسلوا وغاية له لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين من جانب الابط الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل ولايخفى ان الاوجه هو الوجه الاول وهو الظاهر من كلام المصنف ايضا لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية

(كالمرافق) في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ماقبلها متناولا للغاية (اسقاط ماوراءها) اي وراء الغاية (ان كان) وراءها (شئ) كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شئ (لان) الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه ولاشك ان (الخروج) الذي هو ضد الدخول القطعي (لايثبت بالشك والا) اي وان لم يتناول الصدر الغاية (فلا تدخل) الغاية تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان لايتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا كالليل) في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لايتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له في التكلم (فتفيد) الى اذا لم يكن ماقبلها متناولا للغاية (مد الحكم) الى الغاية لادخولها في المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولاشك ان (الدخول) الذي هو ضد الخروج القطعي

باب القياس ولم يدخل فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لايتناوله وقد دخل فى المغيا قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا لو قرئ وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لابموجب الى فلا نقض وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لايعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الابنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ماذكر تحقيق لما وضع له بمجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى مفرد به لاانه اعتبار كل منهما منفردا (وفى للظرف) بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم الاثنين وزيد او جلوسه فى الدار او مجازيين نحو خطاب الحال فى دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب او زيد فى نعمة وحقيقية كانت الظرفية

تدخل فى حكم الصدر سواء كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمكة او بحسب التكلم كالمرافق وعلى التقديرين تفيد الى اسقاط ماوراءها لامطلقا بل ان كان وراءها شئ كالمرافق ثم علل الدخول بانه قطعى لان الفرض ان الصدر يتناولها والخروج مشكوك فيه فلا يثبت بالشك وعلل الخروج فى صورة عدم تناول الصدر بان الخروج قطعى على الفرض والدخول مشكوك فيه فلا يثبت بالشك (قوله عن الاولى) اى القاعدة الاولى وهى ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الصدر توضيحه ان تناول الصدر انما يقتضى دخول الغاية فى حكم المغيا اذا لم يكن دليل اقوى منه يقتضى خروجها واما اذا وجد ذلك فلا تدخل كما فى المثال المذكور فانه لايخلو من ان يكون فى مقام التحسر بعدم قراءته باب القياس او فى مقام الافتخار بقراءته وكل منهما دليل اقوى من التناول ففى الاول يكون خارجا وفى الثانى يكون داخلا وظهر منه ان الاولى ان يقول او الافتخار بذكر الغاية لان محل كل من التحسر والافتخار هو الغاية بقراءته وعدم قراءته لاذكر المغيا هذا ولماذكره المصنف وجه ايضا كما علم من تعليله تأمل (قوله لايعتبر الاطلاق ثم التقييد) اى لايعتبر المطلق على اطلاقه ثم يخرج عنه بعض متناولاته بالقيد بل يعتبر مجموع القيد والمقيد بنص واحد لايجاب الحكم فقط لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا بد فى ثبوتهما من النصين والنص مع الغاية نص واحد فلا يثبت به الحكمان المتضادان (قوله بان ماذكر) اعنى ان الى لادخال المرافق فى الحكم واسقاط ماوراءها فى صورة التناول (قوله بمجموع القيد والمقيد) والمراد بالقيد قوله الى المرافق وبالمقيد قوله فاغسلوا ايديكم هذا واجيب عنه بوجهين آخرين ايضا احدهما ان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق لافاد الكلام ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكانه اسقط ما اوجب فى الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا ان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضى الامام والثانى ان المراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انها للاسقاط عن الحكم بعد انسحابه عليه حتى يلزم ان لايثبت بنص واحد بل المراد بالاسقاط ان ينسحب على الغاية حكم الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على آخره اذا كان فيه مايغيره من الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير (قوله وضعا نوعيا) اشارة الى ماسبق من ان وضع المركبات نوعى لاشخصى (قوله اذا لم يقدر مضاف) اى فى زمان دولة فلان ولايخفى عليك ان

كالقدر المختص بالمظروف فى الامثلة المذكورة اواعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد فى البلد والصلاة فى يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا) اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجود فى لم يشترط بدونه ايضا (فى ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف انما هوا فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بصحة نية الآخر) من الوقت (فى) صورة (الاثبات) اى اثبات فى فحو صمت هذه السنة يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان اوفى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب وكذا غدا اوفى غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يعتمد فى نفسه ويستوجب التروى والتفكر من المفوض اليها

الاولى ترك هذا القيد بعد تصريح كون طاب الحال فى دولة فلان مجازا لان لكل مجاز حقيقة البتة ولاحاجة الى تقييده بتقدير حقيقة على ان القيد المذكور يخصص المثال المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن فيه المجاز بوجه آخر ايضا اعنى جعل لفظ دولة مجازا عن الزمان (قوله كالقدر المختص بالمظروف) يشير الى ان المكان عبارة عما يمنع المكين من النزول وهو مذهب الظاهرية ومذهب اهل التحقيق انه عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى (قوله اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب) اقول هذا زيادة غير مرضية والاولى تركه كما فى سائر الكتب لانه يلزمه ان يصدق فى قوله نويت آخر الوقت حين قال انت طالق فى غد مع انه لايصدق فيه قضاء عندهما (قوله يصدق قضاء) اى عند ابى حنيفة خلافا لهما فانه لايصدق قضاء عندهما لعدم الفرق بين اثبات فى وحذفه عندهما فكما لايصدق عند حذفها لانه حينئذ لما شابه المفعول به اقتضى استيعابه فيقع الطلاق فى كله ويتعين الجزء الاول فاذا نوى آخره فقد غير موجب كلامه الى ماهو تخفيف عليه فلا يصدقه القاضى لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه (قوله مثلا) يشير الى ان اضافة النكاح والعتاق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زوجتك بنتى فى الكوفة وقال تزوجت وقع النكاح فى الحال ويكون فى الكوفة لغوا (قوله لايفيد) اى لايفيد الطلاق فى ذلك المكان اولا يفيد ذلك القيد فائدة ويحتمل ان يكون من التقييد بالقاف اى لايخصص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان وهو الظاهر مما ذكره صاحب الكشف حيث قال اذا اضيف قوله انت طالق الى المكان فقيل انت طالق فى الكوفة مثلا طلقت فى الحال حيثما كانت لان المكان لايصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفا لشئ لابد وان يكون مخصصا والمكان لايصلح مخصصا للطلاق بمكان لانه اذا وقع فى مكان كان واقعا فى جميع الامكنة واتصفت به فى جميعها واذا لم يصلح مخصصا له لايمكن ان يجعل بمعنى الشرط فلايكون تعليقا بل تنجيزا انتهى (قوله ولانه موجود) اى ولان المكان موجود بجميع اجزائه والتعليق لايتصور الا فى امر غير موجود عند التعليق فلايتصور التعليق بشئ من اجزاء المكان فيكون تنجيزا بخلاف الزمان لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا فيصح التعليق بجزء من اجزائه الآتية الاستقبالية (قوله الا بتقدير فعل) اما بطريق حذف المضاف فيكون مجازا فى الحذف او بطريق اطلاق المحل على الحال فيكون مجازا مرسلا وكذا

الحال فى ارادة الوقت بالدخول (قوله فانه شائع) اى وضع المصدر موضع الزمان شائع فيراد بالدخول وقته ووقت الدخول غير موجود فيصح التعليق به فيصير الفعل الذى بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض اى مستعارا لمعنى الشرط فيصير شرطا حقيقيا لمناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما غير مؤثر فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول اى عقيبه على ماهو رسم الشرط كالوقال ان دخلت الدار فانت طالق وكالشرط عند بعض وهو الصحيح لوجهين احدهما ان المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لتوقفه عليه لامقارناله ولامعاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه والتقييد بمظروفه فلا يكون بينهما الامقارنة والمقارنة تنافى الشرطية فلا يكون شرطا حقيقة والثانى انه لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لاتطلق كما لوقال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط وجعل شرطا حقيقة لطلقت تلك الاجنبية كما طلقت فى ان تزوجتك فعلم انه ليس بشرط حقيقة فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لامتأخرا عنه كما فى صورة الشرط حقيقة (قوله اى ولكون الفعل الذى ام) شروع فى تفريع مسائل الزيادات على القول الاصح (قوله لان التعليق بها متعارف) اختلفوا فى ان تقييد الطلاق بمشيئة الله تعالى نحو انت طالق ان شاء الله اوفى مشيئة الله هل هو تعليق او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد ابطال للصدر بمنزلة الاستثناء واعدام للحكم من الاصل وقال ابو يوسف تعليق بالشرط لان المشيئة مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه يقال شاء الله ولم يشأ الا ان الشرط مما لايوقف عليه فلا يقع به شئ من المعلق كما لو علقه بمشيئة غائب عن البصر من الجن والملائكة ولهذا يشترط الاتصال كسائر الشروط فاشار بقوله لان التعليق بها متعارف الى مذهب ابى يوسف وبقوله مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه الى وجه كونه تعليقا وبقوله فلم يعلم قطعا الى عدم وقوع المعلق لكن الاولى ولم يعلم بالواو وقوله كما فى العباد قيد للنفى وهو ظاهر وكذا فيما اذا علقه بمشيئة فلان بان قال انت طالق ان شاء فلان فانه حينئذ تمليك لفلان ويقتصر على المجلس وهو ايضا تعليق بما لايوقف عليه وعندهما ان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال لكن له عرضية الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام للحكم اصلا اذ لاطريق للوصول الى معرفة مشيئة الله تعالى فكان ابطالا فابو يوسف اعتبر الصيغة وهما اعتبرا المعنى وثمرة الخلاف فى مواضع منها انه اذا قدم الشرط ولم يأت بالفاء مثل ان شاء

اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى (وتقيد) فى اذا دخلت (فى المكان التنجيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لايفيد بل يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق حالا (الابتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير الفعل الذى بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس بموثر و يتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لايصير شرطا حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اى كونه كالشرط هو (الاصح) اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لامقارناله كما سبق (اذ لامعاقبة) بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الامقارنة وهو ينافى الشرطية (و) اذا (لاتطلق اجنبية قيل لها انت طالق فى نكاحك فتزوجت) كما لوقال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق فى ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون الفعل الذى بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله (لاتطلق بانت طالق فى مشيئة الله)

الله انت طالق فعندهما لايقع اذ لافرق بين التقديم والتأخير فيما كان ابطالا ويقع عند ابى يوسف لعدم الفاء فلا يصح تعليقا بل يكون تنجيزا ومنها اذا جمع بين يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حران كلمت زيدا ان شاء الله ينصرف الى الجملة الاخيرة للقرب عند ابى يوسف كسائر الشروط وعندهما الى الكل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل بالايقاعين نحو انت طالق وعبدى حران شاء الله ينصرف اليهما جميعا بالاتفاق اما عندهما فلما ذكرناه واما عند ابى يوسف فلانه كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ايقاعين ينصرف اليهما جميعا ومنها انه يمين عنده لاعندهما وهذا الخلاف جار بعينه فى قوله انت طالق بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه ولا يقع بها شئ ايضا لانه اما ابطال او تعليق بما لايوقف عليه وكذا قوله انت طالق ان لم يشاء الله اما ابطال او تعليق وعلى التقديرين لايقع الطلاق اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق ههنا على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال واختار فى شرح الطحاوى انه ابطل وكذا فى النوازل حيث قال فيه لوقال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى انتهى ويوافقه ما ذكره فى المنتقى انه لوقال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لاتطلق ابدا بهذا اليمين فان قيل قد ذكر فى المنتقى بعد هذه المسئلة انه لوقال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله فى اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم فى اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل انتهى ولا يخفى عليك ان هذه المسئلة مخالفة لما فى النوازل وما يوافقه وعلى كلام النوازل وما يوافقه يدل فى صورة عدم التقييد باليوم على عدم وقوع المعلق بالشرط الثانى اصلا وابدا وكلام المنتقى يدل على عدم وقوعه الى قبيل الموت اجيب بان هذا ليس مخالفة بل

لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد (وتطلق بفى) اى بقوله انت طالق فى (علم الله) اما لان المشهور استعماله فى المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تنجيز لان معلومه واقع اولان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى (وفى القدرة روايتان) يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكرها فى الكافى والثانية انه لايقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشيئة الله او فى ارادته او فى رضائه او محبته او فى امره او فى اذنه او فى حكمه او فى قدرته لايقع الطلاق اصلا الا فى علم الله فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعلية به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال

اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارى تعالى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها تعليقا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى انت طالق (واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها اولا (وقبل للتقديم فيقع) طلقة (واحدة فى قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية بجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال فيثبت

من باب اختلاف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لا وقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئته اياهما فلا تقعان ابدا (قوله وتطلق) اى فى الحال لعدم صحة كونه تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله (قوله فانت طالق فى معلوم الله تنجيز) اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته قيل والتحقيق انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه تعالى محيط بما يقع فى المستقبل فلا يستلزم وقوعه للحال (قوله لان معلومه واقع) اى فى الحال كما هو المتبادر من صيغة المفعول (قوله لمناسبة بينهما) اى بين الظرفية والتعليق فان من قضية التعليق الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال يستلزم المقارنة وكونه اعم منها كما فى اتصال المشروط بالشرط لا يضر (قوله فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ) وكذا يصح ان يقال اراد الله ولم يرد ورضى الله ولم يرض واحب الله ولم يحب (قوله والتعليق بها بحقيقة الشرط) بان يقال انت طالق ان شاء الله او ان اراد الله (قوله ابطال) اى على قولهما واما على قول ابى يوسف فهو تعليق لكن الطلاق غير واقع (قوله لا يوصف البارى بضدها) والا يلزم العجز (قوله يوصف به وبضده) يقال يقدر الله ولم يقدر (قوله ومن اسماء الظروف) لما كان بعض الظروف لازم الاضافة لا يفيد معناه الا بانضمام الغير جعله من جنس حروف المعانى والحقه بها وذكره عقيبها لانه يعمل الجر كالحروف ولكونها مبنية مثلها وقدم معنى مع لاطلاق حكمه بالكناية وعدمها وفى الطلاق فى الموطوءة وغيرها (قوله مع للمقارنة) اى موضوعة لها واللام صلة الوضع وقد يستعمل مجازا بمعنى بعد كما قال الله تعالى فان مع العسر يسرا وكذا اللام فى قوله وقبل للتقديم (قوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها) لانه فى تقدير انت طالق واحدة حصلت قبل واحدة (قوله لانها) اى الواحدة اعلم ان وقوع ثنتين بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة مبنى على مقدمتين احديهما ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده والا كان صفة لما قبله واليها اشار فيما سبق بقوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وبقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال واليها اشار بقوله جعل ايقاعا فى الحال اى جعل الثانية ايقاعا فى الحال وكذا الضمير فى قوله فيثبت راجع الى الثانية (قوله

تصحيحا للكلامة كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لوقال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة لايقع الا واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لادين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة اوالحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه (ومن كلمات الشرط) عمها لان بعضها اسماء (ان وهو اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على خطر الوجود) اى مترددين ان يكون وان لايكون ولا تستعمل فيما هو قطعى الوجود اوقطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او المحل المقصود ان من اليمين لايتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى) قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق لايوجد الا عند الموت) اى موت الزوج او الزوجة

تصحيحا للكلامه) لانها لو لم تثبت لزم الكذب (قوله فيقعان معا) فصار كانه قال انت طالق ثنتين اوقال اوقعت عليك اثنتى طلقتين وفى الاول خلاف الحسن فانه قال اذا قال انت طالق تبين به واحدة لا الى عدة لكونها غير مدخول بها وقوله ثنتين يصادفها وهي اجنبية فلا يقع به شئ (قوله لما ذكر فى قبلها واحدة) يعنى ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها فتكون هى المتصفة بالبعدية ولما وصفت الاولى بالبعدية وليس فى وسعه تأخير الاولى جعلت الاولى ايقاعا فى الحال والثانية قبلها فتقترنان فتقعان فى الحال على عكس ما فى قبلها واحدة (قوله لما ذكر فى قبل واحدة) من ان البعدية قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق لها محل بعد وقوع الاولى (قوله فيدل على الحفظ لا اللزوم) لانه فى اصل وضعه للقرب فيحتمل القرب من يده فيكون امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاقل وهو الحفظ امانة (قوله لانه محتمله فى الجملة) يعنى ان الدين محتمله فى الجملة فيحمل عليه ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما بذكر الدين (قوله عمها) حيث قال كلمات الشرط دون حروف الشرط كما فى كلام فخر الاسلام لان بعضها اسماء والحروف غير شاملة لها (قوله ونحوها) مثل الوقت يعنى ان ماعدا ان ليس لمحض الشرط بل فيه معنى آخر غير الشرط مثل الظرفية فى اذا والوقت فى متى (قوله اى لتعليق آه) تفسير للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول بالثانى لكنه ترك فى تفسيره قيدا لابد من ذكره اعنى فى المستقبل لانه لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى المستقبل لكونه معلوما من قوله وتدخل امرا على خطر الوجود وقوله لكنه على خطر الوجود دفع لما يتوهم من قوله تدخل امرا معدوما من انها اذا دخلت امرا معدوما لزم ان تدخل على قطع الانتفاء وحاصل الدفع ان المراد بالمعدوم ليس المعدوم الممتنع (قوله اى مترددين آه) فيه اشارة الى ماقاله بعض المحققين من ان اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط وبلاوقوعه وكذا الاصل فى اذا عدم الجزم بلا وقوعه الا ان عدم الجزم بلا وقوع الشرط فى ان باعتبار التردد فيه وفى اذا باعتبار الجزم بانتفاء اللاوقوع لكن التردد وعدم الجزم فيه انما هو فى اعتقاد المتكلم لا فى نفس الامر ولذا لايقع فى كلام الله الا على طريق الحكاية او على ضرب من التأويل (قوله فى شئ منهما) اى فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء

لان المنع عن قطعي الانتفاء والحمل على قطعي الوجود لغو (قوله بوجود الشرط) اعنى عدم تطليقه (قوله الاعنده) اى قبيله على وجه لايسع فيه انت طالق ويسع انت طالق (قوله حقيقة) قيد للايقاع (قوله للفرار) لانه تطليق فى مرض الموت (قوله وكون التعليق) دفع لمايقال ان التعليق لما كان كالمنجز عند وجود الشرط لزمه الايقاع حقيقة عند وجود الشرط لكنه محال العجز عنه لعدم قدرته عليه فى تلك الحالة اعنى قبيل الموت (قوله فان قيل سلمنا وقوعه بموته) قال فى النوادر لايقع الطلاق اذاماتت الزوجة لانها مالم تمت ففعل التعليق من الزوج ممكن وانما العجز بموتها فلووقع وقع بعدالموت بخلاف الزوج فانه لما اشرف على الموت وقع اليأس من التطليق انتهى واجاب عنه بماحاصله لانسلم ان فعل التطليق من الزوج ممكن فيما اذاماتت بل العجز عنه متحقق قبيل الموت لان من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقيبه ولايتصور ذلك لعدم بقاء المحل بموت المرأة اذ لايقع الطلاق على الميت واذالم يتصور الوقوع تحقق العجز عن الايقاع لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (قوله ولوللمضى لغة) اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى الماضى فرضا مع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه انتفاء الجزاء وهذا معنى قوله لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فى قولك لودخلت الدار لعتقت تصير معلقا العتق بدخوله الدار فى الماضى مع القطع بانتفاء الدخول فى الماضى فيلزمه انتفاء العتق لكن جعل قوله هذا تعليلا له لان دخول لوعلى الماضى وكونه للامتناع كل منهما بحسب الوضع واللغة ولايصح تعليل احدهما بالآخر فالاولى ان يقول ولانتفاء الثانى لانتفاء الاول ثم دلالته على انتفاء الاول بالمطابقة وعلى انتفاء الثانى بالالتزام اعلم ان لوعند اهل اللغة لامتناع الثانى لامتناع الاول سواء كانا ثبوتا اونفيا اواحدهما اثباتا والآخر نفيا فامتناع النفى اثبات وامتناع الاثبات نفى ففى نحو لولم تأتنى لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام لامتناع عدم الاتيان فيفيد ثبوت الاكرام لثبوت الاتيان واعترض عليه بان الشرط اماسبب للجزاء اوملزوم له وعلى التقدير لايلزم من انتفاء السبب والملزوم انتفاء المسبب واللازم لان المسبب قديكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل من النار والشمس وكذا اللازم قديكون اعم من الملزوم وانتفاء الخاص لايستلزم انتفاء العام بل الامر بالعكس فالحق انه لانتفاء الاول لانتفاء الثانى كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاالله لفسدتا فانه سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس اذلايلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء الفساد

لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الاعنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة فى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها لا وفى موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلايشترط فيه مايشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ماعلق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان لايقع بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولايتصور ذلك (ولوللمضى) لغة لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فى لودخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغى ان لايعتق (و) لكن الفقهاء

اى خروجه عن هذا النظام وفناؤه لجوازان بفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيده
ماقال المنطقيون ان رفع التالى يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لايوجب رفع
التالى فقولنا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس
بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لاينتج انه ليس بحيوان واجيب عنه بانه ليس
معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناع
الاول على امتناع الثانى حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزوم لايستلزم انتفاء
المسبب او اللازم بل معناه انه للدلالة على ان انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب
انتفاء الاول الاترى ان معنى لوشاء لهديكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب
انتفاء المشيئة فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء
فى الخارج هى انتفاء الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء
ماهى واما المنطقيون فقد جعلوا لو وان ونحوهما اداة للتلازم دالة على لزوم
الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء
عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء
الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء
فى الخارج ماهى لانهم يستعملونها فى القياسات لاكتساب التصديقات والعلم
بانتفاء الملزوم لايوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر بالعكس واكثر استعمالها على
قاعدة اهل اللغة فان قيل ان ماذكره اهل اللغة لايصح فى نحو قوله عليه السلام
نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه والايلزم ثبوت عصيانه على تقدير الخوف
لان نفى النفى اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهيب بعدم العصيان اجيب
بان لو قد تستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد
المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض
ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على
تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو
لواهنتنى لاثنيت عليك اومنفيين نحو لولم يخف الله لم يعصه اومختلفين نحو لو ان
مافى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر مانفدت كلمات
الله ونحو لولم تكرمنى لاثنيت عليك ففى هذه الامثلة اذا ادعا لزوم وجود الجزاء
لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق
الاولى وهذا ماقال فى المغنى ان لو قد يراد به تقرير الجواب وجد الشرط او فقد
ولكنه مع فقده اولى وذلك كما فى لولم يخف الله لم يعصه فى خبر صهيب فانه

يدل على تقدير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف اولى فان قيل هل يجوز ان يحمل لو لم يخف الله لم يعصه على قاعدة اهل اللغة بناء على ان الجزاء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف لامطلق عدم العصيان فيجوز ان يكون هذا منفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وانتفاء المقيد لايستلزم انتفاء المطلق اجيب بان الارتباط بالشرط ليس بمعتبر فى مفهوم الجزاء وانما يجئ ذلك من قبل ذكر الشرط والا لكان تقييده بالشرط تكرار فى مثل لو جئتنى لا كرمتك اكراما مرتبطا بالمجئ و نعلم قطعا ان المنفى فى قولنا لوجئتنى لاكرمتك هونفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجئ وليس كل ماله دخل فى لزوم شئ لشئ اوثبوته له بحسب ان يكون ملاحظا فى العقل عند الحكم وقيدا لذلك الشئ فالجزاء فيما نحن فيه هو عدم العصيان مطلقا لا عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف فلا يجوز حمله على قاعدة اهل العربية ثم اعلم ان قولهم انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزاء على ان يكون انتفاء الاول علة فى الخارج لانتفاء الثانى كما زعمه بعضهم بل معناه انها تفيد امتناع الشرط وضعا خاصا ولادلالة لها على امتناع الجزاء ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا للشرط فى العموم كما فى قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه ايضا لاستلزام انتفاء السبب المساوى انتفاء مسببه وان كان عم منه لايلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدر المساوى للشرط كما فى المغنى وقيل انها لاتفيد الامتناع اصلا لاامتناع الشرط ولاامتناع الجزاء بل تفيد تعليق الثانى على الاول فى الماضى وهو باطل كما بين فى محله (قوله استعاروه لان كما فى قوله تعالى ولواعجبك) اقول ههنا بحث لانهم قالوا فى تفسير قوله تعالى قل لايستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث ان قوله ولواعجبك عطف على مثلها المقدر اوالواو للحال والمعنى على التقديرين قل لايستوى الخبيث والطيب اولم تعجبك كثرة الخبيث ولواعجبتك وكاف الخطاب لكل واحد من الذين امر النبى عليه السلام بخطابهم وكلتا الجملتين فى موقع الحال من فاعل لايستوى اى كان عدم استواء الخبيث والطيب ثابتا فى كل حال سواء تسرك كثرة الخبيث اولم تسرك كما فى قولك احسن الى فلان ان لم يسؤك وان اساءك اى احسن اليه فى كلا الحالين الا ان الجملة الاولى حذفت حذفا مطردا لدلالة الثانية عليها فان الشئ اذا تحقق مع المعارض فلان يتحقق بدونه اولى وعلى هذا السر

(استعاروه لان) كما فى قوله تعالى ولواعجبك ولوكره الكافرون كعكسه فى قوله تعالى

ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لايقع حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر ابن سماعة (عن ابى ابى يوسف) ولا نص عنهما (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو لفسدتا وقد لاتدخل نحو جعلناه اجاجا

(لاالفاء اصلا) حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا لما دل على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع مايترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد (لاتطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط بحيث لامجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل فى القطعى كقوله ※ واذا تكون كريهة ادعى لها ※ واذا يحاس الحيس يدعى جندب (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود كقوله ※ واستغن ما اغناك ربك بالغنى ※ واذا تصبك خصاصة فتحمل ※ (وهو مختاره) اى ابى حنيفة قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم

ايد ورمافى لووان الوصليتين من المبالغة والتاكيد وجواب لوفى هذه الاية اما ماقبلها اومحذوف بقرينة ماقبلها هذاماذكروه فى تفسير الاية فظهر منه ان لو فى هذه الاية وصلية لاشرطية فلا يناسب تفريع قوله فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لانه انما يتمشى على تقدير كون لوللشرط فى المستقبل فالاولى ان يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لم يقع حتى تدخل كما استعاروه لان الوصلية كما فى قوله تعالى ولواعجبك وانكر ابن الحاجب كونها مستعارة لان وقال الا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق كما تقول ذلك مع ان وكذلك انكره ابن مالك وقال وغاية مايستدل به على ذلك كون ماجعل شرطا للو مستقبلا فى نفسه او مقيدا بمستقبل وذلك لاينافى امتناعه فيما مضى لامتناع غيره ولا يخرج لو عما عهد فيها من المعنى (قوله ان كنت قلته) يعنى ان هذه مستعارة للو (قوله لايقع حتى تدخل) فانها لتعليق الطلاق للدخول فى المستقبل (قوله على امتناعه الشئ لوجود غيره) يعنى لامتناع الثانى لوجود الاول بمعنى ان وجود الاول سبب لامتناع الثانى لا ان وجوده دليل على امتناع الثانى نحو لولا على لهلك عمر فان معناه ان وجود على سبب لعدم هلاك عمر وقد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم نحو لولا اكرامك اياى لاثنيت عليك على معنى اثنى عليك على تقدير عدم لاكرام فكيف على تقدير وجوده ولولا فى قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة لربط امتناع الثانى بوجود الاول كما فى لولا على لهلك عمر تقديره لولا مخافة ان اشق على امتى لامرتهم وقد يجئ لولا للتحضيض والعرض فيدخل على المضارع اوما فى تأويله نحو لولا تستغفرون الله ولولا اخرتنى الى اجل قريب والفرق بين التحضيض والعرض ان التحضيض طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين وتأدب وقد يجئ للتوبيخ ايضا فيدخل على الماضى (قوله مايترتب عليه) اعنى الجزاء (قوله للظرف) اى لوقت حصول مضمون مادخل عليه (قوله بحيث لامجازاة) اى لاجزاء له لانه للظرف فقط فلاجزاء له ومقصوده نفى كونه للشرط لكنه اتخذ الطريق البرهانى فاستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهو الشرط (قوله ولاجزم للمضارع) لان الجزم من آثار الشرطية (قوله واذا تكون كريهة) الكريهة الحرب والحيس الخلط ومنه سمى الحيس حيسا وهو تمر يخلط بسمن واقط يقال حاس الحيس اتخذه وجندب علم شخص (قوله فيحاب) عطف على يرد (قوله وههنا ان تحققت آه)

استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فتكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر

علماء الاصول وماذكرناه هو وجه الاستدلال ولايحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل
منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان هو رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك فى اصابة المكاره
ليوطن النفوس عليها ويجاب عنه
بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم
الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس
بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون
اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل
كالاشتراك كما ثبت فى موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف
والشرط الذى هو معنى ان (و)
اذا (عند البصريين) موضوع
(للظرف) يضاف الى جملة فعلية
فى معنى الاستقبال (و) لكنها
(قد تستعمل لمجرده) اى مجرد الظرفية
من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله
تعالى والليل اذا يغشى اى وقت
غشيانه على انه بدل من الليل (و)
تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه)
اى سقوط معنى الظرف مثل
اذا خرجت خرجت اى اخرج
وقت خروجك تعليقا لخروجك
بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط
الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط
ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى
الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك
اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت
الذى يحمر البسر فيه ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج
فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير
ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول
مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ
فى غير ما وضع له اصلا

فان قيل ان لم تحقق يلزم المجاز وهو خلاف الاصل ايضا قلنا نعم الا ان المجاز خير من الاشتراك (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشى) ومن هذا القبيل والنجم اذا هوى ونحوه مما وقع بعد القسم وانما جرد عن معنى الشرط اذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جوابا فى المعنى كما فى قولك آتيك اذا اتيتنى فيكون التقدير اذا يغشى الليل واذا يهوى النجم اقسمت وهذا ممتنع لوجهين احدهما ان القسم انشائى لا يقبل التعليق والثانى ان جواب الشرطية خبرى فلا يدل عليه الانشاء لتباين حقيقتهما واما ما فى التلويح من انه ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت فليس على ما ينبغى لانه يشعر جواز معنى الشرطية فيه وقد عرفت انها غير جائزة (قوله بلا سقوطه) هذا مذهب الجمهور فانهم ذهبوا الى ان اذا لا تخرج عن الظرفية خلافا لابى الحسن فانه قال قد تخلو اذا عن معنى الظرفية فان اذا فى حتى اذا جاؤها مجرور بحتى بلا معنى الظرفية وفى اذا وقعت الواقعة الاية ان اذا الاولى مبتدأ والثانية خبر وخافضة رافعة حالان واجاب الجمهور بان حتى فى حتى اذا جاؤها حرف ابتداء داخل على الجملة ولا عمل له واما اذا وقعت الواقعة فاذا الثانية بدل من الاولى والاولى ظرف وجوابها محذوف (قوله ولم يجزموا به المضارع) يعنى انه لو جعل لكمال الشرط يجزم به المضارع ففيه اشارة الى ان العامل فى الشرط والجزاء هو كلمة الشرط على ما ذهب اليه السيرافى لاقتضائها الفعلين معا وربط احدهما بالاخر فصار كالابتداء العامل فى المبتدأ والخبر وباب ظننت فى الاقتضاء وذهب الخليل والمبرد ان كلمة الشرط تعمل فى الشرط وهما معا يعملان فى الجزاء وقال الاخفش الى ان الشرط مجزوم بالاداة والجزاء بالشرط وحده وقال الكوفيون الشرط مجزوم بالاداة والجواب مجزوم بالجوار كالجر بالجوار (قوله الابهام اللازم للشرط) وجه اللزوم ان كلمات الشرط غير ان انما تجزم لتضمنها معنى ان الموضوعة للابهام فلا تستعمل فى المعلوم المتيقن (قوله لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف) فيه ان منشاء السؤال استعماله فى الشرط مجازا بلا سقوط معنى الظرف كما صرح به آنفا فكيف يصح ان يقال انه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط بل المناسب لذلك ان يقال انه لم يستعمل الا فى الشرط لكن معنى الظرف غير ساقط عنه بالكلية بل مدلول عليه ضمنا والتزاما وان لم يرده المتكلم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة وانما يلزم فى الدلالة وذا جائز ونظير هذا سبق فى حتى ايضا وقد اجيب عنه بوجهين آخرين

﴿احدهما﴾

(وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهما) اى الامامين (فى اذا لم اطلقك فانت طالق لايقع الطلاق عنده) اى عند ابى حنيفة (مالم يمت احدهما) اى احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فاذا حمل على

الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد كذلك الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا فى تمحضه للمجازاة) فان حصول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التى لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتنى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماحرفا من حروف المجازاة عاملا كمتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (فى) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الا على خطر) اى متردد بين الوجود والعدم

احدهما بمنع بطلان اللازم بان يقال ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو باعتبار التنافى بينهما ولا تنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا والثانى انه من قبيل عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الجواب والشرط استعمال الجزء فى الكل ولا يخفى عليك بطلان كل منهما اما الاول فلان الجمع بينهما ممتنع مطلقا على المختار واما الثانى فلاقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع اسماء الارض ولهذا لم يتعرضه الشارح (قوله كونه للظرف فقط قولهما) يعنى ان اذا مثل متى عندهما فى انه لا يسقط عنه معنى الظرف كما هو مذهب البصريين وعند ابى حنيفة مثل ان فى التمحض للشرطية كما هو مذهب الكوفيين ففى قوله اذا لم اطلقك انت طالق يقع الطلاق بادنى سكوت كما فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه فحملا اذا فى هذا المثال على متى كما حمل عليه بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت فانه مثل طلقى نفسك متى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس وحمل ابو حنيفة على ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج الى الفرق بين اذا لم اطلقك انت طالق وبين طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق عنده الى آخر الحياة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشيئة فى المجلس فالفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك فجعله فى الاول للشرط والاصل فى التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك وجعله فى الثانى للظرف مثل متى (قوله فلا يقع بالشك) اى لا يقع فى الحال بسبب الشك فيه (قوله انها صلة) اى زائدة (قوله فان كلا منهما) اى من الدخول على الخطر وجزم الفعل (قوله متى تأته تعشو) يقال عشوت اليه نظرت اليه ببصر ضعيف وهو فى محل النصب على الحال والمعنى متى تأته ايها المخاطب عاشيا الى ضوء ناره التى توقد للاضياف ترى ناره خير نار عند تلك النار خير موقد لها وهو الممدوح (قوله غير داخل فى نوع ماسبق) فان قيل ان كيف قد يجئ للشرط فيكون داخلا فى كلمات الشرط قلنا مراده انه ليس بداخل فيها من حيث تتعلق به المباحث الآتية لا مطلقا (قوله كيف للسؤال عن الحال) اعلم ان كيف تستعمل على وجهين احدهما ان يكون شرطا فحينئذ يقتضى فعلين متفقى اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب ولا كيف اجلس بالجزم لمخالفتها سائر ادوات الشرط الا عند بعضهم والثانى ان يكون استفهاما وهو الغالب والاول ليس بمراد ههنا لانها تدل على احوال لا تكون فى يد العبد

(ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله ❊ متى تأته تعشوا الى ضوء ناره ❊ تجد خير نار عندها خير موقد ❊ (انت طالق متى شئت لم يقتصر) على المجلس وهو ايضا اثر الابهام (ومثله متى ما) فيما ذكر من الاحكام لكنه

لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام (خاتمة) سمى المباحث الاتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث

غير داخل فى نوع ما سبق ولكنه مما لابد من بيان حاله فى حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف لجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (فى) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى مشيئته امالانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولامساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدة واثنتين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركها كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة فى) قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى مشيئتها فى المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله فى غير الموطوءة لانتفاء المحل

كالصحة والسقم اذ قد يقال كيف زيد بمعنى على اى حال هو اصحيح ام سقيم وكل من الصحة والسقم ليس فى يده حتى يصح التعليق بان يقال من الصحة والسقم بخلاف قوله كيف ما تجلس اجلس بالحاق ما فانها تخصصها بالشرط فتستعمل للشرط حينئذ فتعين الثانى فيكون للسؤال عن الحال فان استقام السؤال عن الحال بان كان له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما فى كيف زيد بمعنى اصحيح ام سقيم والا يحمل على تفويض الوصف بعد وقوع الاصل مجازا كما فى قوله لامرأته المدخول بها انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حمله على تفويض الوصف ايضا لغا ذكر كيف عند ابى حنيفة كما فى قول المولى لعبده انت حر كيف شئت وكقول الزوج لامرأته غير الموطوءة انت طالق كيف شئت ويكون لتفويض الاصل عندهما كما سيأتى ومنه ظهر الخلل فى كلامه اما اولا فلانه قال فان استقام فيها والالغا وترك بيان الحمل على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار الى جواز هذا الحمل اولا بقوله ويستعمل لتفويض الوصف وثانيا بقوله بلا تفويض الى مشيئة اما لانه تفويض لحال العتق فالاولى ان يقال فان استقام فيها والا يحمل على تفويض الوصف مجازا والالغا واما ثانيا فلانه بين استقامة السؤال عن الحال بقوله بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام مع انه يصلح بيانا لاستقامة الحمل على تفويض الوصف ايضا كما فى قوله لامرأته الموطوءة انت طالق كيف شئت فان قيل فحينئذ يجوز ان يكون بيانا لكليهما معا فيصير فى كلامه اشارة الى جواز الحمل على تفويض الوصف ايضا قلت يأباه ظاهر عبارته لان الظاهر حينئذ ان يقول فان استقام ذكر كيف بان يصح آه (قوله لجواب ان محذوف) اعنى قوله يعتبر ذكر كيف (قوله امالانه تفويض) يعنى ان قوله انت حر كيف شئت ايقاع للعتق فى الحال وذكر كيف لغو اذ لو لم يكن كذلك لكان اما سؤالا عن حال العتق او تفويضا لكيفيته للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية له بعد الوقوع حتى يسئل عنه لانه معنى شرعى ثبت بدون الوصف واما الثانى فلانه لما لم يكن له كيفية فلا معنى لتفويضها اليه فان قيل لا نسلم ان لا كيفية له كيف وانه قد يكون منجزا وقد يكون معلقا وبدون مال وبمال ومقيدا بالزمان المستقبل ومطلقا وكل منها كيفية قلنا هذه المعانى كيفيات للاعتاق لا للعتق لانه بعد وقوعه يثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة فان قيل ثبوته بكيفية مخصوصة بعد وقوعه لا ينافى صحة اتصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى لا يفوضه الى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصف بعد الوقوع بكيفيات

﴿مختلفة﴾

مختلفة بل انما يفوضه قبوله بواحدة من تلك الكيفيات قلنا ان الوقوع مطاوعة الايقاع فاتصافه بتلك الكيفيات انما هو تبعا لا اصلا فلا معتبر به ولو سلم فرادنا بالكيفية المنفية ههنا هى الكيفية الشرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشرع وتلك الكيفيات ليست كذلك وان كانت من الكيفيات الثابتة فى الشرع لان العقل مستقل فى دركها فلا يتوقف على خطاب الشرع ومن ههنا ظهر خلل فى كلام الشارح حيث قال امالانه تفويض لحال العتق والفرق بينه و بين مقابله قليل بل الاولى ان يقول امالانه سؤال عن حال العتق على ماذكرناه ليكون اشارة الى نفى الحمل على حقيقته كما ان مقابله اشارة الى نفى الحمل على مجازه (قوله وتطلق الموطوءة آه) هذا مثال لاستعماله فى تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كما ان قوله انت حر كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت لغير الموطوءة مثال لكونه لغوا على اصل ابى حنيفة رحمه الله توضيحه لو قال انت طالق كيف شئت يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشيئة لها لعدم المحل فيلغو ذكر كيف وان مدخولا بها فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس بان تجعلها بائنة اوثلاثا لبقاء المحل ان لم تكن للزوج نية وان نوى فان اتفقت نيتهما فذاك والا فرجعية فان قيل اللفظ صريح فى الرجعى فيقع البتة وان لم ينو الزوج ولا تأثير لنيته حتى لو نوى البينونة او العدد لا يقع مانوى بل يقع الرجعى كما صرح فى الفروع قلنا هذا فى المنجز لا فى المعلق ونحن فى المعلق (قوله ان لم ينو الزوج) فان قيل ان المعقول ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات مافوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات اجيب عنه بانه انما فوض اليها حال الطلاق وهى مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى نية الزوج لتعيين احدهما ورد بان اختيار المرأة كاف فى التعيين بلا حاجة الى نية الزوج ولهذا قال الرازى والطحاوى ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا اوثلاثا فى قول ابى حنيفة وقال بعض اصحابنا وهو الظاهر الذى يجب التعويل عليه ولقائل ان يقول لانسلم وجوب التعويل عليه اذ لا مناسبة بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متنوع الى نوعين دون سائر التفويضات فالقياس عليها باطل بحقيقة ان المتأخر الى المشيئة ههنا ليس اصل الطلاق لانه منجز بل وصفه المتنوع المبهم وبيان المبهم امابلفظ مبين اومن المبهم والاول منتف فتعين الثانى فيحتاج الى نية الزوج ويمكن ان يقال لانسلم الابهام فى الوصف كيف وانواعه معلومة وانما فيه نوع خفاء يزول بتعيين

(و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية الى مشيئتها فى المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقا) اى نيتاهما فذاك (والا) اى وان لم تتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين امانيتها فللتفويض اليها وامانيته فلانه الاصل فى الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى (وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (ترجع) كيف (الى الاصل) وتفيد تفويضه الى المشيئة فتوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا يقع) شئ فى مسئلتى الطلاق والعتاق مالم يشاء كل من المرأة والعبد (فى المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط اوشاء التدبير فذلك باطل

وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته فى كتاب كذلك فى الكشف (وله) اى لابى حنيفة (ان الاستيصاف) الذى معناه الوضعى لايتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر * يقول خليلى كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف * واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة) قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لاينفك عنه فان قيل كيف قد تدخل على موجود فيصير استيصافا وقد تدخل على معدوم فيصير تفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما فى قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت ومانحن فيه من قبيل الثانى قلنا الفرق باطل بل هو مطلق للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع فى الحال ولايتغير بدخول كيف فما قاله ابوحنيفه رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلامرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل

المرأة (قوله وقالا فيما لايتأتى الاشارة اليه آه) تحقيق كلا منهما ان مالا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها فحاله فى وصفه بمنزلة اصله فى تعلقهما بالمشيئة حتى لايقع العتق بلا مشيئته فى المجلس فى مسئلة العتق ولاالطلاق بلامشيئتها فى المجلس فان شاء يقع وذلك لانه لمافوض اليه كل حال حتى الرجعية فى الطلاق يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق والعتاق ايضا ضرورة ان الوصف لاينفك عن الاصل ولان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه من ثبوت الحل فى النكاح والملك فى البيع فمعرفة وجوده كانت مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل ايضا وبالعكس للاستواء بينهما فى الاحتياج هذا ماذكره القوم وقال صاحب التوضيح واظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للثانى بل كلاهما حال فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر فرعا وحالا ففيما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لاانفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لايوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الاخر انتهى واعترض عليه بوجوه اما اولا فلانه لاجهة لتخصيص ذلك بماليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لايلزم ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاكه عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر اوقاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لابخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلنأت الى شرح كلامه فقوله وتفيد تفويضه الضمير فيه راجع الى الاصل وقوله فتوجب تفويض الاوصاف آه لان الاوصاف تابعة الى الاصل وقوله لان حملها متعلق بقوله ترجع الى الاصل الاولى ان يقول لان حملها على تفويض الحال والصفة متعذر لانه لايكون قبل وجود الاصل ولولم يحمل على تفويض الاصل لزم الالغاء فوجب الحمل على تفويض الاصل ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا وجب الحمل على تفويض الاصل لايقع شئ فى مسئلتى الطلاق والعتاق مالم يشأ كل من المرأة والعبد فى المجلس فاذا شاءت المرأة تطلق كما قال ابوحنيفة فى غير

وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم موضوع للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات (فى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة اوتطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس) ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة (حتى كان لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لامطلقا بل (ان طابق) فعلها (ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لايتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان مابعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما فى العرف وعلى هذا (فى) قوله (له على درهم غير دانق)

الموطوءة والموطوءة واذا شاء العبد عتقا منجزا يعتق بالاتفاق واذا شاء عتقا على مال اوالى اجل او بشرط اوشاء التدبير فذلك باطل ويقع العتق عند ابى حنيفة وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك كذا ذكره فى الكشف وقال ومارأيته فى كتاب اقول وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء العبد بلا شرط ارادة المولى تأمل (قوله لكن يثبت ادنى اوصافه) فتثبت الرجعة فى الطلاق لانها ادنى اوصافه (قوله لطلب الفعل والتفويض) اى تفويض اصل الفعل لانه امر لايوجب وجود الفعل بل لطلب حصوله فى الاستقبال وتفويضه الى المخاطب ولاتعلق لتفويض اصل الفعل بكيف بل هو لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف انت طالق لانه ايقاع فى الحال ولايتغير بدخول كيف بل كيف لتفويض الوصف فى المدخول بها فكان ماقاله ابوحنيفة حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق فى الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله ولايغيره كيف عن حقيقته كما ان قوله طلق نفسك كيف شئت يوجب تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولايغيره كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ماقال الامامان معنى الكلام عرفا واستعمالا حيث جعلاه لتفويض الاصل والوصف معا وقالا لايقع شئ مالم يشأ فى المجلس وجعلا كيف مغيرا لاول الكلام (قوله قيد لما قبله ومغيرله بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) كانه يريد ترجيح قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف شئت انما يكون قيدا ومغيرا لما قبله فيما يصلح ان يكون قيدا كما فى انت طالق كيف شئت للموطوءة بخلافه لغير الموطوءة وبخلاف انت حر كيف شئت فانه لغو فيهما كما تقدم لاقيد لعدم صلاحيته له وفى صورة الموطوءة انما يصير قيدا بالنظر الى الوصف لابالنظر الى الاصل ولايخفى عليك انه لايعطى وصف قبل ذكره والثانى ان قولهما ان مالايقبل الاشارة فحاله فى وصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الاحكام الفاسدة وبطلانها على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهى مما لاتقبل الاشارة فلو كان ماذكراه صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وماكان غير مشروع بحسب الاصل والوصف باطل بالاتفاق لافاسد اوكان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لافاسدا

وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة الارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلاثة ارباع درهم (واما الصريح فما) اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة اليه لان ماعدا الظاهر من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (اومجازا) فان المجاز بسبب اشتهاره اوظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة فى احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء اووصف اوخبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسى بصدق ديانة لاقضاء

وهو باطل بالاجماع ولعله اشار بالتأمل الى ما ذكرناه والثانى جواب عن دليل الامامين والاول جواب عما ذكره الشارح (قوله كما قال القوم) قال فخر الاسلام واما كم فاسم للعدد الذى هو الواقع انما عدل عنه لانه انما يمشى فى الطلاق فقط لافى غيره اذلا دلالة على وقوع شئ من المعدودات واما الطلاق فلا يخلو فى وقوعه عن العدد اما بطريق الاقتضاء كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة اوطلقتين اوطلقات بقرينة قوله كم شئت وفى بيان الشارح نظر واما بطريق الذكر كما فى قوله انت طالق واحدة اوثنتين اوثلاثا فاذا لم يخل عن العدد والعدد مفوض الى مشيئتها لم تطلق قبل المشيئة هذا فى كم الاستفهامية ولهذا قال انت طالق اى عدد شئت لان كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى اى عدد لكن المراد بها ههنا التفويض الى مشيئتها مجازا ويشتركان فى الاسمية والابهام والافتقار الى التمييز والبناء ولزوم التصدير ويفترقان فى ان الكلام يحتمل الصدق والكذب فى الخبرية دون الاستفهامية وفى ان المتكلم فى الخبرية مخبر وفى الاستفهامية مستخبر من المخاطب وفى ان الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة بخلاف المبدل من الاستفهامية يقال فى الخبرية كم عبيد لى خمسون بل ستون وفى الاستفهامية كم مالك أعشرون ام ثلاثون وفى ان تمييز الخبرية يكون مفردا وجمعا نحو كم عبد ملكت وكم عبيد ملكت وتمييز الاستفهامية لا يكون لا مفردا وفى ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتمييز الاستفهامية واجب النصب (قوله على نفس الواقع) وهو العدد (قوله تعلق اصله) اى اصل الطلاق (قوله بخلاف كيف) فانه لتفويض الوصف لا الاصل كما مر (قوله بل ان طابق فعلها آه) كذا فى الكشف وعلله فى التقرير بانه لما كان للعدد المبهم كان له التعيين الى مبهم (قوله لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة) لشدة ابهامه (قوله اعتمادا على المقسم) لان كلا من الصريح والكناية قسم من اقسام التقسيم الثالث باعتبار استعمال اللفظ فى معناه (قوله والاول اصح) لان مورد التقسيم يوجب اشتراك الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك فى النص والمفسر اللذين هما من اقسام التقسيم الثانى كالظاهر لان ظهورهما باللغة لا بالاستعمال على ما فى الكشف فلابد من خروجهما من الصريح (قوله لانه لوضوحه قام مقام معناه) توضيحه ان الحكم الصريح تعلق الحكم الشرعى بعين الكلام وثبوته به وقيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة اومجازا من غير نظر الى ارادة المتكلم ونيته فصار اللفظ بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكر من نداء اووصف

اوخبر نوى اولم ينو فاذا قال ياحر او يا طالق اوانت حرة اوحررتك اوطلقتك كان ايقاعا وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرفه عن موجبه بالنية الى محتمله فله ذلك وصدق ديانة لاقضاء (قوله واما الكناية) وهى فى اللغة ان يتكلم بشئ يستدل به على المكنى عنه كالرفث والغائط وفى عرف البيانيين ان يذكر لفظ ويراد معناه لالذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومتبوع له والانتقال من التابع الى المتبوع مما لاخفاء فيه ومناط الاثبات والنفى والصدق والكذب هو المعنى الثانى لا الاول فصح ان يقال فلان طويل النجاد قصدا به الى طول القامة وان لم يكن له نجاد اصلا بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا لكونه مقصودا لذاته فلا يلزم الكذب باستحالة المعنى الحقيقى اوعدمه لان مرجع الصدق والكذب هو المعنى الثانى لا الاول فعلم منه ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى الكناية وان كان مستعملا فيه وانما اشترط ذلك لو كان استعماله فيه لكونه مقصودا لذاته وليس فليس وفى عرف الاصوليين ما استتر المراد به فى نفسه حقيقة ومجازا فالحقيقة التى لم تهجر والتى هجرت وغلب معناها المجازى فى الاستعمال كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد اشتهر بينهم اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق اعنى اعتدى استبرئى رحمك بائن بتة بتلة الى غير ذلك كما ذكروا فى كتب الفروع واختلفوا فى الطلاق الواقع بها فقال الشافعى انه رجعى لانها كنايات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة فكذا ما كنى به عنه لان الكناية لاتفيد الا ما يفيد المكنى عنه وقال اصحابنا انه بائن لان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله قصدا عن ولاية شرعية فيكون صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر واما القصد فلما سيأتى من لزوم النية فيها او دلالة الحال الملحقة بالنية واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق البائن ماسة كيلا ينسد عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع فى عهدتها بالمراجعة من غير قصد والجواب عن قولهم انها كنايات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة انا انما نطلق الكناية على هذه الالفاظ مجازا لا حقيقة لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة فان كل احد من اهل اللسان يعرف معانيها لكنها شابهت

(واما الكناية فما) اى لفظ (استتر) المعنى (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة ومن لايشترطه فى الصريح لايشترطه ههنا

الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا لفظ البائن معلوم المعنى وهو البينونة الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح و وصلة الملك وغيرهما فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لهذه الالفاظ لفظ الكناية مجازا وانما احتاجت الى النية وان كانت صريحة فى الحقيقة ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح و يقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعيا كما قاله الشافعى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لا حاجة الى هذا التكلف فى تصحيح البينونة بهذه الالفاظ لجواز ان تكون كنايات عن صريح الطلاق حقيقة و يكون المعنى الحقيقى وهو البينونة عن وصلة النكاح مرادا ايضا معه فان الجمع بين المعنى الحقيقى وغيره جائز فى الكناية سيما عند البيانيين والثانى انهم ان ارادوا ان معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى اللغوى كما هو كذلك فى الكنايات وان ارادوا ان المعنى المراد بها ظاهر فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من المتكلم وقد صرحوا باستتار المعنى المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكناية بما استتر المراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا فى الكناية ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترط البيانيون حتى يراد بهذه الالفاظ معانيها الحقيقية وهو البينونة ثم ينتقل منه الى معنى آخر وتقع البينونة واجيب عن الاول بان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التنافى وههنا المنافاة حاصلة لان المعنى الحقيقى يقتضى البينونة والمعنى المكنى عنه يعقب الرجعة والجمع بينهما جمع بين المتنافيين ولهذا اجاب بعض اصحابنا عن الشافعى بان هذه الالفاظ كنايات حقيقة عن الفرقة والبينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد البينونة بالضرورة لا عن صريح الطلاق حتى يقال انه يعقب الرجعة فكذا ما كنى عنه واضافتها الى الطلاق فى قولهم كنايات الطلاق مجاز وحقيقتها كنايات عن الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب اسلم اختاره الشارح الا ان فى كلامه مناقشة اما اولا فلان قوله بان يستعملوه على قصده ليس على ما ينبغى لان منشأ الاستتار فى الكناية ليس قصد المتكلم الاستتار بل قلة الاستعمال كما ان منشأ الظهور فى الصريح كثرة الاستعمال و الاستتار و ان كان قد يقصد لاغراض صحيحة لكنه لا يصلح منشأ للكناية لان المعنى المراد متى استتر بقلة

فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا قال الشافعى رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعى لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكني عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع

الاستعمال يكون اللفظ كناية سواء قصد المتكلم استتاره اولم يقصد ومتى لم يستتر
بكثرة الاستعمال يكون صريحا وان قصد المتكلم استتاره لان قول الزوج انت
بائن كناية وان لم يقصد استتاره ثم المناسب لقوله بان يستعملوه على قصده ان
يقول وان كان ظاهرا فى نفسه بدل قوله وان كان معناه ظاهرا فى اللغة واما ثانيا
فلان قوله البائن معلوم المراد ليس على ماينبغى ايضا بل الاولى ان يقول معلوم
المعنى حتى ينتظم الترديد الاتى فى الايراد لان لفظ المعنى اعم من المراد فينتظم
الترديد بكلا شقيه بخلاف المراد فانه اخص من المعنى فينتظم الشق الثانى فقط بان
يقال ابتداء فى الايراد عليه لانسلم ان المراد معلوم كيف ولايمكن قوله فيدخل
فيه المشترك والمجمل لان فيهما استتارا بدون الاستعمال امافى المشترك فلتزاحم
المعانى واما فى المجمل فللابهام الواقع فيه واما بعد الاستعمال فلا استتار اذ
لم يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتزاحم والمجمل بدون البيان (قوله
الااعتدى واستبرئى) استثناء من قوله فتفيد البينونة ويجوز استثناؤه من قوله
ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية والاول ظاهر (قوله اما الاول) توضيحه ان
قوله اعتدى لاينبئ عن قطع الوصلة عن النكاح اصلا حتى يقع به بائن لان معناه
الحقيقى الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به عدى نعم الله اونعمى عليك اوعدى
الاقراء اى الحيض وهو المراد بقوله اعتدى من النكاح ولادلالة فيها على قطع
الوصلة اصلا والمراد مستترفاذا نوى عدى الاقراء اودل عليه الحال من مذاكرة
الطلاق وغيرها زال الابهام وثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ان كانت مدخولا
بها لان عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق بالضرورة تصحيحا للامر فكانه قال
طلقتك اوانت طالق فاعتدى والضرورة تندفع باثبات واحد رجعى فلا يصار الى
الزائد وفيه انتقال من اللازم الى الملزوم الذى هو لازم متقدم وهو الطلاق فيكون
كناية على الاصطلاحين وان كانت غيرمدخول بها فلاجهة للاقتضاء وارادة
حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق المتقدم لان طلاق غير المدخول بها
لايوجب العدة فحينئذ يجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد لاعن طلقى
نفسك لانه تخيير لاتنجيز فلا يقع به الطلاق ولاعن انت طالق اوطلقتك لانهم
يشترطون التوافق بينهما فى الصيغة فلا تكون صيغة الاخبار مجازا عن صيغة
الانشاء ففى قوله مستعارا عن الطلاق نوع خفاء الحاصل انه لما جاز ارادة المعنى
الحقيقى فى المدخول بها جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك فى غير المدخول بها جعل

كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان
من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها
من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا
الكنايات الا به سواء كان ذلك باعتبار
المحل اوغيره قلت (ونسبة الكناية)
الى الطلاق كقولهم كناية الطلاق
او الكنايات عن الطلاق (مجازية)
لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق
بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان
كانت) تلك (الالفاظ) فى انفسها
(كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها
كما مر يعنى ان ماذكره الشافعى انما
يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن
صريح الطلاق وليس كذلك فان
الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة
عن البينونة عن وصلة النكاح لان
اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها
بالنية اودلالة الحال (فتفيد) تلك الا
لفاظ بالضرورة (البينونة) لا الطلاق
الرجعى (الا اعتدى واستبرئى رحمك
وانت واحدة) فان الواقع بها رجعى
لان شيأ منها لاينبئ عن قطع الوصلة
اما الاول فلان حقيقته الامر بالحساب
ويحتمل ان يرادبه اعتدى نعم الله اونعمى
عليك اواعتدى من النكاح فاذا نوى
الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال
زال الابهام ووجب به الطلاق بعد
الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك
اوانت طالق فاعتدى

وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه فى الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصابه والطلاق معقب للرجعة واما الثانى فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وماسبق فى اعتدى يأتى ههنا واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة مرفوعة اومنصوبة اوموقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة فى قومك اوواحدة النساء فى الجمال اومنفردة عندى ليس لى غير ك اوتطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل بها) بالنية كما فى حال الرضاء (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و) حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها فى البيان (عدم اثباتها ما يندرئ) اى يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية

مجازا بطريق اطلاق المسبب على السبب على اصطلاح البيان لكن هذا الاطلاق لما كان مشروطا بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ماتقدم فى باب المجاز قال رحمه الله ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصابه وكناية ايضا على اصطلاح الاصول لاستتار المراد به فاطلاق الشارح كونه مجازا ليس على ماينبغى واما قوله استبرئى رحمك فلانه تفسير لاعتدى وتصريح لما هو المقصود من العدة الا انه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج فاذا نوى ذلك اودل عليه الحال يثبت الطلاق الرجعى اقتضاء ان بعد الدخول ومجازا ان قبل الدخول كما فى اعتدى فلا دلالة فيه ايضا على البينونة واماقوله انت واحدة فلانه يحتمل انت واحدة فى قومك اوفى الجمال اوعندى اوتطليقة واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعى اذ لادلالة فيه ايضا على البينونة ولا معتبر باعراب واحد عند عامة المشايخ وقيل يقع بها اذا نصبت وان لم ينو لكونه صفة للطلقة ولا يقع اذا رفعت وان نوى لانها حينئذ صفة شخص والصحيح قول العامة ولهذا اختاره الشارح (قوله كما فى حال الرضاء اودلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق) اعلم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضاء وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكناية على ثلاثة اقسام منها مايصلح جوابا وردا لا سبا وشتما نحو اخرجى اذهبى اعزبى قومى تقنعى استترى تخمرى ومنها ما يصلح جوابا وشتما لاردا نحو خلية برية بائن بتة حرام ومنها ما يصلح جوابا لاردا ولا شتما نحو اعتدى واستبرئى رحمك ففى حالة الرضاء لايكون شئ منها طلاقا الابالنية لانها تحتمل طلاقا وغيره والحالة ليست حالة مذاكرة الطلاق والغضب فلابد لتعيين الطلاق من النية ويكون القول قوله فى انكار النية مع يمينه وفى حالة المذاكرة لايصدق قضاء فى انكار النية فيما يصلح جوابا لاردا ويصدق فيما يصلح جوابا وردا وفى حالة الغضب يصدق فى القسم الاول والثانى لاحتمال الرد والشتم ولايصدق فى الثالث لان الغضب يدل على الطلاق وعن ابى يوسف انه اذا قال فى حالة الغضب لاملك لى عليك ولاسبيل لى عليك وخليت سبيلك وفارقتك وقال ولم انو الطلاق صدق لما فيها من احتمال معنى السب (قوله بناء على استتار المراد بها وقصورها فى البيان) اى استتاره باعتبار ابهام المحل كما مر ولا يخفى ان الاولى ان يجعل الاستتار منشأ الحكم الاول اعنى وجوب العمل لان الاحتياج الى النية نشأ من الاستتار كما تقدم ويجعل قصورها فى البيان منشأ الحكم الثانى اعنى عدم اثبات الحدود بهذه الالفاظ لكن الامر فيه سهل تأمل (قوله بنحو

جامعت فلانة اوواقعتها) اى بكل ماليس بصريح فى الزنا فيدخل فيه قوله صدقت لمن قال يازانى لاخر فانه لاحد عليه بقوله صدقت لعدم كونه صريحا فى الزنا ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لاخر اشهد انك زان لعدم كونه صريحا فى الزنا ايضا بخلاف مالوقال وانا اشهد بمثل ماشهدت به فانه يحد به لكونه صريحا فى الزنا لعدم احتماله غيره (قوله ولايحد بالتعريض ايضا) وهو ان يذكر شيئا يدل على شئ لم يذكر فكان نوعا من الكناية فلا يحد به وبه قال الشافعى ايضا وقال مالك يحد بالتعريض لماروى سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب الحد فى التعريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها فى العدة واباح التعريض فيها حيث قال ولاتواعدوهن سرا وقال ولاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفى اتحاد حكمهما فى غير الحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط فى درئه وماروا‌ه يحمل على التعزير لا على الحد ولفظ الحد يجوز ان يكون مجازا عن التعزير (قوله كاف التشبيه تفيد العموم عندنا) كذا قاله شمس الائمة ثم قال ولهذا قلنا فى قول على رضى الله عنه لتكون دماؤهم كدمائنا انه يجرى على عمومه فيما يندرئ بالشبهات كالحدود ومايثبت بالشبهات ايضا كالاموال فكان الكاف يوجب العموم فى محل يحتمله فكان نسبة الى الزنا قطعا بمنزلة الكلام الاول لان العام يفيد القطع لمدلوله عندنا فان قيل هذا منقوض بقوله لعبده انت كالحر لان المخاطب لم يعتق به ولو كان الكاف يفيد العموم لعتق قلنا ان العمل بحقيقة الاخبار ممكن فى حرمة الدم ووجوب العبادات فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بعمومه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله فى بيان اقسام التقسيم الرابع) وهو التقسيم باعتبار ادراك المخاطب المعنى من اللفظ وهى اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنا والتزاما (قوله امور لاعبرة لها) ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة والحصر المفهوم من التقديم (قوله او صحة صدقه) بالرفع عطف على قوله صحته والضمير المجرور راجع الى الحكم المطلوب (قوله كالتمليك لصحة وقوع آه) فان وقوع الاعتاق عن الآمر لايصح بدون التمليك له فكانه قال ملكتك ثم اعتقت لك (قوله كالاهل) فانه يتوقف عليه صحة السؤال عن القرينة عقلا (قوله كالحكم) اى كلفظ الحكم فانه يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطاء والنسيان عن الامة فى قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان اذلابد من تقدير لصحة

ولايحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان فانه كناية ايضا فان قيل لوقذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه تفيد العموم عندنا فى محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع فى بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما الدال بعبارته) لابد قبل الشروع فى المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه اولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن كاحد معلولى العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم فى المقام الخطابى امور لاعبرة لها فى الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لاتتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد تتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر فى اعتق عبدك عنى بالف اوعقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال فى واسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع فى رفع عن امتى الخطاء والنسيان

والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومهما الا ابا اليسر كما سيأتى ان شاء الله تعالى وقد تتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغنى الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ونسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف عليها كما فى القياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق

صدق هذا الخبر لان نفس الخطاء والنسيان واقعان لا يصح اسناد الرفع اليهما وانما المرفوع حكمهما فيقدر الحكم لتصحيح خبر الصادق ومن هنا اختلفوا فى ان هذا الحديث مجمل اولا فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لابد من تقدير الحكم وفيه ازدحام لتكثره والكل لا يراد لتعذره ولان الضرورة تندفع بارادة بعضه وليس ذلك البعض بمعين لعدم المرجح فلم تتضح دلالته فكان مجملا وذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه لوضوح دلالته على المقصود بقرينة عرف اهل اللغة لانهم استعملوا هذا اللفظ قبل ورود الشرع فى رفع المؤاخذة والعقاب وهو المتبادر الى الفهم ايضا فان قيل لو كان العرف كذلك لزم ارتفاع الضمان بالخطاء والنسيان ايضا لانه من المؤاخذة قلنا لا نسلم انه من المؤاخذة والعقاب لان المراد بالمؤاخذة ما يتعلق بالنفس من المضار والضمان يتعلق بالمال لا بالنفس ولو سلم ذلك لكنه يجوز تخصيص عموم الخبر الدال على نفى كل مؤاخذة والتخصيص اولى من الاجمال (قوله والاول) اى ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقتضى على صيغة المفعول (قوله على معناه) الجار متعلق باطلاق والضمير راجع الى البعض (قوله كزوال الملك) فان صحة اطلاق لفظ الفقير على الغنى تتوقف على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة وكذا قوله ونسمه ذاتيا من قبيل الدال بالاشارة (قوله اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية) وذلك من قبيل الدلالة (قوله عليها) اى على مقدمة شرعية كما فى القياس الشرعى (قوله ان معنى الدلالة) اى الدلالة اللفظية الوضعية لا مطلق الدلالة كما دل عليه قوله فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة الفاهم اوصفة المفهوم وايا ما كان لا يصح حمله على الدلالة ولا التعريف به فالاولى ان يقول كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق للعلم بالوضع اجيب بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هى الوضع فاذا قيست تلك الاضافة اى الدلالة الى اللفظ كانت مبدأ وصف له وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعلم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له وهو كونه بحيث يفهم من اللفظ وكلا الوصفين لازم للدلالة فكما جاز تعريفها باللازم الذى هو وصف اللفظ جاز ايضا باللازم الذى هو وصف المعنى والفهم المذكور فى تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر المبنى للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بلازمها بالقياس الى المعنى كما ان قولهم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها

بالنسبة الى العالم بالوضع

بلازمها بالقياس الى اللفظ والثانى ان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة اللفظ وكذا انفهام المعنى من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة المجرور فيصح تعريف الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبنى للفاعل او من المبنى للمفعول فان قيل لو كان الفهم صفة اللفظ وعبارة عن الدلاله لصح ان يشتق منه ما يصح حمله على اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال يقال لفظ دال قلنا هذا انما يرد لو كان الفهم وحده صفة اللفظ لكنه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعنى فهم المعنى من اللفظ واللفظ المركب لا يشتق منه ما يحمل على الموصوف وانما يصح ذلك فى الصفات المفردة مثل الدلالة واعترض الشريف العلامة على الوجه الثانى بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهنا ك ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد هذا المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة اللفظ فظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له فكذلك ظاهر البطلان مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المجموع المركب فيكون حملا للتعريف على خلاف التبادر وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة للفظ فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هى كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هى كونه مفهوما منه المعنى فدعواه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يأول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم تسامحوا فى ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة اللفظ اعنى كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا فى ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس كذلك فلا بد ان يقصد بما ذكر فى تعريفها معنى هو صفته ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فاستقام الكلام (قوله بالنسبه الى العالم بالوضع) احترز به عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد بالوضع ههنا هو الوضع فى الجملة لا وضعه لذلك المعنى بعينه لئلا يخرج عنه التضمنية والالتزامية فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة على تصور الطرفين فلو توقف فهم المعنى من اللفظ عليه لزم الدور اجيب عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى فى حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لايتوقف على فهم المعنى فى حال الاطلاق بل على فهمه فى الزمان السابق فلا دور لتغاير الفهمين والثانى ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغايرا الفهمان بحسب الاطلاق والتقييد كما تغايرا فى الاول بحسب الزمان (قوله لافهمه منه متى اطلق) اى مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعنى ان تقييده بالعلم بالوضع اشارة الى ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لايكفى فى الدلالة كما ان تقييده بالاطلاق حيث قال اذا اطلق اشارة الى ان مجرد العلم بالوضع لايكفى فيها بل لابد فى تحققها من مجموع الامرين اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة اى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صفة قائمة باللفظ ولايتحقق ذلك فى الخارج ما لم يوجد الامران المذكوران هذا بناء على ان قوله لافهمه منه مرتبط بقوله بالنسبة الى العالم بالوضع وبيان للزوم هذا القيد فى التعريف ولو جعل عطفا على قوله فهم المعنى ومرتبطا بقوله اذا اطلق اشارة الى انهم لم يعتبروا الكلية فى الدلالة كما اعتبرها اهل المعقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا الواخذوا فى تعريفها الدلالة على الجزئية لكان اولى توضيحه ان اهل المعقول اعتبروا فى الدلالة الوضعية بعد اعتبارهم العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع وقال بعضهم متى اطلق وهى دالة على الكلية ايضا فاضطروا فى الدلالة الالتزامية الى اشتراط اللزوم العقلى بمعنى امتناع الانفكاك لتصحيح الكلية المذكورة ولزمهم خروج اكثر المجازات عن الدلالات الثلاث فالتزموا اخر وجها وقالوا لادلالة للفظ الاسد مثلا وحده على المعنى المجازى اعنى الرجل الشجاع بل الدال عليه هو المجموع المركب منه ومن القرينة الحالية او المقالية واعترض عليه بان الدال على المعنى المجازى ان كان هو المجموع المركب لم يكن المجاز فى رأيت اسدا فى الحمام مثلا مجازا فى المفرد بل لم يوجد فيه مجاز اصلا وهو خلاف ماصرحوا به واجيب بان المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير الموضوع له ولاشك ان المستعمل فى المثال المذكور فى المعنى المجازى هو لفظ الاسد ولادخل للقرينة فى ذلك الاستعمال وانما هى لاجل فهم المعنى المجازى منه والحاصل انه لايلزم من كون القرينة جزأ

لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم فى دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا كان اوغيره

من الدال على المعنى المجازى ان يكون المجاز هو المجموع المركب لجواز ان يكون المجاز جزأ من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اكتفوا فى الدلالة بالجزئية وقالوا هى كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يشترطوا اللزوم العقلى فى الدلالة الالتزامية بل اكتفوا بمطلق اللزوم عقليا اوغيره بان يكون اللزوم مما يشبه فى اعتقاد المخاطب بعرف عام كما بين الاسد والجراءة اوبعرف خاص كما بين التسلسل والبطلان عند الحكماء اولاهذا ولاذاك كما بين اقدام زيد على امر هائل وجرءته وبين احجامه وجبنه وكما بين البخل والجود فى مقام التلميح اوالتهكم الى غير ذلك من التعلقات المتفاوتة المصححة للانتقال من امر الى آخر والضابط عندهم ان يعتقد المخاطب ان بين المفهومين ارتباطا يصح به الانتقال من احدهما الى الآخر سواء كان ذلك الارتباط مستندا الى العقل اوالعرف اوغيرهما (قوله ولهذا) اى ولكون المعتبر عندهم فى الدلالة الالتزامية مطلق اللزوم يجرى فيها الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذ الخفاء لاينافى القطعية لعدم كونه ناشئا عن دليل حتى لو كان اللزوم فيها عقليا لم يجر فيها الوضوح والخفاء لانه حينئذ اذا كان لشئ واحد لوازم متعددة فكل واحد منها يمتنع انفكاكه عن الملزوم فيكون كل منها مساويا للملزوم واللازم ايضا فى الوجود فلا يتصور فى الدلالة على تلك اللوازم وضوح بالنسبة الى بعضها وخفاء بالنسبة الى الآخر واعترض عليه الشريف العلامة بان لازم لازم الشئ وان كان لازما له لكن دلالة لفظه على لازمه اظهر من دلالته على لازم لازمه لان الذهن ينتقل من اللفظ الى ملاحظة الملزوم اولا والى ملاحظة اللازم ثانيا والى ملاحظة لازم اللازم ثالثا فبسبب هذه الملاحظات ولو بالذات تتفاوت الدلالات واجيب عنه بان هذا انما يتم بناء على ان لازم لازم الشئ لازم له ولكنه ليس بلازم سواء كان اللزوم بينا بالمعنى الاعم اوبالمعنى الاخص اما فى الاول فظاهر اذ كفاية تصور (ا) وتصور (ب) فى الجزم باللزوم بينهما وكفاية تصور (ب) وتصور (ج) فى الجزم باللزوم بين (ب) و (ج) لاتستلزم كفاية تصور (ا) وتصور (ج) فى الجزم باللزوم بينهما بل يحتاج فى هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) لالف ولزوم (ج) لب واما فى الثانى فلان تصور الشئ انما يستلزم تصور لازمه تبعا غير مقصود والمستلزم لتصور اللازم الثانى تصور اللازم الاول مقصودا ملحوظا فى نفسه اللهم الا ان يثبت لازم يستلزم تصوره ولو تبعا غير ملتفت اليه قصدا تصور لازم له فى بعض المواد وان لم يكن كليا (قوله واذا تمهدت هذه المقدمات)

ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته (فا) اى لفظ (دل باحدى الدلالات) الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سيق ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق له ههنا كونه مقصودا فى الجملة

سواء كان اصليا كالعدد فى آية النكاح وغيراصلى كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ماسيق فى النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جازان يكون نفس الموضوع له كما فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ماذكروه لايكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا التى بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد قرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لايكون مقصودا اصلا لايعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى بما لايقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت ولايقصد ليس فى مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (فى ايجاب السهم) من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقى له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) حال كون ذلك الكلام من الزوج (جواب ارضاء لقولها نكحت على) امرأة (فطلقها) فانه فى طلاق تلك المرأة عبارة وهى جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء

توقف كل من الاقسام الاتية على هذه المقدمات سيظهر فى اثناء بيانها واعلم انهم حصروا التقسيم الرابع فى تلك الاقسام الآتية وذكروا فى وجه الحصر ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهى الدلالة اوشرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة كمفهوم المخالفة ويجوز ارجاع الضمير فى هذه المواضع الاربعة الى الحكم المستفاد من النظم والحكم المفهوم منه والى نفس النظم ايضا لانهم يطلقون هذه الالفاظ اى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم وذكر فى التوضيح وجه الضبط ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له اوجزأه اولازمه المتأخر اولايكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثانى ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة له اصلا والتمسك بمثله فاسد بجعل الاقسام المذكورة صفة الدلالة لا النظم ولا الحكم لكنه يحصل ضمنا باعتبارها تقسيم النظم ايضا بان يقال انه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة فالمصنف اخذ فى تقسيم النظم باعتبار تلك الدلالات حيث قال اما الدال بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه والباء فى بعبارته لبيان جهة دلالة الدال اى اللفظ الدال بدلالة يقال لها عبارة ثم قسم كلا من الدال بعبارته والدال باشارته الى ثلاثة اقسام باعتبار الدلالات الثلاث اعنى ان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين المعنى الموضوع له اوجزؤه اولازمه وكذا المعنى المدلول عليه بطريق الاشارة (قوله سواء كان اصليا آه) فعلى هذا التقدير يكون كل من العدد واباحة النكاح فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع مدلولا عليه بالعبارة (قوله كما فى احل الله البيع وحرم الربا) فان الحل والحرمة غير مسوق له مع انه نفس الموضوع له (قوله بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى) فانه لايكون نفس الموضوع له فان الموضوع له لابدوان يكون مقصودا فى الجملة (قوله تلك المرأة) اى التى طلبت القديمة تطليقها (قوله ذاتيا) احترازعن الدال بدلالته على ماسيأتى وفى تفسيره الذاتى اشارة الى المقدمة الثالثة والى ان المراد بالذاتى ههنا ليس مصطلح المعقول بل ماينسب الى الشئ بلاواسطة ولايكون جزأ منه

(قوله بشرط كون اللازم ذاتيا) اى فى الدلالة الالتزامية (قوله اى اطلاق بعض المفردات) وفيه اشارة الى ماذكره فى المقدمة الثانية (قوله مثال الدال) اى باشارته (قوله اشارة فى ان النسب الى الآباء) بيان الاشارة ان المولود له هو الذى ولدله الولد وهو الوالد فاختيار الاطناب مع حصول المقصود بدونه من الحكيم لايكون الا لحكمة وهى ان النسب الى الاباء وذلك لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فيكون مخصوصا به بالنسب وهذا النسب لازم للمعنى الموضوع له اعنى الولادة للاب فيدل عليه النظم باشارته بالالتزام ومتأخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقتضى ولا واسطة بينهما اصلا فلا يكون دلالة ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور لاجزأ داخلا فى المعنى الموضوع له كما زعمه صاحب التنقيح وفيه ايضا اشارة الى ان للاب حق التملك فى مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للوالد والى ان الوالد لا يحد بوطىء جارية ابنه وان قال علمت انها حرام على والى انه لايجب العقر عليه والى انه اذا استولد جارية ابنه يثبت النسب منه بلا رد قيمة الولد اليه والى انه لو انفق ماله على نفسه عند الضرورة لايؤاخذ بالضمان والى ان الوالد منفرد بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بهذه النسبة ولا يشارك الاب احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها ولا يخفى عليك ان هذه الاية سيقت لايجاب نفقة الزوجة على الاب فتكون عبارة فيه وذلك لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن اما للمطلقات او للمنكوحات فان كان الاول فما سيقت هى له ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة لاحتياجهن الى ماتقوم به ابدانهن اذ الولد يغتذى من اللبن واللبن يحصل لها من الغذاء ولاحتياجهن الى ستر البدن ايضا فكان هذا من الحوايج الضرورية وان كان الثانى فما سيقت هى له ايجاب فضل الطعام والكسوة التى يحتاج لها حينئذ حالة رضاع لا اصل النفقة والكسوة لان ذلك وجب بالنكاح القائم وعلى التقديرين يكون مسوقا لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب فيكون عبارة فيه (قوله اشارة فى زوال ملكهم) وذلك لان قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سيق لاستحقاق من وقع قوله تعالى للفقراء المهاجرين بدلا منه وهم ذوا القربى واليتامى والمساكين لاماقبل ذلك وهو قوله تعالى فلله وللرسول لان الله تعالى غنى مطلق ورسوله عليه السلام اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير سهما من الغنيمة

(و) مثال الدال بالالتزام (نحو احل الله البيع وحرم الربا) فانه عبارة فى التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربا (واما الدال باشارته فادل بها) اى باحدى الدلالات الثلاث (على ماليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافى كونه مقصودا فى الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اى متأخرا لايكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطته لايكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اى اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربا) فانها اشارة (فى) بيان (الحل والحرمة) وهو المعنى المطابقى لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) فانه اشارة (فى) طلاق (مريدة الطلاق) اى طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتى والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول (نحو) قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانها اشارة (فى ان النسب الى الآباء)

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اعني مكة لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة لقوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ملك له لان الفقير من اتصف بالفقر والفقر لا يتحقق الا بزوال الملك لا بان تبعد يده عنه لان من بعدت يده عنه ابن السبيل لا الفقير فكان زوال الملك لازما مقدما للفقر لا جزأ منه على مازعمه صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع طماعيتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له طماعية الوصول الى ماله واستدل عليه بالكتاب وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا نفى السبيل على المؤمنين وليس المراد به السبيل الحسي بالاجماع بل السبيل الشرعي والتملك بالقهر اقوى جهات السبيل فيكون منفيا ونحو قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك وبالسنة وهي ماروى ان عيينة بن حصين اغار على سرح المدينة وفيها ناقة رسول الله عليه السلام واسرامرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت الفرار فما وضعت يدي على بعير الا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله فركنت الي فركبتها وقلت ان نجاني الله تعالى فلله علي ان انحرها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا نذر فيما لم يملكه ابن آدم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحمل الفقراء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم لازما مقدما على الملزوم والجواب عن الاية الاولى بوجوه الاول انها تدل على نفي السبيل علينا لا على اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا ويملكون اموالنا والثاني ان المراد نفي السبيل في الاخرة لا في الدنيا كما روى عن ابن عباس والثالث ان المراد نفي الحجة كما قاله السدي وعن الاية الثانية بان الاضافة في ديارهم واموالهم مجاز بالكون لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل واذا كانت مجازا لا يصح الاحتجاج بها على المدعى ورد بان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له في الحقيقة وعدم ذلك في المجاز حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم معا للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز بالاول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي

وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لا جزأ للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني (نحو) قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم)

عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيأ ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم والا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء ﴿٧٧﴾ لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله الكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجباله وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها

خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فيكون المراد بالحكم فى الاول هو التخليف لا الاكرام وفى الثانى هو وقوع القتل من القاتل لا كون السلب للقاتل فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمة ولهذا جعل رحمه الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة لا تصلح ان تكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها الملك لهم على وجه يدعيه الخصم لان غاية ما لزم من ذلك ملكهم حال اخراجهم الذى جعل قوله من ديارهم واموالهم من متعلقه وذلك لا ينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما واجيب عن الحديث بانا لا نسلم ان عينة احرزها والموجب للملك هو الاحراز ولو سلم ذلك فنفى الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عينة ولو سلم ذلك فهو معارض بما روى عن على رضى عنه انه قال للنبى عليه السلام يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعنى التى ورثها من خديجة فقال عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من دار وكان استولى عليها عقيل بن الحارث لا ابن ابى طالب (قوله عما خلفوا) لعل بصيغة المجهول لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن ديارهم واموالهم صاروا كان مالهم ودارهم تركهم لانهم تركوا مالهم (قوله وهو لازم لعدم ملكهم) فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابقى لقوله تعالى للفقراء المهاجرين ايجاب السهم من الغنيمة لهم وقد قال هنا هو عدم ملكهم شيأ قلنا ان ما سبق هو المعنى المطابقى لقوله للفقراء المهاجرين بلام الملك وما ذكره ههنا هو المعنى المطابقى لقوله فقراء المهاجرين فعلى هذا يتوجه ان يقول انه اشارة فى عدم ملكهم شيأ ايضا لعدم السوق له (قوله لانضمامه بالسوق) لا يخفى عليك ان انضمامه بالسوق علة لترجحه على الثانى لا لترجحه مطلقا فالاولى ان يقول يترجح على الثانى لانضمامه بالسوق دون الثانى (قوله فان قوله عليه السلام فى حق النساء) هذا الحديث مشهور فى الكتب واستدل به الشافعية على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكنه طعنه النووى فى شرح المهذب بانه موضوع لا اصل له وابن الجوزى بانه لا يعرف والبيهقى بانه لم اجد (قوله كما ذهب اليه الشافعى) وقال اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بدليل اشارة الحديث المذكورة وقال اصحابنا انه معارض بحديث ابى امامة الباهلى فانه صرح بان اكثرها عشرة ايام ورجحناه بكونه عبارة فى العشرة فان قيل لا تعارض لجواز

اى نصف عمرها لا تصلى ولا تصوم بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين والسبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال بالاشارة (عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموال له ملكا للاب بالاشارة (واما الدال بدلالته فدل على اللازم) لا بالذات بل (بمناط) ﴿قوله﴾ اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من

ان يكون المراد بالشطر البعض مطلقا لا النصف فلا ينافى ذلك الحديث كون اكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار الى الترجيح بالعبارة ولو سلم ان المراد به النصف لكنه يلزم منه المعارضة ايضا لان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فكانت لا تصوم ولا تصلى فى نصف العمر ولكنه لا يلزم منه ان يكون اكثر ايامها خمسة عشر حتى تثبت المعارضة لان الربع الذى عد من ايام الحيض وهو ثلث ما بقى من ايام الصبى اعنى خمسة واربعين فيلزم ان يكون ثلث عمرها بعد اخراج ايام الصبى ايام حيضها وبه نقول لانا نقول ان ثلث الشهر ايام حيضها فيلزم ان يكون اكثرها عشرة ايام وهو مدعانا الحاصل ان حمل الحديث على النصف الحقيقى لا ينافى ما ادعيناه ولا يلزم منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بان الشطر حقيقة فى النصف فلا يراد البعض المطلق بلا ضرورة وما ذكرتم على تقدير ان يراد به النصف من ان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض واستوى النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما ولا يلزم منه كون اكثرها خمسة عشر ليس بشئ لانا لا نسلم ان اكثر اعمار الامة ستون بل بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلاة فى مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن فلا يناسب سوق الحديث فبعد تسليم كون المراد بالشطر النصف لابد ان يكون اكثرها خمسة عشر من كل شهر حتى ينتظم الحديث اجيب بانا لا نسلم ان الشطر حقيقة فى النصف ولو سلم ذلك فلا نسلم ان المراد معناه الحقيقى لجواز ان يراد به البعض مطلقا مجازا وذلك لان حمله على النصف الحقيقى يستدعى اعتبار المجاز فى انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل وارادة البعض اذ جميع النساء لسن ذوات حيض خمسة عشر يوما بل بعضها انقص وليس احد المجازين اولى من الاخر فحملنا قوله انهن ناقصات عقل ودين على الحقيقة والشطر على المجاز لانه اهون ولان حمل الشطر على الحقيقة يستلزم المجاز فى موضعين احدهما انهن ناقصات عقل ودين والثانى فى تقعد احديهن شطر عمرها لا تصلى ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق اولى فلا ينافى الحديث ما ادعيناه من ان اكثرها عشرة (قوله كما فى القياس المستنبط العلة) احترز به عن القياس المنصوص العلة فانه خرج بقوله المفهوم (قوله ذاتى) اى لا بواسطة مناط الحكم (قوله اخرج القياس) اى بكلا قسميه منصوص العلة ومستنبط العلة الاول بالاول والثانى بالثانى (قوله ومعنى مقصود) عطف على قوله صورة معلومة

الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود
وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة
وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السآمة

بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقى (ولذا) اى ولانفهام مناط الحكم بدون الرأى (يثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات) فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولامدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يحصل جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا يمكن) اثباتها (بالقياس) المبنى على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذى قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى (بانها) اى دلالة النص (قياس جلى) لما فيه

(قوله والايذاء هو المعنى المفهوم) لغة وهو المعنى المقصود ومناط الحكم (قوله وبمعنى معناه) وهو الايذاء (قوله فيكون مضافا الى الشرع اولا) اى لا بواسطة الرأى كما فى القياس قال فى التلويح حكم الدلالة حينئذ مستند الى النظم وانما عدل عنه الى الشرع اذ لا نظم فى الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فى الاشارة النظم والمعنى جميعا وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم فى الاشارة سالما عن المعارض فيقدم على الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة فى القياس فى ستة امور حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة ما يندرئ بالشبهات على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر العموم) فالمعنى لا تعط ذرة واحدة كانت او مجتمعة مع الغير فعلى هذا يلزم ان يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلا فرق تأمل (قوله بالدليل) اعنى قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزأ (قوله المنصوص عليه فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية) روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال جاء رجل الى النبى عليه السلام فقال هلكت واهلكت يارسول الله فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى فى نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة الحديث فقد اوجب النبى عليه السلام على ذلك الاعرابى الكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا او سائلا منه عليه السلام بل لجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره ايضا عند وجود هذه الجناية بدلالة النص للاستواء فى العلة (قوله لا تجب عليها) اى الكفارة لعدم موجبها وهو الجناية الكاملة اى على وجه المباشرة بل انما يجب عليها قضاء ذلك اليوم فقط لفساد صومها بدخول الحشفة فى جوفها (قوله فاندفع ماقيل) حاصل الاندفاع منع اختصاص الوقاع التام اى على وجه المباشرة بالرجل بل يوجد ذلك فى المرأة ايضا بجعل تمكينها مباشرة وهذا منشأ خفاء الدلالة (قوله للعلم بان المقصود آه) متعلق بالمحققين قال فى الكشف ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة

من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزأ من الفرع) كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع

اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهى ليست جزأ مما فوقه الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع واشار الى الثانى بقوله (ولثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه فى نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى فى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة وقوله (كل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال المساوى الجلى (كغير الاعرابى) الملحق (به) بالاعرابى المنصوص عليه فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله عليه السلام قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل لجنايته على صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوى الخفى (نحو وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة (فيماله) على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما

المازم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع لا تقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف (قوله لا يحنث من ضرب بعد الموت) لعدم تحقق المعنى المقصود من الضرب وهو الاذى لعدم قابلية المحل ولذا لا يبر فى ليضربنه بضربه بعد الموت (قوله ويحنث بمد الشعر) لتحقق المعنى المقصود وهو الايلام (قوله بل ايجابهما) اى ايجاب الاكل والشرب للجناية اولى من ايجاب الوقاع وفيه اشارة الى تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس فلا يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود وتوضيحه ان معنى الجناية على الصوم فى الاكل والشرب اكثر منه فى الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهى الامساك عن الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان الداعية اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم فى النهار التى هى وقت قضاء شهوة البطن غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل فى الصوم والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجناية على الصوم فى الاكل والشرب اخش لورودها على معنى هو المقصود الاصلى فى الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة التأفيف (قوله وههنا مباحث) الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى اشد من الجناية بالاكل والشرب لتعلقهما بالمال لكون الادمى اشد احتراما من المال ولهذا كانت الجناية عليه موجبة قتل النفس لذى الاحصان والضرب الشديد عند عدمه فلا يصح الحاقه به دلالة الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل والشرب نقيضه والجناية عليه بالمحظور فوق الجناية عليه بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد عليه لبقائه عند ورود المحظور عليه لعدم المضادة بينهما ثم يبطل بوروده واما الجناية عليه بالنقيض فلا يتصور وروده عليه لان نقيض الشئ لا يمكن وروده عليه لامتناع اجتماع الضدين والنقيضين ولا خفاء فى ان الجناية الواردة على العبادة فوق الجناية التى لم ترد عليها الثالث ان الجماع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اقوى الرابع ان فى الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل والشرب داع واحد فشرع الزاجر

بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلي (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتأفيف) المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لاتقل له اف واقتله فمدار الامر العلي بالمقصود

من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لايحنث من ضرب بعد الموت في والله لايضربه ولا يبر في ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لايضربه كما في لايؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي (نحو الاكل والشرب) في نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاثة بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما في النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ماقيل ان مقصود المنصوص الذي هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف والافظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة وقال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله امران (٦) (في) التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشئ على مايساويه اما الاعلى فنوعان قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه بعيد ان بلغ الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات ما يندرئ بالشبهات

فيه له داعيان لايكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو حنيفة في اللواطة مع الزنا من ان الداعي في الزنا من الطرفين وفي اللواطة من طرف واحد الخامس ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق لايوجب الاباحة فوجود بعضه لايورث شبهة فصلح موجبا للكفارة اجيب عن الاول بان سبب وجوب الكفارة هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود افساد الصوم ولو زنى ناسيا لايجب الكفارة لعدم الافساد مع وجود اتلاف البضع وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب لعدم الافساد مع وجود الاتلاف فاستويا وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقض للصوم فاستويا وعن الثالث افساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة في اللواطة مع الزنا اما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما لقضاء شهوة البطن دون شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادامت الروح في البدن وشهوة الفرج لاتتجدد في مثل هذه المدة وتنقطع بالكبر وكذا الانسان يصبر عن الجماع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا زمانا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المبيح هو خوف التلف لاتناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع بشرط خوف التلف ولكن لاعبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فيقدم على خبر الواحد) فيه ان خبر الواحد قد تثبت به الحدود والكفارات فيكون قطعيا ايضا وان كان في ثبوته شبهة وكذا القياس المنصوص العلة قد تثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد بالقياس ههنا هو القياس المبني على الرأي (قوله على طريق تعيين مناطه) الاولى ان يقول على تعيين طريق مناطه تأمل (قوله فلانه مخالف) ولقائل ان يقول مراد بعض الافاضل بقوله قطعي جلي وظني خفي انه جلي وخفي على ان يكون الجلي والخفي صفة كاشفة وبيانا للقطعي والظني فيكون حاصل التقسيم

اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لاقطعية دليل مناطيته ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعى والظنى غير مستقيم لماعرفت ان عدم القطعية بحوجهما الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لماقال اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لايكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل ولاشك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل وصف المناطية واما رابعا فان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعيا فان المراد بالحكم ثمه حكم الفرع لايقال الظن من اختلاف فهم فى ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا الظن فى مورد حديث الاعرابى من الاختلاف فى ان طريق فهم المناط يفضى الى انه الجناية المطلقة اوالمقيدة لانانقول الظن الناشى من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لايخفى وليس الكلام فيه وانما هو فى الظن بالنظر الى المستدل وذلك لايفيد. فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعى والظنى ويقال فى جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم فى المسائل الجزئية لاينافى قطعية الاصل بل اشتباهه فى الاصل لاينا فيها ايضا فان الشافعى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره

انها جلى وخفى على ما اختاره المصنف فيما سبق فحينئذ لامخالفة بين كلامى بعض الافاضل (قوله قداختار انهما) الظاهر ان الضمير راجع الى قسمى الدلالة لاالى العبارة والاشارة كما فى مثلهما لكن فى قوله على الاطلاق ركاكة ولوقال انها علي الاطلاق تفيد القطع بافراد الضمير ولفظ تفيد لكان اولى (قوله لايكون المناط قطعيا) فيه ان اراد لاتكون مفهوميته قطعية فالملازمة ممنوعة اذلايلزم من عدم كون دليل المناطية قطعيا عدم كون مفهوميته لغة قطعيا لجواز ان لايكون الشئ ثابتا بدليل قطعى ويكون مفهوما لغة قطعا وان اراد لايكون قطعيا بمعنى لايثبت بدليل قطعى فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع (قوله لم يصح قوله اولا ه) فيه ان عدم كون تعدى الحكم الى الملحق قطعيا لايستلزم عدم صحة القول المذكور اولا لان الايجاب صفة الموجب والتعدى الى الملحق صفة الحكم الموجب والحكم بكون الايجاب قطعيا لايستلزم الحكم بكون التعدى قطعيا ايضا وان استلزم قطعية الايجاب قطعية التعدى فى نفسه معنى قوله والاقطعية تعدى الحكم ليس المقصود الحكم بقطعية تعدى الحكم بل المقصود بيان قطعية ايجاب الدال بدلالته (قوله اوالمقيدة) اى بكونها من الرجل وبالجماع لامن المرأة والاكل والشرب (قوله نص ورد فى الخطاء) وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة اوجب الشافعى بدلالة هذا النص الكفارة فى القتل العمد لانها لما وجبت فى الخطاء مع وجود العذر المسقط فيه ففى العمد مع عدم ذلك العذر اولى كما اوجبها فى يمين الغموس الحاقا لها باليمين المنعقدة حين كونه جانيا فيها فان الكفارة لما كانت واجبة فى المنعقدة اذا صارت كاذبة بالحنث فلأن تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل كان اولى لقيام معنى النص مع الزيادة قلنا ماذكرتم وان دل على مدعاكم لكن عندنا ماينفيه وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة فلا تجب الابسبب دائر بين الحظر والاباحة اما الصغرى فلانها تتأدى بالصوم وتكفر الذنوب فلاتخلو عن معنى العبادة واما الكبرى فلان ثبوت الاثر انماهو على وفق المؤثر فتى كان السبب مشتملا على جهة حظر واباحة امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة واضافة العقوبة الى جهة الحظر والقتل العمد واليمين الغموس محظور محض كالزنا والسرقة فلايصلحان سببا للكفارة كالمباح المحض لايصح سببا للكفارة كالقتل بحق مع رجحان معنى العبادة فى الكفارة فلان لايصلح المحظور المحض اولى واما الخطاء فدائر بين الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد او الى

ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لايعبأبه كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلاينافى القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان

فى الاشارة النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل

المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفى القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولوسلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (و يمتنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم (وقيل) العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجرى فى المعانى ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لايحتمل ان لايكون) ذلك المعنى (علة له) فى بعض الصور لان المعنى شئ واحد لاتعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لايكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا الكلام (يقتضى البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده

كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما وكذلك اليمين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فيصلحان سببا للكفارة (قوله اجيب بان القصاص) يعنى ان المراد ليس جزاء الاخرة فقط بل كل الجزاء ولايضر لزوم نفى القصاص لان المراد جزاء الفعل لاجزاء المحل وكل جزاء فعله جهنم لاغير ولو سلم ذلك فالقصاص خارج بالعبارة (قوله الاقتضاء الطلب) اعلم ان الاقتضاء يقتضى مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى فالكلام الذى لايصح الا بالزيادة اعنى اعتق عبدك عنى بالف مقتضى وطلبه للزيادة ودلالته عليها هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو المقتضى وهو البيع ههنا وما ثبت به حكم المقتضى اسم مفعول وهو بحكمه حكم المقتضى اسم فاعل لان المقتضى مستلزم لحكمه والمقتضى مستلزم للمقتضى ولازم اللازم لازم فحكم المقتضى حكم المقتضى فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنص فلا يعارضه القياس والثابت به يساوى الثابت بالنص لاعند المعارضة فان الثابت بالنص او باشارته او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى لاالضرورة والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضرورى لايعارض غيره كما سيصرح به (قوله وبعض صور العبارة والاشارة) اعنى الدال بالدلالة التضمنية والالتزامية فى كل من العبارة والاشارة لان الجزء لازم ايضا الا انه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزامية فقط على ما دل عليه قوله المحتاج اليه (قوله خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة) لان اللازم فيهما لما كان مؤخرا لم يكن محتاجا اليه (قوله خرج به الباقى) اعنى المحذوف (قوله لانه يحتاج الى القبول) اى مع ان القبول ليس بشرط فيما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه والضمير فى لانه راجع الى تقدير صاحب التوضيح ووجه الاحتياج انه امر بالبيع ثم بكونه وكيلا له فى الاعتاق وذلك يقتضى تملكه ولا يتملك بدون القبول (قوله وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ) لان البيع حينئذ مذكور قصدا فيحتاج الى القبول (قوله ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول) الاولى ان يقول لئلا يتوهم لزوم القبول كما فى تقدير الامام البرغرى لان المعتبر فى الاقتضاء عدم لزوم القبول لالزوم عدم القبول (قوله والتحقيق) هذا توجيه ثالث (قوله مبيعا منى) الا نسب ان يقول بائعا منى حالا من الفاعل ايضا فانه لم يعهدان يقدر المضمن فى مثله على صيغة اسم

بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتقه على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأي البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اي مع البيع (شروط تحتمل السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط ﴿ عقيد ﴾ القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام

المفعول (قوله لانه امر شرعي) اي الاقتضاء امر شرعي والتضمين لغوي فلا يشمله ولو عممناه من الشرعي على ما هو رأي اكثر الاصوليين فلا يشمل التضمين ايضا لانه صحة لفظية والاقتضاء على تقدير تعميمه يشمل الصحة العقلية على ما تقدم فلا يشمل اللفظية ايضا ولو جعلناه اعم من العقلية ايضا لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما مقدما بخلاف المضمن فانه لازم مؤخر ولو سلم انه لازم مقدم فلا يستقيم ايضا لان الحرف المذكور يجب ان يكون للفعل المتروك في التضمين ولا يخفى عليك ان الباء لا تصلح صلة للبيع المضمن فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء (قوله فليتأمل) اشارة الى ان ما ورد على تقدير صاحب التوضيح وارد على هذا التقدير ايضا والجواب الجواب (قوله واذا ثبت البيع بطريق الضرورة) يعني ان البيع لما كان موقوفا عليه وشرطا للعتق وتابعا له كان يثبت بشروط العتق لتبعيته له لا بشروط نفسه فان الشيء اذا ثبت ضرورة وتبعا لغيره تعتبر شرائط المتبوع في ثبوته اظهارا للتبعية كما في صلاة العبد والمرأة والجندي في السفر فانهم يصيرون مقيمين في المفازة بنية المولى والزوج والامير في موضع النية لكونها اتباعا لا بشرائط نفسه فعلى هذا لا يثبت مع البيع في المثال المذكور شروطه التي تحتمل السقوط لعدم الضرورة في ثبوتها لانه لم يعتبر فيه شرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائطه المعتبرة في وجوده حتى لا يشترط فيه قبول من امر ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ولكن يعتبر منه اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام لعدم اهليته للاعتاق والبيع لم يثبت الا تبعا للاعتاق فان قيل لا نسلم انه ثبت فيه شرطا للاعتاق وكان معتبرا بشروطه بل ثبت بشروطه نفسه لان شرط صدوره عن الاهل مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا اختلال في شيء من ذلك والقبول ليس بشرط بل هو ركن له ولا نسلم سقوطه ههنا لان الشيء اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقتضى فيثبت لازمه ايضا وهو القبول تقديرا والا لزم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده هذا خلف قلنا ان المراد بالشرط ههنا ما هو المتوقف عليه اعم من ان يكون مسمى بالشرط او بالركن مجازا ولا نسلم ان القبول ركن البيع كيف وقد ينفك عنه كما في البيع بالتعاطي ولو سلم ذلك لكنه ركن اعتباري اعتبره الشرع فجاز ان يعتبر عدمه في ضمن الاتلاف فان القبول والقبض يفيد في محل بقاء الملك للتمكن من الانتفاع بمنافع الملك واما في محل الاتلاف اعني العتق فليس

بمفيد فاذا انتفت فائدته انتفى اعتباره فيسقط (قوله ولذا) اى ولاجل ان البيع
فى الصورة المذكورة يثبت شرطا للعتق قال ابو يوسف والشافعى لوقال اعتق
عبدك عنى بغير شئ صح الامر ووقع العتق عن الآمر باثبات الملك له بطريق
الهبة ويسقط عنه القبض الواجب فى الهبة لان الملك بالهبة ثابت باقتضاء
الاعتاق فيعتبر بشروطه لابشروط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتاق
فيسقط ههنا كما يسقط القبول فى البيع بل هو اولى منه بالسقوط لان القبول
ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فان قيل لانسلم اولوية احتمال الشرط
للسقوط من الركن لان كل واحد منهما فى استلزام انتفائه انتفاء شئ آخر مثل
الاخرفمن اين الاولوية قلنا المقصود يحصل بالمساواة ايضا ومع ذلك لاشك ان
اعتبار انتفاء الشئ بانتفاء ذاته اقوى من انتفائه بانتفاء الخارج وفى كون
القبول ركنا فى البيع نظر كما تقدم (قوله لكنا نقول) شروع فى جواب الامامين
لابى يوسف حاصله ان قياس القبض فى الهبة على القبول فى البيع فى جواز
السقوط عند الاقتضاء فاسد لان القبول مما يحتمل السقوط كما فى البيع بالتعاطى
بخلاف القبض فى الهبة لعدم قبوله السقوط اصلا لقوله عليه السلام لاتصح
الهبة الامقبوضة ولانا لم نجد هبة تفيد الملك بدون القبض فى غير الاقتضاء
حتى يجوزمثله فيه ايضا بخلاف القبض فى البيع الفاسد فانه وان كان شرطافيه
فى افادة الملك لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال
اعتقه عنى بالف ورطل من الخمر لان القبض فى البيع الفاسد ليس بشرط اصلى
بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط
نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لاتعمل هى الابه
فلا يحتمل السقوط فلا تصح الهبة بدونه ويقع العتق عن المأمور فى الصورة
المذكورة فان قيل سلمنا انه لايحتمل السقوط ولانسلم انه ساقط فى الصورة
المذكورة لجواز ان يثبت تقديرا بصرف مالية العبد الى نفسه باعتاقه فصار كانه
مثل هبة الشئ ممن هو فى يده فانه لاحاجة الى تجديد القبض ورقبة العبد
فى يده وبالاعتاق استغنى عن تجديد القبض فاذاثبت القبض تقديرا صحت الهبة
ووقع العتق عن الآمر قلنا ان رقبة العبد بحكم العتق تتلف على ملك المولى
فى يد المولى لانه فى يده او يد العبد لان يده معتبرة شرعا ايضا حتى لم يكن للمولى
استردادمااودعه عبده والرقبة المتلفة غير مقبوضة لاللآمر ولاللعبد لانه
لم يحصل فى يداحدهما شئ ولاهى مما يحتمل لقبض لانها هالكة فلايصح ان

ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لوقال
اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح
عن الآمر وتستغنى الهبة عن القبض
وهو الشرط كما يستغنى البيع ثمة عن
القبول وهو ركن فيه لكنانقول انمايسقط
مايحتمل السقوط والقبول فى البيع ممما
يحتمله كما فى التعاطى لاالقبض فى الهبة
اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون
القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق
عن المأمور لاعن الآمر (وهو) اى
الاقتضاء (ثابت) يعنى ان الاستدلال به
من جملة الاستدلالات الصحيحة
(خلافا لزفر)

فانه لايقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير فى ثابت اى ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لايجوز اثبات جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعى) فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ماتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لايصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى

يقال ان القبض وجد تقديرا لصرف مالية العبد الى نفسه كهبة الشئ ممن هو فى يده (قوله لايقول بالاستدلال به) بل الاستدلال منحصر عنده فى العبارة والاشارة والدلالة والعتق فى الصورة المذكورة يقع عن المأمور عنده لاعن الآمر سواء بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع او لم يصرح لعدم صحة الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتاق فاسد لاضافته الى عبد غيره ولايجوز اضمار التمليك لان الاضمار لتصحيح المصرح لا لابطاله ولو اضمر التمليك ههنا صار معتقا عبد الآمر لاعبد نفسه وذلك غير مأمور قلنا صح الامر لانه صدر من اهله ووقع فى محله وامكن تصحيحه باثبات شرط فيجب اثباته فيلاقى الامر اعتاق عبده لاعبد غيره ومعناه اعتق عبدك الذى هو لك فى الحال عند بيعك لى اياه وكالة عنى (قوله خلافا للشافعى) حيث قال المقتضى يجوز فيه العموم لان الثابت به كالثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما فى النص قال فى التقرير اختلف العلماء فى جواز عموم المقتضى فذهب الشافعى الى جوازه وعلماؤنا الى عدم جوازه ومحل الخلاف فيما اذا كانت صحته موقوفة على تقدير امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منها كما اذا قال طلقتك ونوى الثلاث فان هذه الصيغة فى اللغة للاخبار عن طلاق موجود فى الماضى ولم يوجد قبل فكان كذبا غير ان الطلاق بها يقع شرعا ضرورة تصحيح لفظه وهى تندفع بواحدة فلاحاجة الى الزيادة فلتغو نيته فلا تصح نية الثلاث عندنا اذ لاعموم للمقتضى حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع زائدا على الواحد خلافا للشافعى فانه تصح نية الثلاث عنده لجواز عموم المقتضى عنده فيقبل التخصيص بالنية واما اذا تعين تقدير بدليل كان عمله فى العموم والخصوص كعمله مظهرا بلاخلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف درهم فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام لامحالة انتهى فعلم منه ان ماذكره بقوله فاذا وجدت تقديرات متعددة الى قوله لان مدلول اللفظ لاينفك عنه ليس كما ينبغى اذ ليس فيه بيان خلاف الشافعى فى عموم المقتضى بل فيه بيان عدم عمومه عند الشافعى ايضا ولعله اخذه من التلويح لانه مذكور فيه بعينه لكن هذا لايرد على التلويح لانه لم يذكره لبيان خلاف الشافعى بل قال وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى يعنى فى المشهور ثم اراد ان يبين تحقيق القول من الشافعى فقال وتحقيق ذلك ان المقتضى عنده ماتوقف صدقه الى آخر ماذكره الشارح بعينه يعنى ان للشافعى فى عموم المقتضى قولين مشهور وتحقيق فالمشهور عمومه والتحقيق

عدمه كما قالت الحنفية ويدل عليه ماذكره فى الكشف حيث قال ورأيت فى بعض كتب الشافعية انه متى دل العقل والشرع على اضمار شئ فى كلام صيانة له عن الكذب ونحوها وثمه تقديرات يستقيم الكلام بايها كان لايجوز اضمار الكلام وهو المراد بقولنا المقتضى لاعموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره فى العموم والخصوص حتى لوكان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لوكان خاصا انتهى فليتأمل (قوله فان كان) اى كان المذكور من صيغ العموم فالمقدر عام ايضا للاستواء بينهما كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام والا اى وان لم يكن المذكور من صيغ الخصوص فالمقدر خاص ايضا (قوله ويكون اثباته) فى المقدر (قوله وفرق مابين العموم المقتضى) يعنى ان المقتضى فى المثال المذكور نفس العموم ولا نزاع فى جوازه وانما النزاع فى عموم المقتضى ولم يثبت بعد (قوله الى الدعوى الاولى) وهو قوله ولا يثبت معه شروط تحتمل السقوط (قوله ولذا كان رجعيا) فان قيل لوقال لمعتدته فى العدة اعتدى ناويا الطلاق يقع رجعيا ايضا مع انه لاضرورة فيه لان للامر المذكور صحة بدون تقدم الطلاق عليه لقيام العدة اجيب بانه لا اثر لقيام العدة فى تصحيح ذلك الامر لان موجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الامر ولا اثر فى ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه بل انما يصح هذا الامر بجعله مستعارا للطلاق حذرا عن اللغو لا بجعل الطلاق مقدما عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لزم ان لا يجب عليها شئ سوى تتميم تلك العدة مع انه يقع عليها طلاق آخر (قوله والثلاث فوق الضرورة) اى الواحدة وكذا البائن فوق الرجعى (قوله بل بطريق المجاز) اى بجعل اعتدى مستعارا للطلاق لا بجعل الطلاق مقدما عليه اقتضاء لعدم لزوم العدة لغير الموطوءة (قوله بل بطريق المجاز) اى ذكر الملزوم وارادة اللازم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله وتبطل ايضا نية الثلاث) خلافا للشافعى فانه يقول ان قوله انت طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فتعمل نية الثلاث كما لوقال انت طالق طلاقا اذ قال لها طلقى نفسك ونوى الثلاث ولو لم يحتمل التعميم لما صح الحاق الثلاث به فى قوله انت طالق ثلاثا فانه منصوب على التفسير والتفسير انما يكون بيانا لمحتمل اللفظ ولنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فلغت نيته كما لو قال حجى ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق فلا يدل لغة الا على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لا على

فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لاينفك عنه وانما قلنا بعد عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ماوراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق مابين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا وذلك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلاث فى اعتدى للموطوءة) هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذا الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها

وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان
اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا
بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر
الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة
ليس محلا للنية وما هو محل لها
لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافى العموم
(و) كذا تبطل نية الثلاث (فى طلقتك)
فانه وان دل لغة على مصدر قابل
لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث
فى الحال فكان ينبغى ان يلغو لانتفاء
الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت
لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل
المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق
فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة فان قيل صيغ العقود
خرجت عن الاخبارية الى الانشائية
وما ذكرته مبنى على الاخبارية قلنا
ليس معنى خروجها الى الانشائية
ان لا تبقى جهة الاخبارية اصلا والا
لما حل حال انشائيتها واخباريتها
اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة
احديكما طالق حيث لا يقع شئ فاذا
بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء
وليس بمعنى بقائها كون تلك الصيغ
اخبارات محضة حتى يرد اولا انه
لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة
خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر
غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشائية
الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى
احتمال الصدق والكذب لا توجد فيها

ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذى هو نية لثلاث اعنى التطليق
وانما ثبت ذلك شرعا ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة وهو الواحد الرجعى
ولا يتعدى غيره لعدم عموم المقتضى لكونه ضروريا ولان التطليق ليس بملفوظ
فلا يتصف بالعموم لان العموم من خواص الملفوظ والحاصل ان كلا منه
مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا للنية والمقدر يصلح محلا لها
ولا يصلح نية العموم لكونه ضروريا (قوله فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة) فلا عموم له حتى تصح نية الثلاث لتخصيص العموم قيل
ان هذا وان صح اطلاق المقتضى عليه لغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا لان
المقتضى الاصطلاحى هو اللازم الخارج المتقدم الذى تتوقف عليه صحة
الكلام والمصدر المذكور اى التطليق ليس بخارج عن مدلول طلقتك فلا يكون
مقتضى اجيب بان الاشارة فى هذا المصدر الى المصدر الحادث فى الحال وهذا
المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضى وفيه بحث لان المقتضى امر ضرورى
يصار اليه ليكون المنصوص عليه مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من
قبل المتكلم فى الحال لا يجعل طلقتك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة
فى الزمان الماضى على ما هو المنصوص عليه فى طلقتك اللهم الا ان يقال المراد
من المنصوص عليه اعم من المطابقى والتضمنى وههنا المعنى التضمنى اعنى وقوع
الطلاق يتوقف على طلاق من جانب المتكلم اى التطليق فى الحال وبالجملة ان
المقتضى لا يلزم للمطابقى فقط بل يجوز لغيره ايضا ثم وقوع الطلاق بطريق
الاقتضاء فى طلقتك هو المشهور والمفهوم من الهداية انه من قبيل المجاز
بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع الطلاق فى الماضى يلزمه الوقوع
فى الحال اى فى زمان التكلم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله فان قيل)
الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصله ان نحو طلقتك وانت طالق
من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا فلا يثبت بها
الطلاق اقتضاء لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المقدم وههنا ليس كذلك
لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لا قبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه
لا متقدما عليه فيكون من باب العبارة وانما يثبت اقتضاء لو كانت باقية على
اخباريتها (قوله حيث لا يقع شئ) لامكان حمله على قصد الاخبار عن الطلاق
الواقع على المطلقة ثلاثا او دونها فى العدة او بعدها (قوله وليس معنى بقائها)

هذا رد على التلويح فليراجع (قوله للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما لان معنى صدق الخبر عبارة عن موافقة نسبته الخارجية لنسبته الذهنية المدلول عليها او كذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس لتلك الصيغ نسبة خارجية حتى يتصور احتمال موافقتها اياها وعدم موافقتها (قوله ورابعا آه) حاصله انها لو كانت خبر المانصح قصد انشاء طلاق ثان فيما اذا قالها للمطلقة الرجعية فى عدتها بل يكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالاتفاق (قوله طلق نفسك) شروع فى بيان الفرق بينه وبين طلقتك وانت طالق حيث صحت نية الثلاث فيه دون طلقتك وانت طالق مع ان كلا منهما يدل على المصدر لغة ووجه الفرق ان المصدر فى طلق نفسك ثابت لغة فيحتمل العموم اما الصغرى فلانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة المتكلم مغاير لمدلول الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل كسائر الاوامر فان قوله اكتب مختصر من اطلب منك كتابة واذا كان كذلك فلا يتوقف الا على تصور وجوده كيلا يلزم طلب المجهول لانه محال فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل لا مغاير له فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء بخلاف طلقتك وانت طالق فان الثابت بها ليس نفس مصدر الفعل والمشتق لانتفاء الطلاق فى الماضى بل الثابت بها ما اثبته الشرع لضرورة تصحيحه فكان اقتضاء فان قيل ان مصدر الفعل هو التطليق لا الطلاق فيكون الثابت لغة هو التطليق لا الطلاق قلنا ثبوت التطليق لغة يستلزم ثبوت الطلاق لغة لانه لازمه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة قلنا هذا اقتضاء لغوى لا شرعى ولا يضر واما الكبرى فلان ما ثبت لغة يكون مقدرا والمقدر كالملفوظ فيصح اتصافه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز فيحتمل العموم وان لم يكن عاما فى الحقيقة بناء على ان المصدر الثابت لغة فى ضمن الفعل انما يدل على الماهية من حيث هى هى دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد اصلا بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما لكنه يحتمل العموم لان الماهية من حيث هى هى تحتمل ان توجد فى ضمن كل من الفرد الحقيقى والحكمى فاذا احتمل العموم يصح حمله على الاقل وهو موجبه وعلى الكل اعنى الثلاث وهو محتمله لا مجازا لان الثلاث فى الطلاق واحد اعتبارى بخلاف الاثنين لانه عدد محض فلا يحتمله اللفظ (قوله لان الطلاق اسم آه) دفع لما يتوهم انه اذا لم يكن عاما كيف يصح حمله على الاقل وعلى الكل وحاصل الدفع ان الطلاق

للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق فى باب الامر ولم تجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا

(والبائن كالطلاق) فى ان البينونة
الثابتة به انما هى بطريق الاقتضاء
(الا) ان بينهما فرقا وهو (ان البينونة
تتنوع الى خفيفة) وهى التى تفيد
انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد
او اثنين (وغليظة) وهى التى تفيد
انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث
(فصحت) اى اذا تنوعت البينونة
الى النوعين صحت (فيها نية الثلاث)
لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين
المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينوا ونوى
مطلق البينونة تعين الاول المتيقن وان
نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا
كالملك فى المغصوب يثبت فى ضمن
الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير
متصل بالمحل فى الحال اتفاقا لبقاء جميع
احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو
فى نفسه انعقاد العلة فقط والافعال
قبل الحلول فى المحال لا تتنوع
الى النقصان والكمال كالرمى فانه
فى نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره
كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه
بالعدد فيكون اصلا فى التنوع
فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن
تنوع بغيره لايكون محتملا للطلاق فانه
حينئذ يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء
العدة والى مزيل الحل بكمال العدد
وليس شئ منهما محتملا له نفسه

الثابت لغة اسم دال على الواحد الحقيقى والحكمى وهو الثلاث والاول موجبه فلا يحتاج الى النية والثانى محتمله مجازا فتصح نيته له فان قيل فاذا جاز نية الثلاث فى الطلاق الثابت لغة فى طلقى نفسك بالاعتبار المذكور مع انه ليس بعام فلم لا يجوز ذلك فى المقتضى كما فى طلقتك وانت طالق بهذا الاعتبار ايضا بلا حاجة الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم تجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لان نية الثلاث انما تصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ بل هو معنى كما سبق فلا يصح اتصافه بالمجازية حتى تصح نية الثلاث مجازا بخلاف المصدر الثابت لغة فانه كالملفوظ فيصح اتصافه بالمجازية فان قيل هذا الجواب خارج عما نحن فيه لانا فى صدد بطلان نية الثلاث وصحتها بناء على عموم المقتضى وعموم المصدر الثابت لغة لا بناء على عدم صحة المجازية وصحتها فاجاب عنه بان هذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا حاصله ان نية الثلاث فى المقتضى لا تصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثانى انه لا مجاز له ولا منافاة بين الطريقين لان عدم المجاز يستلزم عدم العموم كما ان وجوده يستلزم وجوده وتصح تلك النية فى الثابت لغة بطريقين ايضا احدهما صحة احتمال العموم وان لم يكن عاما فى الحقيقة والثانى صحة المجازية (قوله والبائن كالطالق) شروع فى جواب ما يقال ان البائن فى قوله انت بائن صفة المرأة مثل طالق فيدل لغة على قيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهى لم تكن موجودة قبل التكلم وانما تثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء تصحيحا له كما فى انت طالق فكان اللائق شمول الدخول بان صحة نية الثلاث فيهما او شمول العدم بان لا يصح فيهما لكنها صحت فى البائن دون الطالق وحاصل الجواب انا سلمنا ان ثبوت البينونة بانت بائن ونحوه من الكناية مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لا نسلم ان صحة نية الثلاث مبنية على عموم المقتضى حتى يقال فليكن كذلك فى انت طالق بل هى مبنية على جواز ارادة احد معنيى المشترك اللفظى او احد نوعى المشترك المعنوى فى باب المقتضى وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى التى تفيد انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو ملك المتعة وذلك يحصل بواحد واثنين وعلى الغليظة وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية اى حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح له وذلك يكون بالثلاث فلفظ البائن اما مشترك لفظى بينهما او معنوى وعلى التقديرين جواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم المقتضى كيف ولو كان كذلك لصح ارادة كل منهما فى حالة واحدة على ما هو شأن العام

لانه يفيد الاستغراق لكنها لم تجز لتباينهما والخفيفة الحاصلة فى ضمن الغليظة
ليست عين النوع المقابل للغليظة بل مبنى على ماذكر من جواز ارادة احد معنيى
اللفظ المشترك او احد نوعى المشترك فاذا نوى الغليظة كانت الثابتة اقتضاء هى
البينونة لا الخفيفة ومن شروطها وقوع الثلاث فوقع الثلاث شرطا لا اصلا واذا
نوى الخفيفة كانت الثابتة اقتضاء هى الخفيفة فيثبت ان كلا منهما محتمل
ومقتضى فاذا نوى احدهما تعين ذلك لان النية لتعيين المحتمل واذا لم ينو شيأ
منهما اونوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن اعنى البينونة الخفيفة القاطعة
للحل الثابت للزوج ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ولقائل ان يقول ان ثبوت
الاقل المتيقن فى انت طالق اعنى الواحد يمنع نية الثلاث كما مر لاندفاع الضرورة
بالواحد الاقل فكان ينبغى ان يكون ثبوت الادنى المتيقن فى انت بائن اعنى
الخفيفة مانعا من نية الغليظة لان كلا من الطلاق فى انت طالق والبينونة
فى انت بائن ثابت بطريق الاقتضاء وقوله يثبت العدد ضمنا اشارة الى ماذكرناه
من ان الثلاث فيما اذا نوى البينونة الغليظة يقع شرطا اى تبعا لا قصدا واصالة
والى دفع ما يتوهم من ان البينونة لما تنوعت الى خفيفة وغليظة بلا واسطة
العدد صحت نية كل منهما بناء على صحة نية احد محتملى المشترك او احد نوعى
الجنس الواحد فى المقتضى للزوم ثبوت احدهما البتة وعدم امكان اجتماعهما
معا فمن اين يلزم صحة نية الثلاث حتى يقول فصحت الثلاث تفريعا على ماقبله
فاجاب بانه لما صحت نية الغليظة للوجه المذكور صحت نية الثلاث ايضا ضمنا
لانه شرط البينونة الغليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين كامل
وناقص مثل البينونة حتى يلزم صحة نية كل نوع بالضرورة لانه اسم فرد
غير متصل بالمحل اى المرأة فى الحال بالاتفاق كاتصال البينونة فى الحال لانه
لو اتصل به فى الحال لما بقى جميع احكام النكاح من حل الوطئ بالمراجعة ولزوم
النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحلول فى المحال
لا تتنوع الى النقصان والكمال لعدم قيامها بدون المحال بل هو اى الطلاق
فى نفسه انعقاد العلة اى حكمه الثابت فى الحال قبل حلوله فى المحل انعقاد
علة توجب الحكم فى اوانه والانعقاد غير متنوع فى نفسه ولو سلم اتصاله بالمحل
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف ولو تنوع فانما يتنوع بواسطة العدد فانك اذا
اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكن ذلك الا بالحاق العدد به فحينئذ يصير نفس
الطلاق مؤثرا فى ازالة ملك المتعة والطلاق الثلاث مؤثرا فى ازالة الحل بالكلية

(وتبطل) كما تبطل نية الثلاث فى اعتدى وانت طالق وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء باتفاق وديانة الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا آكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال من الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية (فى اليمين) متعلق بالتخصيص

كما فى البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد اصلا فى التنويع فلا يجوز ثبوته مقتضى والا لكان الاصل تبعا فلا تصح نية الثلاث فيه ولو تنوع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لزم ان لا يكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة وهو الناقص والى مزيل الحل بالكلية بكمال العدد وهو الثلاث وهو الكامل وليس شئ من هذين النوعين محتملا للطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل (قوله كما تبطل نية الثلاث) اشارة الى انه نوع اخر من فروع عدم عموم المقتضى (قوله ان اغتسل الليلة) بصيغة المجهول (قوله فالنية باطلة) لان الفاعل مذكور اقتضاء لان المبنى للمفعول لا دلالة له على الفاعل من حيث اللغة فتبطل نيته لعدم احتمال اللفظ (قوله الا فى رواية عن ابى يوسف) قال انه نوى التخصيص فى المصدر وهو ثابت لغة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل وانما يثبت الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضى الفاعل البتة ولا عموم للمقتضى على ما تقدم بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد فى هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه يصدق ديانة لان الفاعل مذكور وهو نكرة فى موضع النفى لان الشرط بمنزلة النفى فيعم بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر والظاهر العموم (قوله فانها باطلة كما سبق) وذلك لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل له والفعل ليس اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا فى حق ما تلفظ به من الاكل فقط دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة فى غير الملفوظ فتلغو وكذا امثلة الشرب ونحوها (قوله فانها باطلة) فلا يصدق قضاء بالاتفاق وديانة الا فى رواية عن ابى يوسف له ما تقدم آنفا فى تخصيص الفاعل ولنا انه ذكر الفعل لا السبب بل السبب يثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضى سببا ولا عموم للمقتضى فبطلت نية الخصوص قيل المصدر عند ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة فى موضع النفى لان الشرط بمنزلة النفى فيصير عاما فيصح التخصيص كما اذا قال ان خرجت خروجا او قال ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا معينا او غسلا معينا كالغسل من الجنابة مثلا فانه يصدق ديانة فكذا هذا واجيب بانا سلمنا ان المصدر مذكور لغة بذكر الفعل لكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من حيث انه مقتضى فليصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد اجيب

فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفهما من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول (كمكان) كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الامدي رحمه الله ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وحال وسبب وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ماسيأتي على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ

اباناالاذن لم انه متنوع لانه في نفسه تطهير للبدن وتلك الاوصاف زائدة عليها لايثبتا ولها اللفظ فلم تعمل النية وهذا جار في مسئلة تخصيص الفاعل ايضا فلا تغفل وقس عليها تخصيص الحال والصفة فان قيل الحالف في هذه المسائل يحنث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك آية العموم اجيب بان ذلك لضرورة حصول المحلوف عليه لا للعموم في المقتضى فانه لوتصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب يحصل الحنث ايضا وسيأتي مصرحا في الكتاب (قوله اذا جعل التوقف) اي في تعريف الاقتضاء (قوله فلا) اي لايثبت بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف لا المقتضى (قوله الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية) لان مالايصح عقلا لايصح شرعا ايضا لانه اصل وكون بعض ماصح شرعا مما لا طريق للعقل الى الوقوف عليه لايضر ذلك لان بعدم الوقوف عليه لايحكم بعدم صحته (قوله وهي على المقتضى) اي الصحة العقلية موقوفة على المقتضى فتكون الصحة الشرعية موقوفة على المقتضى ايضا بواسطة قياس المساواة (قوله فتكون صحة الحلف على الاكل) اي صحته الشرعية (قوله فان هاتين النيتين باطلتان) اعلم انه اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر مصدره في سياق النفي او معناه نحو لا آكل او ان اكلت فكذا اووقع فعل لازم لم يذكر مصدره وحذف سببه في سياقهما نحو لا اغتسل او ان اغتسلت فكذا وكذا نحو ان اغتسل الليلة على صيغة المجهول وكذا في الحال والصفة المحذوفتين كان عاما في جميع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة عند الشافعي رحمه الله فيقبل التخصيص بالنية خلافا لابي حنيفة واصحابه واحتج الشافعي بان هذه الافعال تدل على نفي حقيقة الفعل اعني المصدر الذي تضمنه الفعل وكل مادل على نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فرد ومفعول وفاعل وسبب وحال وصفة ولذا كان يحنث بكل منها وذلك دليل العموم قلنا دلالته على نفي كل منها بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا تعم بخلاف نفي الحقيقة فان دلالته عليها بطريق اللغة فان قيل عموم النكرة المنفية ليس بطريق دلالة اللفظ على جميع الافراد لغة بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة كما ان نفي الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نفي جميع الافراد قلنا ان للنكرة المنفية وضعا نوعيا فيدل لغة واحتج الحنفية بوجوه الاول ان كلا من هذه الامور ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى الثاني انه لو كان عاما في جميع مفعولاته وفواعله واسبابه واحواله لكان عاما في الزمان والمكان ايضا

(والمصدر المنفى) كما فى الصورة المذكورة (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لايعم) كما لايعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر

لان الفعل كما يقتضى تلك الاشياء يقتضى المكان والزمان ايضا لكنه ليس كذلك لانه لايقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالاتفاق ولو كان عاما لقبل التخصيص الثالث ان نحو لا آكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمقيد مخصص لنا فيهما اجيب عن الاول انا لا نسلم ان المقتضى لايعم بل هو عام عند الخصم فيقبل التخصيص ورد بان الكلام مبنى على التحقيق لا على الالزام وعن الثانى بانا لانسلم ان الفعل لايعم ولا يخصص بالنسبة اليهما بل يعم ويخصص بالنسبة اليهما كما فى الامور المذكورة ولو سلم ذلك لكن الفرق بينهما وبين الامور المذكورة حاصل لان تعقل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن بخلاف الزمان والمكان لامكان تصوره بدونهما لان اتصاله بهما بعد اتصاله بالامور المذكورة وعن الثالث بانا لانسلم انهما يدلان على اكل مطلق بل انما يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق فى الخارج بدون المقيد والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمقيد مخصص ولذا اذا حلف لايأكل يحنث باكل مقيد ورد بان المراد بالمطابقة اما المطابقة فى المفهوم اوفيما صدق عليه او المطابقة بارتفاع المشخصات والاول والثانى ظاهرا البطلان والثالث لايخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخص اوبعده والاول غير مطابق لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثانى كذلك لانه عينه لامطابقه وان كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر مصدره لان حكم ماذكر مصدره سيأتى مصرحا اذا عرفت هذا فقوله وان منعه الآمدى يعنى منع الاتفاق المذكور فى الاحكام وقال لانسلم ان هاتين النيتين باطلتان عند الشافعى بل يصح لان الفعل عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما باطلتان كما قالت الحنفية لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ماذكرناه وقوله فانه اى الشافعى يقول بجواز التخصيص فى الصور السابقة وقوله باطلة بالاتفاق مبنى على تسليم الاتفاق وللخصم ان يمنعه وبعد تسليمه له ان يبين الفرق على ما ذكرناه وقوله على ان دليله منع لاستلزام دليل الشافعى مدعاه لانه انما يفيد عموم المعنى لاعموم اللفظ وهو المدعى (قوله والمصدر المنفى) اى سواء كان متنوعا اوغير متنوع مذكورا اوغير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول والثانى الآتيين لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط بالنظر الى المصدر المقدر وكذا الحكم بقوله لايعم لايتم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثانى (قوله وان ثبت لغة لااقتضاء) فان قيل ان قاعدة ان الوصلية ان يكون عدم العموم اولى على

تقدير ثبوت المصدر المنفى اقتضاء والمصادر كلها لا تثبت الالغة لا اقتضاء قلنا ان ماثبت لغة هو المصدر الدال على الماهية لا الافراد مثلا ان لا آكل دال على مطلق الاكل وهذا المطلق لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن فرد والاول مدلول لغوى والثانى اقتضائى وكلاهما مصدر الفعل ولا يعم على ان قولنا ان المصدر ان ثبت اقتضاء لا يعم صادق وان لم يصدق طرفاه لان صدق الشرطية لا يقتضى صدق طرفيها (قوله لانه جزء مدلول الفعل) علة لثبوته لغة لا اقتضاء لان اللفظ يدل على جزئه لغة لا اقتضاء وانما لا يعم هذا لانه يدل على الماهية دون الافراد فلا يعم بخلاف المصدر المذكور صريحا نحو لا آكل اكلا وان اكلت اكلا فانه يصير عاما كما سيأتى (قوله لا يعم المقتضى) الا ان المصدر لا يعم لدلالته على الماهية من حيث هى والمقتضى لا يعم لثبوته ضرورة فيقتصر على قدر الضرورة (قوله كلام الجامع) قالوا المذكور فى الجامع يخالف الروايات المشهورة ولهذا حمله البعض على ما لو قال ان خرجت خروجا ولا يخفى عليك ان هذا الحمل فى غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجا ولذا قال لكن المفهوم من ظاهره انه يعم (قوله وهو نكرة فى موضع النفى) لان الشرط فى معنى النفى قيل الاولى فى توجيه ما فى الجامع ان مبنى الايمان على العرف واذا قيل خرجت من البلد يعم فى العرف السفر ولا يخفى ضعفه اذ لم يذكر فى الجامع لفظ من البلد حتى يفهم منه السفر (قوله فحينئذ تصح نية نوع دون نوع) وهذا ليس من تخصيص العام بالنية ولا من عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد مفهومى المشترك اللفظى او احد نوعى الجنس كما فى البائن وذلك جائز فى المقتضى فحينئذ يكون المستثنى المذكور منقطعا (قوله وهى ان يسكنا فى بيت واحد لا بعينه) قيد بقوله لا بعينه احترازا عن النية بالسكنى فى بيت واحد بعينه فان النية فيه لغو ثم صحة النية فى بيت واحد لا بعينه لا لكونه من عموم المقتضى بل لكونه احد نوعى الجنس او احد مفهومى المشترك اللفظى (قوله وهى ان يسكنا فى دار واحدة) وان كانت قاصرة لان المساكنة فى الدار اتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب وغيرهما لا فى اصل السكنى بخلاف السكنى فى بيت واحد لانه اتصال فى اصل السكنى وهو معنى المساكنة (قوله بناء على انفهام الكامل) فان قيل بعد انفهام الكامل من المطلق فاى حاجة الى النية قلنا اليمين فى مثل ذلك يقع على الدار عادة وان كانت قاصرة فان السكنى فى دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل من السكان فى بيت على حدة ومبنى الايمان على

فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضى ابى هيثم (كالمساكنة) فانها لما تنوعت الى كاملة وهى ان يسكنا فى بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهى ان يسكنا فى دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية (والخروج) فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى فى الاول المساكنة فى مكان بعينه وفى الثانى الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل نية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هيثم اما الاول فلما سيأتى ان نفى الحقيقة ينافى اثبات بعض الافراد وما ذكر فى الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى النوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثانى فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا ظهر) استثناء مما بقى بعد الاستثناء الاول يعنى ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها

ولماورد ههنا انه فى هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اى بكل جزئى من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك (فى كل) من الصور المذكورات لليمين (لوجود المحلوف عليه) فى تلك الجزئيات (لاللعموم) المنافى للاقتضاء ونفى نفس الحقيقة فان قلت لاشك فى صحة قولنا ان اكلت اولا آكل الاخبزا وان اغتسلت الامن جنابة ولا اكلم فلانا الاحال قيامه ولا اتزوج الاكوفية ولا اخرج الامكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة للحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفى نفس الحقيقة فلايحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا دون مأكول اواكلا دون اكل فقد نوى مالايحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيأ او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قرائتى لاريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم

العرف لا على حقيقة اللفظ فصار العرف مانعا من صرف المطلق الى الكامل المنفهم منه فاحتاج الى النية بخلاف القاصر فان العرف جعله مستغنيا عن النية (قوله فى مكان بعينه) لوقال فى بيت بعينه لكان اولى (قوله لان ماذهب اليه صاحب الكشف) من ان المصدر المقدر المنفى عام بناء على ان ذكر الفعل ذكر للمصدر فان قيل ان نفى الحقيقة وان كان ينافى اثبات بعض الافراد لكنه لاينافى نفى الافراد بل يستلزمه وماذكره صاحب الكشف هو عموم الافراد المنفية لا اثبات بعض الافراد قلنا القول بعموم الافراد المنفية يستلزم القول بجواز التخصيص بالنية فتثبت المنافاة (قوله ولاماذهب اليه ابوهيثم) اعنى انه لايعم وان تنوع بنوعين (قوله فان الخروج لما تنوع) فيه انه لايثبت عدم نفى نفس الحقيقة تأمل (قوله صح نية اخفهما) اعنى نية السفر وجه الاخفية انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تحرير عبده اوطلاق زوجته ونحوهما بالخروج الى السوق ونحوه (قوله الااذا ظهر) هذا استثناء متصل ان عمم المصدر المنفى ولو خصص بالمقدر لكان منقطعا (قوله لوجود المحلوف عليه لاللعموم) حتى لوتصور الاكل مثلا بدون الطعام لحصل الحنث ايضا ولو كان الحنث للعموم لما حصل بدون الطعام (قوله المنافى للاقتضاء ونفى نفس حقيقة الفعل) اما الاول فلان المقتضى ثبت ضرورة فلايعم ولان العموم صفة اللفظ والاقتضاء صفة المعنى واما الثانى فلان العموم يقتضى ارادة الافراد وذلك ينافى ارادة نفس الحقيقة ولان العموم يستلزم جواز التخصيص بالنية وذلك ينافى نفى الحقيقة لانه يستلزم نفى جميع الافراد فان قيل الخصم لا يسلم كون العموم منافيا للاقتضاء ونفى الحقيقة بل يقول بعموم المقتضى ويستدل بنفى الحقيقة فى الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب تحقيق لاالزامى لانه منع بطريق الحل وقد يتوهم ان قوله ونفى نفس الحقيقة عطف على قوله للعموم عطف العلة على المعلول على زعم الخصم ولايخفى عليك بعده كيف وان وجود المحلوف عليه فى كل من تلك الجزئيات انما هو لنفى الحقيقة فلا يصح ان يقال ان الحنث فى كل لوجود المحلوف عليه لا لنفى الحقيقة (قوله قلت هذه الامثلة) اى ماذكر فيه الاستثناء اعنى ان اكلت الاخبزا آه فلايرد عليه انه قد ذكر آنفا ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لاالحذف حيث قال مفرعا على عدم عموم المقتضى وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول آه (قوله بين نفيها واثباتها) الضمير الاول راجع الى الحقيقة والثانى الى الافراد (قوله عدم التعيين لما هو

ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان اورجال ولايصح بالفتح نحو لارجل بل رجلان اورجال فاندفع ماذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لاآكل اكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لايدل الا على الماهية (وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين رحمهم الله من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام مااضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا

معين) ولوقال عدم تعيين ماهو معين لكان اخصر واولى والمراد عدم التعيين للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال في قوله احد محتملاته هو الاحتمال بالنظر الى المخاطب يعني ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في لاآكل شيأ اواكلا مثلا هو الشيء المعين والاكل المعين عند المتكلم لكنه قصد عدم تعيينه له فاحتمل عنده الذلك المعين ولغيره فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته عند المخاطب (قوله ولذا صح ان يقال بالرفع آه) اعلم ان النكرة في الاثبات تفيد البعضية وتحتمل الاستغراق كما في قوله علمت نفس ولما كان قصدهم جعل النفي والاثبات في طرفي النقيض جعلوا النكرة في النفي للاستغراق وتحتمل عدمه مرجوحا كما في قولك لارجل في الدار بل رجلان اورجال وذلك بجعل النفي راجعا الى وصف الوحدة المفردة اي المجردة عن العدد هذا اذا كانت مجردة عن كلمة من لفظا وتقديرا كما في لارجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراقية لفظا نحو مامن رجل في الدار اوتقديرا نحو لارجل في الدار بالفتح فهي نص في الاستغراق لاتحتمل عدمه لانه لنفي الجنس وذلك يستلزم نفي جميع الافراد حتى لايصح لارجل بل رجلان لكن لما كانت دلالته عليه بطريق الاقتضاء لااللغة لم يجعله اصحابنا من باب العام والاجاز تخصيصه وذلك ينافي نفي الحقيقة فكان نحو لاآكل نظير نحو لارجل في الدار ولاريب فيه بالفتح في كونه لنفي الحقيقة ونحو لاآكل شيأ اواكلا نظير نحو لارجل ولاريب فيه بالرفع في كونه لنفي الفرد المبهم (قوله فاندفع ماذكر) وجه الاندفاع ان في المصدر المذكور زيادة على المصدر المقدر فيكون تأسيسا لاتأكيدا ولقائل ان يقول ان ماذكر في التلويح مبني على تصريحهم بان المصدر في لاآكل اكلا للتأكيد فانه يستلزم ان لايكون فرق بينه وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل بل الاوجه في الدفع ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم واذا كان تأكيدا للمصدر الضمني حمل ايضا على العموم ولايلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة (قوله مااضمر ضرورة صدق المتكلم) مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وانما الاعمال بالنيات لاصيام لمن لم ينو من الليل فان صدق الخبر برفع الخطاء والنسيان وبكون الاعمال بالنيات وبانتفاء الصيام عمن لم ينو من الليل يتوقف على تقدير لان نفس الخطاء والنسيان واقعان غير مرفوعين وكذا نفس الاعمال تقع بلانية وكذا الصوم يوجد بدون النية فلابد من التقدير لصدقه وهو الحكم اي رفع حكم الخطاء وكذا الباقي (قوله وما اضمر لصحته عقلا) نحو

وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدأ أو الخبر وفعل الشرط فى مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان رحمهم الله تعالى وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكرههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى) المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله

واسئل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول يقتضى اضمار الاهل والثانى الوطئ او النكاح فان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين (قوله وما اضمر لصحته شرعا) نحو اعتق عبدك عنى بالف كما تقدم (قوله وخالفهم الامام فخر الاسلام آه) وانما خالفهم لانهم لما رأوا ان العموم متحقق فى بعض افراد هذا النوع نحو طلقنى وان خرجت فعبدى حر كما تقدم والمقتضى لا عموم له عندنا عدلوا بالضرورة عن مسلك القدماء وفرقوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا ومضمرا ووضعوا له علامة يعرف بها وهى ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم المضاف المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدر لعدم الاشتباه كما فى واسئل القرية فانه اذا قدر الاهل يضاف السؤال اليه بخلاف المقتضى فانه لتحقيق المقتضى اسم فاعل وتقريره لا لنقل الحكم عنه اليه وحاصل هذا الفرق ان الكلام يتغير فى المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف المقتضى حيث لا يتغير الكلام فيه بعد تقدير المقتضى ولا يخفى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت فانه من قبيل المحذوف عندهم لا المقتضى لعدم كونه امرا شرعيا مع ان الكلام لا يتغير بعد تقدير المحذوف بل يتقرر كالاول كما فى المقتضى بل الفرق ان المحذوف امر لغوى والمقتضى شرعى ولذا اختار الشارح هذا الفرق وقال وعلامة المقتضى ان يصح به المذكور شرعا لا لغة بخلاف المحذوف والمضمر فانه يصح به المذكور لغة (قوله محذوفا او مضمرا) كلمة او للتخيير فى العبارة لا لمنع الجمع (قوله اى يصح من جهة الشرع لا اللغة) ولو قال لا اللغة ولا العقل ولا الضرورة صدق المتكلم لكان اشمل تأمل (قوله لان غرضه الرد آه) لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا فحملنا عليه لانا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه حينئذ يكون توكيلا له بالطلاق وليس ذلك وسع المولى لان الشخص لا يقدر على التمليك بما لا يملك وهو لا يملك هذا الطلاق فيلغو بالضرورة ولان الحمل على الرد اليق بحال العبد المتمرد ولانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق رفع للقيد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيحمل عليه بخلاف ما لو قال طلقها تطليقة تقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها مختص بالنكاح النافذ فيحمل عليه لعدم احتماله الرد بخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعة لا تكون الا فى الطلاق الواقع (قوله هذا المعنى) اى عدم كون المذكور

لغوا عند ظهور المقتضى (قوله عليه) راجع الى المعنى المذكور (قوله وجود ضده) اى ضد المعنى المذكور اعنى كون المذكور لغوا عند ظهور المقدر (قوله فى غيره) اى غير المقتضى اعنى المحذوف والجار متعلق بالوجود وهذا لان كون المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط فى المحذوف كما فى قوله تعالى فاضرب بعصاك الحجر كما ذكرناه وفيه رد على فخر الاسلام حيث جعله علامة للمقتضى لا شرطا ولا يخفى عليك ان هذا مما لا دخل له فى كون المعنى المذكور شرطا لا علامة (قوله لا يقع الطلاق) وقال زفر والشافعى يقع به لانه جزء مستمتع بعقد النكاح فيكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه توفية لحق الاضافة ثم يسرى الى الكل كما فى الجزء الشائع نحو نصفك طالق بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح وقيل نكحت يدك لان التعدى فيه ممتنع اذ الحرمة فى سائر الاجزاء تغلب الحل فى هذا الجزء فلا يسرى وفى الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو لان محل الطلاق ما يكون القيد فيه لانه رفع القيد ولا قيد فى اليد وانما القيد فى النفس وهو ليس بمذكور وهو ظاهر لا مقتضى لانه اصل المذكور فلا يكون تابعا له فى الثبوت والحكم ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشائع نحو النصف والثلث لانه محل للنكاح عندنا لكونه محلا لسائر التصرفات كالبيع فانه يصح بيع النصف الشائع وبخلاف ما يعبر به عن الجملة كالرقبة والعنق والرأس والوجه والروح والجسد والفرج لانها فى حكم النفس عرفا (قوله الكفار لا يخاطبون بالشرائع) اى التى يراد بها وجه الله وطاعته اعنى العبادات لانهم مخاطبون بالمعاملات الشرعية لكونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانه لما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوبها ايضا فكان الخطاب موضوعا عنه ولزمه الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى كما فى التلويح (قوله اذا قال لعبده كفر عن يمينك آه) يعنى لو قال لعبده كفر عن يمينك بالمال لا يثبت اعتاق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان التكفير بالمال لا يكون الا فى الحر فيقتضى ثبوت العتق فى هذا العبد مقدما على تكفيره بالمال لانه ما لم يكن حرا لا علك مالا حتى يكفر به وانما لا يثبت ذلك لان الاعتاق اصل فى اثبات الاهلية لذلك العبد لسائر التصرفات فلا يجوز ثبوته اقتضاء وتبعا ومن هنا ظهر الخلل فى كلامه فى موضعين الاول انه ترك قيدا

اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبتت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده فى غيره جعلته شرطا لا علامة (و) شرط ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشىء قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعا واشتراكه اشتراكهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة

فان المقتضى مع حكمه حكم النص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الاعند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ تترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها (فصل) المافرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) اخر غير ماذكر (فاسدة) عندنا (منها مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقدذكروا له شروطا منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والااستلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لامخالفة

لابد من ذكراعنى قيد بالمال والثانى الاولى ان يقول لان الاعتاق اصل فى اثبات الاهلية لسائر التصرفات كماذكرناه فتأمل وكذا الحال انه لوقال لعبده تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتاقه هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج الاربع لايكون الا الحر لماذكرنا من ان الاعتاق اصل فلا يكون مقتضى (قوله فصار الملك بحكمه) وهو العتق (قوله بخلاف القياس) يعنى ان الثابت بالقياس ليس كالثابت بنفس النظم فان الثابت بالقياس ظنى بخلاف الثابت بالنظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس هذا الثبوت بالنظم بواسطة القياس والا فالقياس مظهر لامثبت (قوله بخلافها) فان الدلالة ليست بناء على الحاجة والضرورة كما تقدم (قوله فصل لمافرغ من الاستدلالات الصحيحة) اعنى الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء اعلم ان الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافى محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهوالذى سميناه دلالة النص كما فى قوله تعالى فلاتقل لهما اف والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر ثم قسموا هذا القسم الى ثمانية اقسام وذكروا له الشرائط الخمسة التى ذكرها الشارح وقالوا فى آخر ذكر الشرائط اوغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر اشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير منحصر فى الخمسة المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لايظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه والى هذا اشار بما نقله عن الآمدى بعد ذكر الشروط بقوله وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم ومنه ظهر اندفاع ماذكره فى التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط التى ذكروها ثم قال ان موجبات التخصيص لاتنحصر فى تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق يتحيز فان شيأ من الاربعة المذكورة لايوجد فى هذا المثال ومع ذلك لايراد منه نفى الحكم عماعداه الى آخر ماذكره من مادة النقض ووجه الاندفاع ظاهر (قوله وكان مفهوم موافقة لامخالفة) اشارة الى ان اولوية الحكم فى المسكوت عنه ليست بشرط على ماظن ولهذا قال فى بحث

الدلالة ان الفرع فى الدلالة مساو للاصل اواعلى منه فان قيل ان مادة مساواة الفرع للاصل فى اى قسم تدخل عند الظان اذليس فى باب القياس لان الفرع لابدان يكون ادنى من الاصل فى القياس قلنا يلزمه اثبات الواسطة بين مفهومى موافقة ومخالفة لكنه بعيد على ماذكره التفتازانى فى حاشية المختصر (قوله فالتقييد به) اى بالحجور لذلك اى للغالب من حال الربائب لالكونه شرطا فى حرمة الربائب عليه حتى تكون اللاتى ليست فى حجور الزوج حلالا له ولهذا اى ولكون قيد الحجور خارجا مخرج الغالب اكتفى فى موضع احلال الربائب بنفى الدخول فى قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولو كان الحجور شرطا فى التحريم لما اكتفى بالدخول فى الاحلال فعلم ان شرط التحريم هو الدخول للام لاكونها فى حجورهم فان قيل يجوز ان تكون علة الحرمة مجموع الدخول والحجور ثم تنتفى الحرمة بانتفاء احد جزئى العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول دليلا على ان الحجور ليس شرطا فى الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب سلمنا ان الحكم المتعلق بالشرطين ينتفى بانتفاء احدهما لكن لانسلم ان الحرمة ههنا متعلقة بالشرطين لان العادة فى امثاله فى مقام النفى نفى الجزئين معا اونفى العلة مطلقا فانه لايقال انتفى حرمة الربا لانتفاء جزء العلة اعنى الجنسية اوالقدر بل يقال انتفى لانتفاء العلة اويقال لانتفاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لما اكتفى بنفى المعين اعنى الدخول علم انه هو المناط وحده (قوله فنقول فى الغنم السائمة زكاة) فان وصف الغنم بالسائمة حينئذ لايدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم وانما ثبت عدم وجوبها فى غير السائمة بدليل آخر وهو قوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل صدقة (قوله اوان يكون الغرض) تمثيل لقوله اوالحادثة خاصة بالمذكور على ترتيب اللف والنشر اى غرض المتكلم بيان الحكم لمن له السائمة لاالعلوفة وذلك بان يكون المتكلم عالما بان السامع لايعلم وجوب الزكاة فى السائمة ويريد بيانه له فلا يدل على نفيه عن غير السائمة والفرق بين هذا وبين ماذكر فى الشرط الرابع ظاهر ولوجعل مايكون ذكره لحادثة خاصة شرطا مستقلا غير مندرج تحت الثالث لكان اولى (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد) استدل اصحابنا على فساده بوجوه الاول لوثبت ذلك فاما ان يثبت بلا دليل اوبدليل والاول باطل بالاتفاق والثانى اماان يكون بدليل عقلى ولامدخل للعقل فى اثبات اللغة والدلالة الوضعية اونقلى وشرطه التواتر لان الآحاد تفيد الظن وهو غير معتبر فى اثبات اللغة ولوسلم كفايتها فلاتفيد ههنا لانها انما تفيد

ومنها ان لايكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لالان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لايكون لسؤال سائل عن المذكور اوالحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة زكاة فنقول فى الغنم السائمة زكاة اوان يكون الغرض بيانا لمن له السائمة لاالعلوفة ومنها ان لايكون لجهالة المخاطب بان لايعلم وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة العلوفة فيقول عليه السلام فى الغنم السائمة زكاة فان التخصيص حينئذ لايكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لايكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكاة لئلا يخصص قال الامدى رحمه الله وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم فى محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص اولايجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد (فانه لوثبت فبنقل)

الظن عند سلامتها عن المعارضة بمثلها وههنا غير سالمة عنها لان ائمة اللغة قد اختلفت فى كل نوع من انواع المفهوم فتعارضت فلا تفيد الا الشك واللغة لاتثبت بالشك بالاتفاق والتواتر ونحوه غير متحقق ههنا والا لما وقع الخلاف فيه فلا يثبت المفهوم واجيب عنه بمنع اشتراط التواتر فى افادة الآحاد العلم فان الآحاد مقبولة فى اللغة كالاصمعى والخليل وسيبويه ورد بان نقل الآحاد انما يكون معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون ذلك لغة بعضهم فلا يكون حجة الاعلى من التزمه الثانى انه لوثبت ذلك فى الامر لثبت فى الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فلتقييد كل من الامر والخبر بالوصف يعنى ان المعنى الذى ثبت به المفهوم فى الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم فى الخبر ايضا فالفرق تحكم واما بطلان اللازم فلان من قال فى السام الغنم السائمة لم يدل على خلافه لجواز ان يكون ثمه غنم علوفة ايضا وهذا معلوم من اللغة قطعا واجيب عنه بوجهين احدهما بمنع انتفاء اللازم مستندا بانا نلتزم ان الخبر فى الدلالة على المفهوم مثل الامر وماذكرتم من المثال ظاهر فى نفى العلوفة الابدليل والثانى بمنع الملازمة مستندا بانه قياس الخبر على الامر ولامدخل للقياس فى اثبات اللغة ورد اما الاول فلانه لم ينقل عن مثبتى المفهوم الا لتزام المذكور فلا يصلح سندا للمنع واما الثانى فلانه ليس بقياس فى اللغة لان القياس الحاق مسمى باسم لمسمى آخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة وسمى به الثانى لمعنى يستلزم الاسم وجودا وعدما ووجد فى الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل بل الحق فى الجواب الفرق بين الامر والخبر وان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر لكن لايلزم منه ان لايكون ماتضمنه الخبر حاصلا للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجا فيجوز ان يحصل ذلك الخارجى للمسكوت عنه بخلاف الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لايكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لاخارج للحكم فيجرى فيه مايجرى فى الخبر ورد هذا ايضا بوجوه الاول ان المانعين للمفهوم ذهبوا الى بطلان الفرق بين الامر والخبر فلا يلتزمونه الثانى ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ماتضمنه الخبر من الخارج كان اولى بالنفى لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان يحصل للمسكوت عنه ذلك لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم لاينفى الثالث ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ماتضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق به كذلك فتخصيصه بالوصف تحصيل للحاصل الرابع انه لوصح المفهوم لما

صح زكاة الابل السائمة والعلوفة لامجتمعا ولامتفرقا كالايصح لاتقـل له اف واضربه واللازم باطل وهو ظاهر و بيان الملازمة ان وزانه فى منا فاة مفهوم كل منهما لمنطوق الاخروز ان قولك فى مفهوم الموافقة لاتقل له اف واضربه ولاشك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلايبقى لذينك القيدين السائمة والعلوفة فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك اد زكاة الغنم فيضيع ذكر القيدين والثانى انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الاخراجيب اولابانا لانسلم انه وزان لاتقل له اف واضربه لانه صريح يترك به المفهوم وثانيا بان الفـائدة فى ذكر القيدين يجوز ان تكون عدم تخصيص احدهما عن العام وهو الغنم فانه ظاهر فى تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه بالاجتهاد تخصيصاله على ماتقدم فى الشرط الخامس واذاذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك فان فى العلوفة زكاة عند الخصم اى المجيب وثالثا بانه لاتناقض فى الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه والدلالة على المفهوم ظاهر لاقطعى فترك بالمنطوق القطعى فلاتناقض قلنا يجوز ان يكون المصرح به لفظاعاما وهو ايضا ظاهر عندهم لانص فلا يندفع التناقض والرابع لو كان المفهوم حقا لماثبت خلافه واللازم باطل بيان الملازمة انه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان اللازم فلانه قدثبت فى نحو لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة اذ مفهومه عدم النهى عن القليل من الربا مع ان النهى ثابت فى القليل والكثير اجيب بمنع الملازمـة وقوله و يلزم التعارض ممنوع فان دلالة قوله تعـالى لاتأكلوا الربا على اباحة القليل منه ظاهر لاقطعى ودلالة دليل خلافه وهوقوله تعالى وحرم الربا قطعى الظاهر فيترك به (قوله لان الخصم لايدعى الوضع) ولوسلم انه يدعيه لكنه لايلزم من عدم الوضع عدم الدلالة اللفظية مطلقا كيف وان قوله تعالى لاتقل لهما اف لم يوضع لحرمة الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية (قوله الاول مفهوم اللقب وهو نفى الحكم عمالم يتناوله اسم الجنس اواسم العلم) فالاول نحو الماء من الماء والثانى نحو زيد موجود وذهب ابو بكر الدقاق والمروزى وغيرهما والاشعرية الى انه يوجب نفى الحكم عمالم يتناوله النص وذهب الجمهور الى انه لايوجب وفصل بعض الحنفية بين ماكان مقرونا بعدد وبين مالم يكن كذلك وجعل الاول موجبادون

يعنى ان مفهوم المخالفة لوثبت فامان يثبت بلادليـل وهو باطل بالاتفـاق اوبدليل عقلى ولامجال له فى اللغة فتعين انه لوثبت ثبت بنقل وذلك النقل لايجوز ان يكون بطريق الآحاد (اذ الاحاد معارضة) فلاتفيد الظن لانها انما تفيده اذاسلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة فى كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولامتواترا و شبهه) ليحصل العلم اوطمأنينة الظن والالما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلامفهوم مخالفة) اصلا (قيل) فى وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفى و بالعكس فلايدل) احدهما (عليه) اى على الاخر اقول فيه بحث لان الخصم لايدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولوادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيـل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفى الحكم عمالم يتناوله اسم الجنس كالماء فى حديث الغسل الذى سيأتى اوالعلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور

الثانى احتج المثبتون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام الماء من الماء ووجه الاستدلال به ان الانصار فهموا الاختصاص منه واستدلوابه على نفى وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع امرأته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم ولولم يكن موجبا لما صح لاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلانه لولم يوجب ذلك لما كان للتخصيص فائدة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلعدم جواز ان يخلو كلام الشارع والعاقل عن الفائدة واحتج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فلقوله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم اى فى الاشهر الحرم الاربعة والتنصيص بذكرهن لايدل على التخصيص فيها فان الظلم حرام فى جميع الاوقات واما السنة فلقوله عليه السلام لايبولن احدكم فى الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة فانه لايدل على التخصيص بالجنابة فانه لايجوز الغسل فى الماء الدائم مطلقا بالجنابة اوغيرها واما الاجماع فلانهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص ولو كان لخصوص الاسم اى مفهوم اللقب اثر فى المنع عن غيره لادى الى نفى المجمع عليه وهو القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان القياس لابد له من اصل وحكم الاصل لابد وان يكون منصوصا عليه فلو كان النص على الحكم فى الاصل يدل على نفى الحكم فى الفرع فالحكم فى الفرع ان ثبت بالنص اوالاجماع فلاقياس ثمه وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم فى الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المخالفة على نفى الحكم عن الفرع فكيف يثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس جائز مطلقا وفيما لايكون الاصل منصوصا عليه باسم العلم الثانى مسلم ولايفيد حكم شيأ والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه فى غير محل النزاع اعنى غير ماثبت فيه مفهوم المخالفة واما المعقول فلانهم ان ارادوا بنفى الحكم عن المسكوت عنه ان هذا الحكم غير ثابت فى غير المسمى بالنص فهو مسلم ولايفيدهم لانه كذلك عندنا لانه عندنا ليس بثابت بالنص فى غير المنصوص عليه بل بعلة النص على تقدير ثبوته وان ارادوا ان الحكم لايثبت فى غير المنصوص لكون النص مانعا عن ذلك فهو غلط ظاهر لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للاثبات فى المسمى لاللنفى عما عداه فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم اللقب حقا يلزم الكفر والكذب فى قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فالملزوم مثله بيان

وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب المنى وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفى الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل هو (من اداة العموم) وهى اللام فى الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابت من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لايجب ان يكون عيانا البتة بل (قد يثبت عيانا) كالانزال (وقد يثبت دلالة) كما فى التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم

الملازمة فلا ستلزامه ان لا يكون غير محمد عليه السلام نبيا وان لايكون الله موجودا وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية اوالشرعية اوالحسية اللهم الاان يقال النزاع ليس فيما ثبت وجوده ضرورة والجواب عن دليل الخصم سلمنا انهم فهموا ذلك التخصيص لكن منشاء فهمهم ليس التخصيص بالاسم بل اللام فى الماء الاول لانه للاستغراق بمعنى ان كل فرد من غسل الجنابة ناشئ من المنى لابمعنى ان كل الغسل من المنى لان هذا الحديث ورد فى غسل الجنابة وخصوص المورد معتبر عندكم فيكون الماء الاول خاصا بغسل الجنابة من غير تعرض الى المفهوم فى الماء الثانى ولان الاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس مع انه لامنى فيه فان قيل لانسلم ان كل غسل جنابة من المنى كيف وان الغسل عند التقاء الختانين واجب وان لم ينزل اجاب بقوله وقد يثبت الماء دلالة اقامة للسبب مقام المسبب كالسفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث ولوسلم منشاء فهمهم ذلك لكن الحديث منسوخ عند الصحابة ومن بعدهم بالامر بغسل الالتقاء ولو سلم انه ليس بمنسوخ لكنه محمول على نفى وجوب الغسل بالرؤيا فى النوم ولم ينزل على ماروى عن ابن عباس لاعلى نفى وجوب الغسل بالاكسال لكنه غير مفيد لان فيه تسليم مدعى الخصم ووجه المفصل سيأتى فيما بعد (قوله الثانى مفهوم الصفة) اختلفوا فيها فذهب الشافعى الى ان تعليق الحكم باحدى صفتى الذات يدل على نفى ذلك الحكم عما عداها نحو فى سائمة الغنم زكاة فان تعليقها بصفة السوم يدل على نفيها عما عداها ومرادهم بالوصف مطلق قيد الذات لاالنعت النحوى وذهب ابوحنيفة واصحابه الى انه لايدل على ذلك وفصل ابوعبد الله البصرى ومن تبعه وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه السلام فى سائمة الغنم زكاة اوللتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او كان ماعدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفى وان لم يكن ورود الخطاب بشئ من الامور الثلاثة فلايدل عليه احتج المثبتون بوجوه الاول انه لوقيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولولم يكن ذكر الوصف دالا على نفى الحكم عما عداه لمانفرت الشافعية اذلامقتضى للتخصيص مما ذكر من الاغلبية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهالة المخاطب اجيب عنه بانالانسلم الملازمة لجواز نفرتهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الحنفية

(و) النوع الثانى مفهوم (الصفة)

بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك يوجب النفرة منهم لالاستلزامه نفى الحكم عماعداه اولفهم من اعتقد افادة النفى عما عداه قصد المتكلم ذلك النفى فى تلك الصورة فتنفر بسبب اعتقاده ذلك من ان يذكر المتكلم عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عن انفسهم وهذا الجواب تحقيق لاالزامى اولانفهام ذلك فى الجملة ولومن القرائن هذا ولايخفى عليك ان الاولى ان يقول لوقيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لان المقام مقام الاستدلال على الحنفية لالزامهم والالزام فى تنفر الحنفية من ذلك حيث يلزم منه اقرارهم بذلك بعد انكارهم لافى تنفر الشافعية لجواز ان يكون تنفرهم لاعتقادهم نفى الحكم عماعداه الثانى ان اهل اللغة كابى عبيد فهم ذلك من قوله عليه السلام لى الواجد يحل عقوبته وعرضه وقال انه يدل على ان لى غير الواجد لايحل ذلك واللى هو المطل والواجد الغنى وكذلك من قوله عليه السلام مطل الغنى ظلم فهم ذلك ايضا والجواب يجوز ان فهمه ذلك منه اجتهاد لالغة والكلام فى اللغة اوعلمه من دليل آخر لا من مفهوم الحديث الثالث انه لولم يدل على ذلك لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة لان الغرض عدم شئ غير هذا مما يوجب التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره واللازم باطل لان تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع اولى واجيب بانالانسلم ذلك لجواز ان تكون فائدته بيان محل الحكم لاالنفى عماعداه فانه باق على عدمه الاصلى وبانه لوكان الاصلى عدم غيره لزم انتفاء نفى ماعداه على تقدير فرض وجوده وهو باطل لامحالة وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم ولوفرضناه معدوما لاانتفى مايدل عليه اللفظ فى محل النطق وهو يستلزم انتفاء نفى ماعداه لتفرعه ولقائل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات اللغة بالفائدة وليس بصحيح لاستلزامه الدور لانه حينئذ تتوقف الدلالة على النفى عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله والفائدة تتوقف على الدلالة على النفى عن الغير والافلافائدة فى التخصيص وهذا دور والجواب لانسلم انه اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء فانا نعلم به ان اللفظ اذالم يكن له فائدة سوى فائدة واحدة تتعين ان تراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان ماتتوقف عليه الدلالة على النفى عن الغير هو الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لودل على ذلك لكثرت الفائدة لانفس الفائدة عينا وهو حصولها فى الواقع والمتوقف على ذلك هو الفائدة عينا لاعقلا اى حصولها فى الواقع لاتعقل حصولها عند

الدلالة الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة والجواب ان عدم الحكم فى المسكوت عنه بناء على العدم الاصلى عند عدم العلة لابناء على ان عدم العلة فى المذكور علة العدم فى المسكوت عنه وثمرة الخلاف انه اذا كان الحكم فى المذكور حكما عدميا لايثبت الحكم الثبوتى فى المسكوت عنه عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكاة فانه لايلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لايثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فى المسكوت عنه بعلة العدم قلنا انما ثبت الحكم فى السائمة بدليل آخر اعنى فى السائمة زكاة لابالعدم الخامس ان نفى الحكم عن المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح نحو الانسان الطويل لايطير وليس استقباحهم لنسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغيره لايطير لايستقبح مع وجود النسبة المذكورة فعلم ان علة الاستقباح لانفهام ان غير الطويل يطير والجواب ان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال مطلقا لالانه افاد نفى الحكم عن المسكوت عنه ولوسلم فالمثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية بل يستلزم الدور السادس انه لو لم يكن فى التخصيص بالوصف الدلالة على نفى الحكم عما عداه لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان الفرض عدم شئ مما يوجب التخصيص غير افادة النفى عن الغير من الاشياء المتقدمة واللازم باطل لما تقدم فى الوجه الثالث ولايخفى عليك ان هذا الوجه لافرق بينه وبين الثالث فى الحقيقة السابع انه لو لم يفد نفى الحكم فى غير محل النطق لزم ان لايكون السبع فى قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا مطهرا لان التخصيص اذا لم يدل على نفى الحكم عما عداه تحصل الطهارة بما دون السبع لعدم المخالفة واذا حصل ذلك بما دون السبع لاتحصل به والا لزم تحصيل الحاصل اجيب بان كون مادون السبع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل آخر لابمفهوم العدد ولوسلم فالكلام فى مفهوم الصفة لافى مفهوم العدد ولو سلم فالمثال الجزئى لايثبت القاعدة الكلية واحتج المانعون بوجه يظهر منه بطلان قول المثبتين وهو ان التخصيص بالوصف يدل على اثبات الحكم فى محل النطق بالاتفاق وانما النزاع فى النفى عما عداه وهما مفهومان متغايران بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان تكون بطريق الحقيقة او المجاز وهو ايضا كذلك لبطلان الجمع بينهما (قوله

لايرادبها النعت بل كل قيد فى الذات نحو سائمة الغنم ولىّ الواجد وظرفى الزمان والمكان وغيرهما معناه وقال به الشافعى ومالك واحمد والاشعرى رحمهم الله (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء تنفر الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه لما تنفروا اقول قدوقعت العبارة فى الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لايصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فى تنفر الحنفية رحمهم الله حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة اما (لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض) اى لفهم المعتقدين لافادته النفى عن الغير قصد ذلك النفى فى الصورة المذكورة فيتنفر من ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم (اولا نفهامه فى الجملة) ولو من القرائن وفى المقام الخطابى المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذاقال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لايقول به كالكرخى وابى الحسن البصرى وعبدالجبار من المعتزلة وابن سريج من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والالايكون شرطا

(لايراد بها النعت) يعنى ليس المراد ههنا بالصفة النعت النحوى بل مطلق التقييد بالشئ سواء كان نعتا نحو فى الغنم السائمة زكاة اومضافا نحو سائمة الغنم اومضافا اليه نحو لىّ الواجد وظرف الزمان وظرف المكان فان كلا من السائمة والواجد والزمان والمكان تقييد لما اضيف اليه وليس بصفة له قال الامام فى البرهان حصر الشافعى مفهوم المخالفة فى وجوه من التخصيص التخصيص بالصفة والعدد والغاية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لوعبر معبر عن جميعها بالصفة لكان ذلك مقدما (قوله وهو اقوى من مفهوم الصفة) لقوة دليل يختص به وسيأتى ذكره ولان الوصف بمعنى الشرط عند القائل بهما لان الشرط لمادخل على ماهو موجب لولاه صار نافيا ومؤخرا الحكم الايجاب فان قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار موجب لوقوع الطلاق لولا دخل عليه الشرط وحين دخل اخر الوقوع الى زمان وجوده والوصف لولاه لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم فان قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لايوجب الوقوع مالم يوجد الركوب وبدون الوصف كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به ولاشك ان الملحق به اقوى من الملحق قيل ان ماذكروه يدل على ان الوصف قد يتوقف عليه الحكم كالشرط والعلة فى هذا المعنى اولى واقدم فالحاق الوصف بالعلة كان اولى من الحاقه بالشرط واجيب بان بين الوصف والشرط جهة خاصة ليست فى العلة موجودة فان العلة لابتداء الايجاب لاللاعتراض على الموجب فيتعلق بها الوجود عند الوجود ولاتوجب العدم عند العدم فالحق بالشرط دون العلة (قوله والالايكون شرطا) لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه المشروط فبالضرورة يلزم من انتفائه انتفاؤه ولايخفى عليك ان هذا دليل ينفرد به مفهوم الشرط والاجميع ماذكر فى الصفة جار هنا ايضا واعترض عليه بمنع الملازمة مستندا بقوله تعالى ولاتكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه على البغاء منتف وان لم يردن تحصنا فلم يدل عدم الشرط على عدم المشروط واجيب عنه بوجهين احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن فحينئذ يكون لتخصيص وقوعه بحسب الاغلب والكلام فيما لم يوجد مخصص سوى مفهوم المخالفة والثانى ان الاية بحسب الظاهر دلت على انتفاء حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع الظاهر لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم

الشرط لمانعية القاطع لالعدم اعتباره فى نفسه ولقائل ان يقول ان الاجماع لم يكن حجة فى عصر النبى عليه السلام فيكون الاكراه على البغاء اذا لم يردن تحصنا حلا لا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعى وهو باطل قطعا وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بان الآية الكريمة دلت على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن على البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه لا الزام المراد والبغاء مرادهن عند عدم ارادة التحصن فلا يمكن الاكراه عليه حينئذ واذا لم يمكن الاكراه عليه لم يتعلق التحريم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة (قوله قلنا ماذكرته انما هو فى الشرط الاصطلاحى) وهو الخارج الموقوف عليه كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة يعنى ان اردتم فى قولكم ان لم يوجب عدمه عدم المشروط لا يكون شرطا الشرط الاصطلاحى فالملازمة مسلمة لكنه لا يفيد لان النزاع فى الشرط اللغوى لا فى الشرط الاصطلاحى الذى هو الشرط المحض قلت لمانع ان يمنع الملازمة لان عدم المشروط عند الشرط بناء على العدم الاصلى يكفى فى الشرطية ولا يلزم ان يوجب عدمه عدمه فان الصلاة تنتفى عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا لا نقول ان عدم الوضوء علة موجبة لعدم الصلاة بل نقول تنتفى الصلاة عند انتفاء الوضوء بناء على العدم الاصلى وان اردتم به الشرط اللغوى فالملازمة ممنوعة لان الشرط اللغوى يجوز ان يكون سببا نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب عليه وان يكون علة نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولا يلزم من انتفاء شئ منهما انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل وانتفاء الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص ولقائل ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك اذا انتفت انتفى الملك بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى انتفى الملك الثابت به بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلل واسباب متعددة انما هو باعتبار النوع لا باعتبار الشخص والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل على ما بين فى محله مثلا ان الملك يجوز ثبوته بالبيع وبالهبة وغيرهما من الاسباب المتعددة لا بهما معا وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص

(قلنا) ما ذكرته انما هو فى الشرط الاصطلاحى (وهذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شئ منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبد الجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها فى الحكم بل (دخل ما بعدها) فى حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية (آخرا) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى آخر) نفسه (لا فيما بعده) يعنى سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل فى حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافى عد حكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهو) اى مفهوم الغاية (قد يعد من قبيل الاشارة) قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم

ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى
بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم
الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس
مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما
للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند
جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم
(الدلالة) قولنا (لا فاضل الا زيد) على نفى
كل فاضل سوى زيد (واثبات كونه
فاضلا قلناهو) اى كونه دالا على ذلك
انما هو (من خصوصية المقام) وهو كونه
مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا
وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه
ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس
مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر
والغزالى وجماعة من الفقهاء
الى انه ظاهر فى الحصر وان احتمل التأكيد
(لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق
(و) قوله عليه السلام (انما الاعمال)
بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل
بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلناهو)
اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء
والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل
عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابله
الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن
اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان
قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء
مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل
الولاء للمعتق وهو لا ينافى ثبوت بعضه
بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما
فى الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفى الولاء
عن غيره ظاهرا

العلة والسبب انتفاء نوع الحكم فصحيح لكن لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان كل مثال يدعى فيه العدم من العدم فهو شخصى اى يلزم من عدم هذه العلة عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شئ منهما لا يوجب انتفاء الحكم اذ لا اثر للعلة والسبب فى النفى على ما وقع فى البزدوى لكان اولى لتخلصه عن هذه الترديدات لان المراد بعدم اثر هذه العلة والسبب فى الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة بقاء الحكم على العدم الاصلى لا لعدم العلة والترديدات المذكورة مبنية على ان عدم الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهر فى هذا المعنى وهذا لانا نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على كونه عدما اصليا لا بناء على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا كما تقدم فى مفهوم الصفة فلو قال ان كانت الابل علوفة فلا زكاة فيها لا تجب الزكاة فى السائمة عندنا خلافا للشافعى (قوله لقوة دليل يختص به) يعنى ان القائل بمفهوم الغاية يحتج بما مر فى مفهوم الصفة والشرط مقبولا ومزيفا بوجه يختص به وهو الآتى ذكره فى الكتاب ولقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم الصفة والشرط ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهر (قوله والا لا تكون غاية) لان معنى الغاية هو آخر المغيا (قوله فلو لم يكن ما بعدها مخالفا آه) اى اذا ثبت انها آخر فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها فى الحكم بل دخل ما بعدها فى حكم ما قبلها لا تكون الغاية آخرا وذلك باطل مثلا ان قوله صوموا الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم وقت غيبوبة الشمس فلو فرضنا ثبوت الوجوب بعد غيبوبة الشمس لم تكن الغيبوبة آخرا وهو خلاف المنطوق (قوله يعنى سلمنا) اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب دليله يعنى سلمنا ان الغاية هى الجزء الآخر من المغيا وان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق اى هل هى داخلة فى حكم المغيا او غير داخلة فيه بل حكم المغيا منتف عنها فنحن نقول انها داخلة وهم يقولون غير داخلة فزمان غيبوبة الشمس والمرافق داخلان فى حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان قيل قد تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضى خروج المرفق من الغسل مع انه داخل عندهم قلنا دخوله عندهم بدليل آخر من اجماع او فعل رسول فان قيل ان الغاية اذا دخلت فى حكم المغيا فكيف يصح نحو اتموا الصيام

الى الليل قلنا ليس النزاع فى ان جميع الغاية داخل فى حكم المغيا بل النزاع
فى ان جميع الغاية خارج عن جميع المغيا على الايجاب الكلى وهو مدعى الخصم
فذهبنا الى ان بعض الغاية ليس خارجا عن حكم الغاية على طريقة السلب
الجزئى على ان الليل غاية لاتمام الصوم لا لنفس الصوم ودخوله فى الاتمام
لايستلزم دخوله فى الصوم نفسه تأمل ولوسلم فمعناه اتموا الصيام الى ان تغيب
الشمس و وقت الغيبوبة داخل فى حكم المغيا (قوله قد يعد من قبيل الاشارة)
لايخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون
قوله تعالى الى المرافق دالا باشارته الى اسقاط ماوراء الغاية اى المرافق وان كان
ممن لم يدخل المرفق فى الغسل يكون دالا باشارته الى اسقاط المرافق الى المنكب
وقد يقال كل من الفريقين قائل بسقوط المرفق الى المنكب بطريق الاشارة
لكن اصحابنا يقولون انما دخل المرفق فى الغسل بدليل آخر راجح على الاشارة
من اجماع اوفعل رسول اوقوله (قوله وان احتمل التأكيد) اشارة الى ماذكره
الشارح المحقق فى شرح المختصر من انه قد اختلف فى انما فقيل انه لايفيد الحصر
فهو ان وما مؤكدة فقولك انما انت نذير فى قوة انك نذير والظاهر انه يفيد الحصر
(قوله لقوله عليه السلام انما الولاء آه) وقد استدل البعض بهذين الحديثين
على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لايفيد الحصر اذ لوافاد لافاد فى هذين
الحديثين ايضا لكنه غير مفيد فيهما لان الولاء ثابت لغير المعتق ايضا
والعمل بقرينة واقع ايضا والظاهر مااختاره رحمه الله من الاستدلال بهما
على الحصر كما اختاره الشارح المحقق فى شرح المختصر (قوله فان قيل لانسلم
ان مجرد آه) حاصله ان القول بعدم افادة انما الحصر فى نحو انما الولاء لمن اعتق
يستلزم القول بعدم الحصر فى نحو ذلك المثال اوالقول بمفهوم الخلاف (قوله
لجواز اشتراكهما) اى اشتراك المعتق وغيره فى نسبة الولاء اليهما فينسب
كل الولاء الى المعتق بوجه من وجوه النسب والى غيره بوجه آخر (قوله قلنا
انه) اى عموم الموضوع (قوله لوتغايرا الولا آن) اى لوغاير ولاء المعتق لولاء
غيره بحسب الذات والوجود حاصله ان قولك فيصدق ليس الولاء للمعتق
غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لوكان ولاء المعتق مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود
والتحقق ولكنه ممنوع لجواز ان يتغايرا بالاعتبار والاضافة مع اتحاد حقيقتهما
بان يقال هذا ولاء المعتق وهذا ولاء غيره مع اتحاد حقيقتهما واذا اتحدت
حقيقتهما يصدق قولنا الولاء للمعتق مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المعتق

اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق
ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له
لايقال هذا انما يتم لوتغايرا الولا آن
بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوزان
يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد
قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع
هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه
سماع لعمرو لانا نقول لامجال له هنا فانه
وجودى لان اللام للاختصاص
والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين
كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر
فى الاستقلال اذ ما لعمرو غير ما لغيره على
تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان
التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود
وغيره (يبطل نص العدد) فانه لايحتمل
الزيادة والنقصان كما علم فى ثلاثة قروء
(قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو
(بعلته) لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ
الثابت بدلالة النص فى حكم المنصوص
كما سبق (لابه) اى لا بالعدد نفسه حتى
يلزم ابطال الخاص ولاشك ان عدم
التعرض لشئ ليس تعرضا لعدمه
(والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد
والقول بنفيه مرويان (عن مشايخنا
رحمهم الله تعالى) فقول صاحب الهداية
بعد حديث الفواسق ولان الذئب
فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ
بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى
لانه لايبتدئ بالاذى

فليس كغراب الجيف مع قوله فى جواب قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن (مفهوم الحصر) ويراد به عرفا النفى عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ماحقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم فى العرب وصديقى خالد ولا خلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التركيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا واما اختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذ لولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم

اونقول ان اللازمة فى قولك اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق ممنوعة وانما تتم لو تغايرا (قوله لان اللام) اى اللام الجارة فى انما الولاء للمعتق وقس عليه الباء الجارة فى انما الاعمال بالنيات (قوله فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان) لانه خاص فى مفهومه (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغة) كالحاق الذئب بالكلب العقور لمعنى الابتداء بالاذى فى حديث خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم الغراب والحداءة والحية والعقرب والكلب العقور وفى الترقى اشارة الى ان المراد بالعلة ههنا اعم من علة القياس وعلة الدلالة يعنى يجوز تعميم القياس والدلالة (قوله ولاشك) دفع لمقدر تأمل (قوله فقول صاحب الهداية اه) تأييد لقوله مر وبان عن مشايخنا يعنى ان صاحب الهداية الحق الذئب بالكلب العقور لعلة الابتداء بالاذى بعد تصريح الخمس من الفواسق باسم العدد على ماتقدم آنفا ثم قال واما العقعق فغير مستثنى شرعا كسائر المستثنيات الشرعية لانه لا يبتدئ بالاذى فلا يجوز الحاقه بغراب الجيف ففى كل من هذين القولين اشارة الى نفى مفهوم العدد اما فى الاول فظاهر حيث صرح بالحاق غير المذكور فى النص بالمذكور فيه وهو الكلب العقور واما فى الثانى فلانه اشار بقوله لانه لا يبتدئ بالاذى الى انه لو ابتدأ بالاذى لجاز الحاقه بالغراب ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعى السباع على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وبهذا القول اشار الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلاميه منافاة فاشار الشارح الى دفعه بالحمل على الروايتين ولقائل ان يقول يجوز ان يكون مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد بطريق الدلالة يجوز بالاتفاق لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه فيكون القول بمفهوم العدد اتفاقيا لان ابطاله بما فوقه من الدليل لا ينافى القول بوجوده (قوله ويراد به عرفا النفى عن الغير) اى نفى الحكم عن غير المذكور واعلم ان الحصر بهذا المعنى قد يدل عليه بالقيد المذكور فى الكلام الايجابى او السلبى من الصفة والشرط والغاية والعدد وكون الشئ مذكورا باسمه ففى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد واللقب وقد يدل عليه بانما والا ففى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الاداة نفسها فقال مفهوم الا ومفهوم انما وقد يدل عليه بتصرف فى التركيب ففى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولهذا النوع من الحصر اقسام ذكرها علماء المعانى منها مايحصل من تقديم متعلقات الفعل

من المفعول والحال والتميز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوى عليه نحو انا عرفت ورجل عرف وزيد قام على اختلاف فى الثالث ومنها ما يحصل من تقديم الخبر على المبتدأ نحو تميمى انا ومنها ما يحصل من جعل احدى المعرفتين مقدما مبتدأ والاخرى مؤخرا خبرا وهو المراد بالحصر ههنا ولذا قال رحمه الله والمراد به ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدأ مقدما معرفا باللام او الاضافة بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان ذلك المبتدأ صفة اواسم جنس و يجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء كان ذلك الخبر علما اوغيره ثم مثل اولا بما كان المبتدأ صفة معرفة باللام والخبر علم وثانيا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر غير علم ورابعا بما كان المبتدأ صفة معرفة بالاضافة والخبر علم ثم حكم بانه لاخلاف بين علماء المعانى فى افادة هذا النوع الحصر ولا فى عكسه ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لافرق بين زيد المنطلق والمنطلق زيد فى المقام الخطابى فى افادة الحصر لان معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثانى كل منطلق زيد حتى لايصح زيد المنطلق وعمرو لاستلزامه التناقض الا ان اعتبار اهل الاصول لما غاير اعتبارهم لم يختاروا ما اختاره المعانيون من افادة الحصر فى الامثلة المذكورة كلها بل قال اكثرهم لايفيد الحصر اصلا وقال بعضهم ان النوع المذكور وهو ان يكون المبتدأ مقدما معرفا بحيث يكون ظاهرا فى العموم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم مثل زيد العالم يفيد الحصر بالمنطوق وقيل بالمفهوم واستدل المانعون بوجهين الاول انه لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا واللازم باطل بالاتفاق اذ لاقائل منهم بالحصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم فى العالم زيد ان العالم لايصلح ان يكون للجنس اى الحقيقة لان الاخبار عنها بانها زيد كاذب اذ لااتحاد بينهما لاذهنا ولاخارجا وهو ظاهر ولا ان يكون لمعهود معين لعدم القرينة على العهد على ما هو الغرض فتعين انه لما صدق عليه العالم مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد متحد معه وهو معنى الحصر وهذا الدليل جار بعينه فى قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم مختلف فلا يصلح دليلا والثانى انه لو كان العالم زيد للحصر و زيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الجملة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلاهما اعنى العالم زيد وزيد العالم يفيدان الاتحاد بين زيد والعالم

به وهو كون ذات احدهما هو الاخر للزم اما شمول الحصر ان افاد العالم العموم اوشمول عدم الحصران لم يفد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات واعترض على كل من الوجهين اما على الاول فبوجهين الاول ان الوصف فى صورة التقديم مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنوانى على ماهو شأن الموضوع من القضية وفى صورة التأخير نحو زيد العالم هو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصصة ولا خفاء فى ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لايمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بحصة من ذلك العارض ولقائل ان يقول ان هذا فى الوصف المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا كما فى العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثانى لانسلم ان معنى الحصر اتحاد الفرد الذهنى الغير المعين اعنى كل ما صدق عليه العالم مع المخبر به وهو زيد وانما معناه اثبات الخبر للمخبر عنه ونفيه عما عداه فى قصر الصفة على الموصوف وعكسه فى قصر الموصوف على الصفة وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشئ بازالته عن حيزه الطبيعى يقتضى الحصر على ما شهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابى فطلب اثباته بوجه جدلى خلط فى الكلام واما على الثانى فان اريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذى هو ذات ما موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان اريد تغير غير هذا فلا نسلم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيانها وبطلان اللازم وبيانه وهذا لا كلام فيه الا فى بيان بطلان اللازم فان قوله فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته ممنوع لان هذا انما يستقيم فى العام بمعنى الاستغراق على ماهو المعتبر فى موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لابد وان يثبت على كل جزئياته كالناطق الصادق على الانسان ولا يستقيم هذا فى العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لايلزم ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من جزئيات الحيوان ففيما نحن فيه ان العموم اللازم للعام متى فرض صدقه على زيد

فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهنى (بمعنى الكامل) المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تسلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذى ذكرتم (هو المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر) الذى هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ما قيل القران فى النظم يوجب المساواة فى الحكم)

وعمرو وهو العموم بحسب الصدق لابمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم العام بهذا المعنى صدقه على بكر حتى يلزم البطلان كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس فى قوله جعله للجنس هو الماهية الكلية وبالعموم فى قوله مع بقائه على العموم بمعنى الاستغراق (قوله قلنا اللازم من الدليل آه) حاصله على طريقة القول بموجب دليله يعنى ان ماذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لايثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم فى زيد بماقررتم بل كون زيد كاملا اومنتهيا العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة فى علمه لا لحصر العلم فيه وهو مناف لمازعمتم وقد يجاب عنه ايضا بان يقال ان ماذكرتم فى العالم زيد يلزم فى زيد العالم ايضا بانه لولا الحصر لاخبر عن الاخص بالاعم واللازم باطل بيان الملازمة ان اللام فى زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس لامتناع حمله على زيد بل لماصدق عليه فلوصدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حمل العام مع بقاء عمومه على شئ من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهى فى العلم ويتحد مع زيد فى الوجود وهو معنى الحصر (قوله يعنى ان يدل عطف احدى آه) اوقال يعنى ان عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى فى الحكم لكان اولى ليطابق التفسير المفسر لان قوله يدل تفسير ليوجب وقوله عطف احدى الجملتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك الثانية تفسير للمساواة وانما عدل عن الايجاب الى الدلالة اشارة الى ان القران ليس علة موجبة بل بمجرد الدال على التشريك لكن قوله لان العطف يقتضى الشركة يناسب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله فيوجبها ثم هذا الايجاب بناء على زعمهم ان العطف علة تامة لذلك (قوله فان الاصل فى كل كلام تام) علة لقوله ليس العطف ولواسقط قوله تام لكان اولى على ما وقع فى الكشف تأمل (قوله وانه خلاف الاصل) اى فلا يعدل عنه الا لضرورة ولما وجدت الضرورة فى الناقصة عدل عن المذكور ولما لم توجد فى التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لووجدت فيها ايضا لعدل عن الاصل المذكور (قوله عدمت الضرورة فى التامة) اى فى عطف الجملة التامة على مثلها (قوله ثم الجملة آه) دفع لمقدر تقديره لانسلم ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما كيف وقد وجد فى الجملة التامة ايضا وحاصل الدفع اثبات الافتقار فى تلك الجملة ايضا (قوله وان كانت تامة) اى من حيث اللفظ (قوله اوذكر شرط له على حدة) عطف على تبحيزه والاولى ان يقول لاتبحيزه

يعنى ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا كما قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين مفردين اوجملتين ناقصتين او تامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل جاء زيد وبكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا فى قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لاتجب الزكاة على الصبى كما لاتجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكاة والصلاة فى العطف فيجب القول بالشركة فى الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما فى الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف) ونقصانه فان الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشاركه غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به فى الافادة فقد عدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه

ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه اوذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لا يصلح خبر العبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عمرة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعمرة كان كافيا فى وقوع الثلاث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على انه مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا بالشرط اقول عد واو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ماذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم انما ذلك فى واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه)

وان لم يذكر له شرطا على حدة على ماوقع فى التقرير تأمل (قوله فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه) اى الى شرط الاول اذ لو لم يفتقر اليه لذكره بدون الاول منجزا او معلقا بشرط آخر على حدة (قوله ليس فى واو النظم) قيل الفرق بين واو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية عن الاخرى كقولك جاءنى زيد وتكلم بكر فذكر الواو بينهما لحسن النظم به لا للعطف واما واو العطف فانه يدخل بين جملتين احديهما ناقصة والاخرى تامة بان لا يكون خبرا لناقصة مذكورا فلا تكون مفيدة بنفسها ولابد من جعل الخبر المذكور للاولى خبرا لها حتى تفيد كقولك جاءنى زيد وعمرو (قوله من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه) الباء بمعنى على واليه اشار بقوله على سبب وروده اختلفوا فى العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه به على اربعة اقسام لان العام لا يخلو اما ان يكون واردا جزاء بسبب منقول او جوابا لسؤال سائل والجواب اما ان يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان يكون يكون زائدا على قدر الجواب او لا يكون زائدا فصار اربعة اقسام فالاول ماخرج مخرج الجزاء ونقل سببه نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يختص بسببه بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما قبله بالفاء تبين ان المقدم علة وجوبه وحكم العلة مخصوص بها ومنه قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا والثانى ماخرج مخرج الجواب ويكون غير مستقل بنفسه كنعم وبلى ونحوهما فانه يختص بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فصله للعمل به فيتقيد بما قبله من السبب لئلا يلغو ولهذا لو قال رجل لاخر اليس لى عليك كذا فقال نعم او بلى يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فتتقيد بالسؤال المذكور الذى كان سببا لهذا الجواب ويصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه كانه قال نعم لك على كذا والثالث ماخرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه ولم يزد على قدر الجواب وهذا يختص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب ويصير ماذكر فى السؤال كالمعاد فيه لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء وهذا كالمدعو الى الغداء بان قال لاخر تعال تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر يختص بذلك الغداء المدعو اليه حتى لو انصرف الى اهله فتغدى او تغدى معه فى يوم آخر لا يحنث وفيه خلاف زفر لانه عنده واقع على كل غداء كما لو ابتدأ اليمين به ونحن انما خصصنا بالفور بدلالة الحال لانه

لما اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه صار كانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فعبدى حر الرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زائد على قدر الجواب بان قال فى المسئلة المذكورة مثلا ان تغديت اليوم بزيادة اليوم وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه اعتبارا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا نزل نص عام فى عهد النبى فى حادثة وقعت لواحد يتناول صاحب تلك الحادثة وغيره لعمومه ولا يختص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه بان اعتبار لفظ الشارع اولى من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجرى على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولا يقتضى القصر عليه ولان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة ولان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص العامة على عمومها وان كانت واردة فى اسباب خاصة فان آية الظهار نزلت فى خولة امرأة اوس وآية اللعان نزلت فى هلال بن امية حين قذف امرأته وآية القذف نزلت فيمن قذف عائشة رضى الله عنها وآية السرقة نزلت فى سرقة رداء صفوان او فى سرقة المجن ونحوها من الآيات والاحاديث العامة الواردة فى الاسباب الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب الخاصة فعرفنا ان العام لا يختص بسببه وذهب مالك والشافعى الى اختصاصه بالسبب وارادة ذلك السبب الخاص منه مجازا وانما يثبت الحكم لغيره بنص آخر او بالقياس واحتجوا عليه بما ذكره المصنف من الوجوه الثلاثة واجاب عنه اصحابنا بما ذكره رحمه الله ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وقالوا فى وجه الفرق ان الشارع اذا بين الحكم فى حادثة ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو سئل اذ الظاهر حينئذ انه اراد الجواب فيقتصر عليه ولم يرد ابتداء الكلام هذا ما ذكروه فى تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارح رحمه الله لم يتعرض للاقسام الثلاثة الاول اما لما ذكره فى بحث المطلق والمقيد واما لانها ليست محلا للنزاع واما لان الكلام فى تخصيص العام بسببه ولا عموم فى القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيهما التخصيص وما ذكروه من انهما يختصان بالسبب بالاتفاق كلام ظاهرى لا تحقيقى فلا يعبأ به وذلك لان قوله سها فسجد وزنى ماعز فرجم مثلا ليس بعام لان المذكور فيه الفعل والفعل

اى قصر العام اصطلاحيا كان اولغويا على سبب وروده اوسبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعى ومالك رحمهما الله باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعى رحمهم الله وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اى نقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى فى ذكره فائدة

(و) ايضا الولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد فى الحكم (قطعا) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لايحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثانى (الفائدة) من نقل السبب (لاتنحصر فيه) اى فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هى (الكشف لاالمساواة) يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بغرض المتكلم لانه) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه فى العموم والخصوص (على مايعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لايكون له عموم

لاعموم له والمصدر الذى دل عليه الفعل واقع فى الاثبات فلا يعم وكذا قوله فى القسم الثانى بلى اونعم ليسا بعامين فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى اومعنى لالفظا وهما ليسا من القبيلين فان قيل هذا ممنوع بل العموم فى كل من الاقسام الاربعة ثابت فان قوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجم لردة اوقتل بغير حق اوفساد فى الارض اوسياسة اوزنى بعد احصان وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع لتلاوة اولقضاء المتروكة اوللسهو اوللشكر وكذلك بلى ونعم لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فيعم والى هذا اشار الشارح بتعميم السبب لسبب الورود وسبب الوجود لان السجدة مثلا وان لم تعم باعتبار سبب ورودها لكنها عامة باعتبار سبب وجودها ووجوبها على ماترى وكذا ماذكر فى القسم الثانى قلنا هذا مع كونه تكلفا يلزمه ان يكون اكثر الخصوصات عاما باعتبار سبب وجودها نعم لو عم لفظ العام العام الاصطلاحى واللغوى كما فعله الشارح اولا لكان كل من القسمين المذكورين عاما ايضا لان العام اللغوى يجامع المطلق وقوله فسجد وفرجم مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقان فيكون عاما لغة لكنه يحتاج حينئذ ان يجعل التخصيص اعم من التخصيص الاصطلاحى واللغوى ايضا حتى يشمل تقييد المطلق بالقيد ولايخفى مافيه من التكلف ثم لايخفى عليك مافى كلام الشارح من الخلل حيث عمم كلامه اولا بحيث يشمل الاقسام الاربعة المذكورة بجعل العام اعم من الاصطلاحى واللغوى والسبب اعم من سبب الورود وسبب الوجود ثم ذكر الاختلاف الوارد فى القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور فى شروح البزدوى ان السبب ههنا اعم من سبب الورود ومن سبب الوجوب فلم عدل عنه الشارح الى سبب الوجود قلنا لان الوجوب يفضى الى الوجود (قوله التمسك بالعمومات الواردة) كآية الظهار واللعان والقذف والسرقة والزنا على ماذكرنا (قوله لان نسبة العام آه) هذا بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلان السبب لو جاز تخصيصه بالاجتهاد لزم العراء عن الفائدة ويكون نقله لغوا والشارع منزه عنه وهو الظاهر من الوجه الثانى (قوله بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص) اى القطعى لان العام عندنا حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالظنى من القياس وخبر الواحد قبل تخصيصه بالقطعى واما بعد تخصيصه بالقطعى فيكون ظنيا فيجوز تخصيصه بالظنى (قوله

قلنا عن الاول) جواب بمنع الملازمة وقد اجيب عنه بمنع بطلان اللازم مستندا بان اباحنيفة قد كان اخرج السبب بالاجتهاد فى الامة المستفرشة على ماحققه الشارح المحقق فى شرح المختصر ورد بان التحقيق ان بطلان اللازم اتفاقى ان اريد السبب المعين اذ لا خفاء انه لايتصور اخراج السبب الخاص الذى ورد فيه الحكم ولم يجوز ابو حنيفة ذلك قطعا وان اريد نوع السبب فقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق (قوله وجعل ذلك الغرض كالمذكور) فحينئذ يصلح الخصص بذلك الغرض ان يكون مخصصا للنص (قوله وهو غرض المتكلم) فيه ان غرض المتكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملا بالمسكوت عنه عندهم (قوله من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد) معنى حمل المطلق على المقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد فيصير النصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه لان المطلق والمقيد اما ان يردا فى الحكم اوفى غيره والثانى على قسمين السبب والشرط والاول على اربعة اقسام لانه لايخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما اما ان يكون فى حادثة اوفى حادثتين وضرب الاثنين فى الاثنين اربعة وقد تقدم مثال كل منهما مع زيادة تفصيل فلا نعيدها (قوله بالنص) متعلق بيوجب يعنى ان قيد الايمان فى كفارة القتل يوجب النفى عند عدمه والمنصوص عليه اى كفارة القتل بالنص لا بالرأى فكان النفى فى المنصوص عليه حكما شرعيا ثابتا بالنص فيتعدى الى غير المنصوص عليه اعنى سائر الكفارات بالقياس لكونها جنسا واحدا وفى كون اتحاد الجنس علة الالحاق بحث ذكرناه فى باب المطلق والمقيد (قوله قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد) هذا جواب بطريق النقض الاجمالى ببيان فساد دليل الخصم لوجوه ثلاثة متعلق بقوله و فى نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق النقض التفصيلى وتقريره انا لانسلم ان القيد بمعنى الشرط مستندا بان الشرط على نوعين شرط صريحا وشرط دلالة فالاول مايدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة ان تزوجها فهى طالق وان تزوجت امرأة فهى طالق والثانى مايدخل على المنكر فقط نحو المرأة التى اتزوجها فهى طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط لايكون الا دلالة وحينئذ يجب ان يكون معرفا لما قيد به حتى يتعين المحلوف عليه به لكن القيد قد لايكون معرفا للمقيد كما فى قوله تعالى من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد المذكور معرفا لها لاستحالة

لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو غرض المتكلم ولايخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لايجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق تحقيقه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة (او ان اقتضى القياس) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد) لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به (فيوجب) القيد (النفى فى المنصوص) بالنص (و) لما كان النفى مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفى (فى نظره) اى فى نظر المنصوص ايضا (بطريق القياس

قلنا) حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل (هو تعدية للعدم الاصلي) وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعي) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغير من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غيره متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره

تعريف المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في رقبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يقم بعده ولو سلم انه بمعنى الشرط لكن لا نسلم ان الشرط يوجب النفي حتى يكون النفي حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه عدم شئ تحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع فالرقبة الكافرة لم تخرج في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب النفي ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه لكن لا نسلم استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة ومعنى على ما بيناه فيما سبق (قوله لما سبق في مفهوم المخالفة) فيه بحث تأمل ولعله عكس ما في التلويح ولكنه غير سديد (قوله والثاني آه) لا يخفى عليك ان الفرق بين الثاني والثالث ان الثاني لازم للثالث ومن الجائز ان يجعل اللازم دليلا والملزوم دليلا آخر على مدلول واحد (قوله او انتفائه) هكذا وقع في النسخ بكلمة او والاولى كلمة الواو بدل او وعلى ما وقع في التلويح (قوله فان قيل المطلق ساكت) منع للوجه الثاني والثالث يعني لا نسلم انه ابطال للحكم الثابت بالنص المطلق وانه قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المقيد حكما شرعيا ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا دالا على اجزاء المقيد وغيره وليس كذلك بل هو ساكت عن القيد غير متعرض له اصلا فيكون محل النص المطلق اعني كفارة اليمين مثلا خاليا في حق الوصف عن النص فيجوز ان يثبت بالقياس في ذلك المحل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد اذ لا يلزم منه ابطال ما يثبت بالنص بالقياس ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس وهو عدم النص في المقيس (قوله اجيب بانه ممنوع) فيه انه خارج عن قانون المناظرة لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يؤيده خارج عن القانون بل وظيفة المجيب ههنا اثبات المقدمة الممنوعة نعم ابطال السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى انه مساو لنقيض المقدمة الممنوعة ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل تعرفه (قوله قيل للخصم ان يقول آه) اى للشافعي ان يقول سلمنا ان النص المطلق ليس بساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل كما قلتم لكنا نقول ان المعدى بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المنصوص ثم النفي يثبت بالقيد في هذا المحل كما يثبت به في المنصوص عليه لا اجزاء المقيد مع

اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافي التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء

اقول يؤيد شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان

عدم اجزاء غير المقيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه قياسا في مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء المقيد وغير المقيد ولا نسلم ان النص المطلق دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياس في مقابلة النص بل انما يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره ولا يخفى عليك ان وجوب القيد ليس بمذكور في المنصوص عليه حتى يعدى الى الغير وليس عدم اجزاء غير المقيد في المنصوص عليه لافادة القيد الوجوب الشرعي حتى يقال انه في حكم المذكور فيصح تعديته بل لانه عدم اصلي ثم لا يخفى عليك انه لو قال لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد لكان اولى تأمل (قوله مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة) فيه انه في الحقيقة عدول الى سند آخر للمنع المذكور بعد ابطال السند الاول يعني لا نسلم انه ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وانه قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان المعدى اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد (قوله ان المسطور في كتب الشافعية) اشارة الى ان الايراد المذكور من طرف الشافعي (قوله لانه ينافي التناول والشيوع) فيه ان وجوب القيد في المقيس انما ينافي التناول والشيوع ان لو كان القيد يثبت النفي لكنه ليس بمثبت له عندنا كما في المنصوص عليه فان القيد في المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون الزاميا فان القيد عند الخصم يثبت النفي في المنصوص عليه فكذا في المقيس (قوله البيان) وهو في اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس اي اظهار لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور والاول متعد والثاني لازم فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو متعد بمعنى التبيين والاظهار كالسلام بمعنى التسليم والكلام بمعنى التكليم واذا كان من الثلاثي فهو لازم بمعنى الظهور يقال بان الامر اي ظهر ظهورا وقالوا هو في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل العلم لا بالغير فههنا ثلاثة امور احدها فعل المبين وهو الاعلام والتبيين كالسلام والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والمتكلم وثانيها ما يحصل به الاعلام وهو الدليل وثالثها متعلق الاعلام ومحله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال له المدلول ايضا على ما وقع للمحقق في شرح المختصر لانه مدلول الدليل واطلقوا

قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنومليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد) للمطلق لاتخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سيأتى ان شاء الله تعالى

حتى يقال انه قد تأخر ويدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضى الله عنه قال انهم لوذبحوا اية بقرة كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا (قوله قال اليهود) اى قال ابن الزبعرى (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله لاتخصيص للعام) اذ المطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون الجواب تحقيقيا لا الزاميا وقد يجاب عنه بطريق الالزام ايضا على ما سيأتى بيانه (قوله فيكون نسخا آه) قال ابو منصور الماتريدى القول بان المطلق كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لابد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لايجوز لانه بداء وجهل لعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر فى الابتداء لافى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ماهى يبين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لايكن بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ماروى عن ابن عباس فمن اخبار الآحاد وهو بظاهره اثبات البداء فى حكم الله تعالى وتغير ارادته لان ظاهر قوله لوذبحوا اية بقرة كانت لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله تعالى عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مرادا ثم بعد كون المراد مطلقا قبل التقييد ثم صار المقيد مرادا نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع وهو تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد ما لاسبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه انا لانسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيانه به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لامطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخر البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرطا فهو شرط للعقد

لا للتمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يخفى على احد وسؤالهم لايدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لافى بقرة مقيدة خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر فى الجواب على ماذكره من ان تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيره ولم يزد عليه انا سلمنا ان تقييد المطلق بيان ولايجوز تأخيره لكن لانسلم انه متراخ فيما نحن فيه بل هو مقترن بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح المعينة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور ولان الجواز غير كاف فى المقام الالزامى بل لابدله من التحقق (قوله يكون الاستثناء بقوله الا من سبق منقطعا) ويكون قوله ليس من اهلك بيانا ابتدائيا لتعليل الاستثناء المذكور (قوله ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول) والالزم التناقض لان الضمير فى انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) يعنى ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير العقلاء فلا يتناولها فلا تخصيص بدون التناول فان قيل سؤال ابن الزبعرى وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبى عليه السلام يدل عليه فاجاب عن الاول بان ابن الزبعرى انما اورده تعنتا بالمجاز فى العقلاء او تغليب غير العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا فحينئذ يكون هذا القول لبيان ان المجاز ليس بمراد فى صدر الآية ولو على زعم السائل لا لتخصيص العام وقيل اما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ماظاهر فيمن يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه حينئذ ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما لا يعقل والجواب عن الثانى ان عدم رد النبى عليه السلام ممنوع لما روى انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لايعقل ومن لمن يعقل ولو سلم سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا فما موقع قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لا انه تخصيص على ما صرح به فى التقرير (قوله اما التخصيص) لما ذكر ان التخصيص من انواع بيان التغيير عندنا شرع فى بيان التخصيص نفسه (قوله ليتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكنه لايكون مغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال ثمه فان كلا منهما وان سميناه مخصصا

ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخى بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح عليه السلام) لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولاشك ان من لايتبع الرسول لايكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخى وحينئذ يكون معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اى ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخى المخصص فلزم تراخى المغير

(اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) لم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما مما مر فان شيأ منها لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما كالجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخى فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب من نحو الله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته تعالى فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تأخر صفة مبينة لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب

لكنه لا يجعل العام ظنيا فى الباقى مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام فى الباقى قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا (قوله لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا) بل يسمى غاية وصفة وحالا وبدل البعض واحترز بقوله فى اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على بعض ما يتناوله مطلقا تخصيص عند الشافعية (قوله فى النزول والورود) الاول فى الاية والثانى فى الحديث (قوله تأخر صفة مبينة) اى صفة كون العقل مبينا لا ذات العقل (قوله ويجوز التخصيص بالعادة) وقد تقدم بيان هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادته فى بحث العام (قوله لا القياس) اختلف فى انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس اولا يجوز مثل ان يعم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابان ان كان العام مخصصا قبله جاز والا فلا وقال الشافعى ومالك واحمد والاشعرى وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو ما سميناه دلالة والا فلا وقيل يجوز ذلك ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام بنص والا فلا وقال ابو على الجبائى لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا ومخصوصا كان العام اولا وقال القاضى وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب المختار جوازه ان ثبت علية العلة بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا من العام وان لم يثبت احد هؤلاء الامور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة للتفاوت والتساوى فى آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ويخص العام به والا عمل بعموم الخبر ولا يخص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بمخصص فان هذا العام ظنى كالقياس ويرجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه فى بيان عدم دخوله بعض الافراد اعنى المخصص الاول فيجوز تخصيصه به يعنى ان القياس المستنبط من المخصص الاول يبين ان قدر ما تتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان ذلك المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح على العام الظنى وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح القياس على النص مع كونهما ظنيين حتى خص ذلك النص به وثانيهما ان

المخصص وان كان بيانا من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام اى الذى لم يخصص ابتداء لعدم تناوله شيأ من افراده اذ الفرض ان هذا العام لم يخصص قبل القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مبينا لذلك العام ايضا فلو اعتبر لا يكون الا معارضا والقياس لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام فى القياس المتناول له واستدل الشافعى ومن معه بان العام ظنى مثل القياس فيجوز التخصيص به وجوابه منع كونه ظنيا على مامر بيانه واستدل الجبائى بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما يبطل ذلك ان لو كان الاقوى معطلا بالكلية وههنا ليس كذلك بل انما قدم القياس جمعا بين الدليلين وعملا بهما لا لابطال العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على الشق الاول من مختاره بان علية العلة اذا كانت ثابتة بنص اواجماع او كان الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شئ منها فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على العام دلالة لكن احتمل ان لا تكون العلة المستنبطة والمختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه انا لا نسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذى ثبت به الظن كالعام والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان نصا واستدل على الشق الثانى من مختاره بان العلة اذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام فيما اريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية والمرجوحة والمساوية لا تخصص لئلا يلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ مخصصا على تقدير واحد وغير مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع خصص آية القذف بالاحرار فان حد العبد فى القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك

(و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق ويكبس فى التنانير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا يقع على العنب (لا القياس) يعنى لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة

التخصيص ثابت بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لابالاجماع وذلك لان التنصيف فيه معلل بنقصان النعمة فى حق الارقاء وهو موجود ههنا فتنصف فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان الاجماع يتضمن وجود المخصص الذى جهل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لايكون اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذى تضمنه الاجماع لان النسخ لايكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون دليلا عليه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب) اختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب فنهم من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على جوازه ثم اختلف المجوزون فى كيفية الجواز انه مطلق اومقيد فقال ابو حنيفة واصحابه والقاضى ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعنى اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر فتساقطا الا ان اباحنيفة واصحابه قالوا انما يخصصه اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخى كان ناسخا له لامخصصا فيبقى العام قطعيا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضى والامام فانهما قالا الخاص المتأخر يخصصه اتصل به اولم يتصل وقال الشافعى ومالك يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم اوتأخر علم التاريخ اوجهل واختاره ابن الحاجب فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب له يعنى انهم اتفقوا فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم افترقوا على ثلاث فرق فقال القاضى وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعى ومالك كذا استدل المانعون باربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التنصيص على الافراد واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لاتقتل المشركين فكأنه قال لاتقتل زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمرا المشرك ولاشك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا المشرك فكذا ما هو بمنزلته فلا يكون تخصيصا وكذا الحال فى كتاب الله تعالى وهذا الوجه دليل على نفى تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل فيما اذا كان العام مؤخرا اجيب عنه بان قوله لاتقتل المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على الآحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص وفيه نظر لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم اوغيره والاول ممنوع

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اى الكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه بنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام فى الباقى قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

والثانى لايفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما
فى ذلك ولانالانسلم ان النسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ماتقدم الثانى وهو
دليلهم على نفى تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل
القرآن فلوجاز ذلك كان المبين غيره فلايكون الرسول عليه السلام مبيناواجيب
اولا بالمنع بانالانسلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرآن فلاينافى ان
يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال للدليلين فكان اولى ولوسلم انه مبين لكل
القرآن لكنه قديبينه بالكتاب وقديبينه بالسنة فكونه مبينا لاينافى كون
الكتاب مبينا ايضالان البيان كما تجوز نسبته الى الكتاب الذى يبين به الرسول
جاز نسبته الى الرسول ايضاوثانيا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شئ يدل على ان القرآن مبين لكل شئ والكتاب شئ فيكون
مبيناله واذا كان الكتاب مبينا للكتاب لايكون الرسول مبيناله للاستغناء عنه
اولئلا يلزم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شئ
فلا بد وان يكون مبينا بالكتاب وقد يكون بينا بنفسه لايحتاج الى بيان
فكان متروك الظاهر فلايحتج به الثالث انه لوجاز تخصيص عام الكتاب بخاصه
لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدعى تاخير المبين والملزوم
حق بالاتفاق فاللازم مثله فلايجوزان يكون العام مؤخرا عن الخاص المخصص
وهذا الوجه دليل على نفى تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لامطلقا
واجيب عنه من طرف من جوزه مطلقا بمنع استدعاء البيان تأخر المبين ورد
بان التخصيص لبيان ان بعض مايصلح ان يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء
ذلك تقدم العام على المخصص لايمنعه الامعاند مكابر الرابع ان العام المتأخر
احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس رضى
الله عنه كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث واجيب بانانحمل العام الاحدث
الذى يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المتقدم
يقتضى تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقتضى
عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما واستدل على مااختاره ابن
الحاجب بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل الجواز لامحالة وهو فى قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر العام

الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم
فى رجليه الخيط الابيض والخيط الاسود ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما
فانزل الله بعده من الفجر فعلموا انما يعنى الليل والنهار فان الظاهر من هذا
الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث قال فانزل الله بعده من
الفجر حتى نقل ابن حجر عن القرطبي ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب
عنه الزمخشرى بان هذا الحديث عند من لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين لم يصح واما عند من يجوزه فيقول تأخيره ليس بعبث
لان المخاطب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشار الشارح الى
هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترقى عليه بما ذكره القاضى البيضاوى
يعنى انا لا نسلم صحة ثبوت ذلك المروى وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات
الصحيحين لكن لا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز انهم فعلوا ذلك
قبل دخول رمضان فى الصوم النفل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز
وانما الممتنع تأخيره عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك فى رمضان لكن
لا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما يلزم ان لو كان الخيط
الابيض والخيط الاسود مجملا يحتاج الى البيان حتى يقال اخر البيان عن وقت
الحاجة لكنه ليس بمجمل بل هما مشهوران فى الفجر والغبش فالله تعالى اكتفى
اولا بشهرتهما فى ذلك ثم صرح ببيان الكشف والايضاح لما التبس ذلك على
بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثانى ثبوت نزول من الفجر حين
دخول رمضان ولم يثبت ذلك كيف وانه مناف لما ذكرناه عن القرطبي من ان مدة
تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل تأمل ثم لا يخفى عليك
ان ما ذكره صاحب الكشاف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير
البيان يؤيده ما رواه البخارى عن عدى بن حاتم قال لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود عمدت الى عقال اسود و الى عقال ابيض فجعلتهما
تحت وسادتى فجعلت انظر فى الليل فلا يستبين لى فغدوت على رسول الله صلى
الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل و بياض النهار وجه
تأييده على ما ذكره القرطبي ان حديث عدى يقتضى ان قوله من الفجر نزل
متصلا بقوله من الخيط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر فى تأخير نزوله
فتعارضا فرجحوا تلك الطائفة حديث عدى قالوا ان حديث سهل غير صحيح فان
قيل فعلى هذا فما معنى الخيط فى الاية المذكورة اجيب بان عديا حمل الخيط على

واما تاخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع فى الظاهر اذا اريد به غيره لافى المجمل وقيل يجوز فى المجمل ويمتنع فى غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالى كأن يقال هذا العام مخصوص اوسيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالى والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لايفهم منه شئ ما اصلا لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل على النبى عليه السلام من معانيه ولان البيان فى اللغة الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه

حقيقته وفهم من قوله من الفجر من اجل الفجر ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير صحة حديث سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عدى متأخر عن حديث سهل فكأن عديا لم يبلغه ماجرى من حديث سهل وانما سمع مجرد الآية ففهمها على ماوقع له فبين له النبى عليه السلام القصة (قوله فقيل يجوز مطلقا) اى سواء كان بيان تقريرا وتفسيرا وتغييرا وظاهرا اومجملا وهو مختار ابن الحاجب واستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى حيث اثبت خمس الغنيمة للمذكورين مطلقا واثبت لذوى القربى عموما وكل واحد منهما مما له ظاهر اريد خلافه من غير ذكر بيان اجمالى اوتفصيلى اما الغنيمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافه لانه بين بعد ذلك ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه واما برأى الامام كما هو مذهب ابى حنيفة واما ذووا القربى فكذلك ظاهر الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوى القربى بنوا هاشم دون بنى امية و بنى نوفل فدل على جواز تأخير البيان مطلقا وباقى الوجوه مذكور فى مختصره (قوله وقيل يمتنع مطلقا) وهو مختار الصيرفى والحنابلة (قوله وقيل يمتنع فى الظاهر) وهو مختار الكرخى يعنى انه فصل بين المجمل وغيره فمنعه فى غير المجمل وهو ماله ظاهر غير مراد واريد ظاهره كالعام الذى اريد به الخاص والمطلق الذى اريد به المقيد وكالمنسوخ وجوزه فى المجمل وهو ماليس له ظاهر (قوله وقيل يجوز فى المجمل) واختاره ابو الحسين (قوله كأن يقال) اى وقت الخطاب متصلا بالعام او بالمطلق هذا العام مخصوص اوهذا المطلق مقيد اوهذا الحكم منسوخ بلازيادة عليه (قوله تأخير التفصيل) اى البيان التفصيلى وذلك بان يفصل ماخص من العام وبان يذكر الصفة التى قيد بها المطلق وبان يعين وقت النسخ (قوله يعلم منه احد المدلولات) قيل هذا فى المشترك ظاهر واما فى المجمل فلا اذ لايفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان المجمل مالايدرك معناه عقلا بل نقلا واجيب بان المجمل يعلم منه قبل البيان انه معنى من المعانى وان لم تدرك خصوصيته وهذا القدر يكفى فى المقصود (قوله بخلاف الخطاب بالمهمل) اى مالاوضع له (قوله لانه حمل على بيان ما اشكل على النبى عليه السلام) قال الحافظ ابن حجر فى تفسير البيان اى علينا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته وتوضيح مشكلاته فيستدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو الصحيح فى الاصول ووجه الاستدلال ان ثم للتراخى (قوله مطلقه) اى مطلق

ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره رفعا لعموم المشترك و فى التقرير معنى التفسير بل اولى ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال فى بيان التغيير و كان التخصيص تغييرا خلافا للشافعى رحمه الله فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا بوجوه ثلاثة

البيان (قوله ولانه مراد بالاجماع) اى بيان التفسير فلا يراد غيره سواء كان بيان تقرير او تغيير دفعا لعموم المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تأخير بيان التقرير وهو داخل فى المدعى قلنا نعم الا انه يثبت بطريق الدلالة على ما اشار اليه بقوله و فى التقرير معنى التفسير بل اولى لا بطريق الارادة من لفظ البيان (قوله قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه) قال عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير و قال فى التوضيح وجه التمسك لنا ان النبى عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول الحالف متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة مطلقا لا معينا ولا مخيرا واورد عليه انه كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله يحتمل ان لا يقول ذلك فعلى التقدير الثانى تجب الكفارة فلا وجه لنفى وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ولهذا الايراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال لو جاز تراخيه لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر يعنى لو صح التراخى اوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين واما حمل ما ذكره صاحب التوضيح على هذا المعنى على ما زعمه صاحب التلويح فبعيد نعم يمكن حمل كلام صاحب التوضيح على ظاهره بان يقال فى وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحنث واذن النبى عليه السلام بالحنث فى هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد انما هو لاجل الضرورة وهو كون غير المحلوف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع ولو كان تأخير البيان بالاستثناء جائزا لم تحقق الضرورة فلا يكون الاذن فى الحنث مشروعا لحصول الاجتناب عن الحنث بامر مشروع اعنى قوله ان شاء الله متراخيا فلم تجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ما ذكره الشارح هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ما قد روى ان النبى عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فى كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان السكوت العارض يحمل على ما لا يعد فى العرف منفصلا من نحو السكوت لتنفس او سعال جمعا بين

الادلة وعن الثانى بان قوله عليه السلام ان شاء الله لايلزم ان يعود الى قوله عليه السلام غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اى اعلق كل ما اقول له انى فاعل غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التغيير متراخيا ولو بعد سنة وعن سعيد بن جبير ولو بعد يوم اواسبوع اوشهر (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم) الآية استدلوا بهذه الاية بطريقين احدهما ماذكر فخر الاسلام بان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف متعددة والتقييد تخصيص للعام فلولم يجوز التخصيص متراخيا لما بينها متراخيا والثانى ماذكره المحقق فى شرح المختصر وهو المذكور فى كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم بذبح بقرة معينة لامطلقة على ماهو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيانها فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر غير مراد والدليل على كون المراد بقرة معينة امور احدها انه عينها بعد سؤالهم بقوله انها بقرة لافارض ولابكر عوان بين ذلك وبقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير فى السؤال راجع الى المأمور بها فكذا فى الجواب فكان معينا وثانيها انهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كان المأمور به بقرة مطلقة لكان الامر بالمعين امرا بمتجدد لابالاول واللازم باطل بالاتفاق للاجماع على انهم لم يؤمروا بالمتجدد اذلوامروا بالمتجدد لكان الواجب من تلك الصفات هى المذكورة آخرا دون ماذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتبين انه بيان للواجب اولا وان المتصف بجميع الصفات المذكورة مطابق للمأمور به اولا لانه نسخ للاطلاق وثالثها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخروجهم عن العهدة بذبح اية بقرة كانت فدل انها معينة والذى ظهر من كلام الشارح انه اختار الطريقة الاولى اتباعا لفخر الاسلام بدليل قوله يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وبدليل جوابه الآتى ايضا لانه لواختار الطريقة الثانية اتباعا للمحقق لما استقام قوله يعم الصفراء وماذكره فى الجواب الآتى وهذا لان الموافق لهذه الطريقة ان يقول ان المأمور بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة هو المعينة لاماهو الظاهر من البقرة المطلقة فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيان تلك المعينة فدل على جواز تأخيره ثم يجيب عنها بانا لانسلم كون المراد بقرة معينة بل هى بقرة مطلقة على ماهو الظاهر من قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فلايحتاج الى بيان

الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثانى انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الامن سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم

حتى يقال انه قدتأخر ويدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضى الله
عنه قال انهم لوذبحوا اية بقرة كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال
فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه دل على
انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا (قوله
قال اليهود) اى قال ابن الزبعرى (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله
لاتخصيص للعام) اذا المطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون
الجواب تحقيقيا لا الزاميا وقد يجاب عنه بطريق الالزام ايضا على ماسيأتى بيانه
(قوله فيكون نسخا آه)قال ابو منصور الماتريدى القول بان المطلق كان مرادا ثم
صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
لضيق الزمان عن الاعتقاد اذلابد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم
بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اى الى البقرة
المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لايجوز لانه بداء وجهل لعواقب
الامور تعالى الله عن ذلك فلايمكن حمل الآية عليه بل الامر فى الابتداء لافى بقرة
مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما
آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك
يبين لنا ماهى يبين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلوحمل على النسخ
لايكن بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما
ماروى عن ابن عباس فن اخبار الآحاد وهو بظاهره اثبات البداء فى حكم الله
تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لوذبحوا اية بقرة كانت لاجزأتهم يقتضى ان
مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله تعالى عليهم
يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مرادا ثم بعد كون المراد مطلقا قبل
التقييد ثم صار المقيد مرادا نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان
التقييد نسخ للاطلاق فلاحاجة الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع وهو
تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى التجهيل
واعتقاد غير الحق اواعتقاد مالاسبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه انا لانسلم على
هذا التقدير عدم اقتران بيانه به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول
الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لامطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخر
البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى
ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرطا فهو شرط للعقد

قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة
ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى
عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام
وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد
الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
للمطلق لاتخصيص للعام وفيه الكلام
(فيكون نسخا) لما سيأتى ان شاء الله
تعالى

لا للتمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يخفى على احد وسؤالهم لايدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لافى بقرة مقيدة خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر فى الجواب على ماذكره من ان تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيره ولم يزد عليه انا سلمنا ان تقييد المطلق بيان ولايجوز تأخيره لكن لانسلم انه متراخ فيما نحن فيه بل هو مقترن بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح المعينة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف فى المقام الالزامى بل لابدله من التحقق (قوله يكون الاستثناء بقوله الا من سبق منقطعا) ويكون قوله ليس من اهلك بيانا ابتدائيا لتعليل الاستثناء المذكور (قوله ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول) والالزم التناقض لان الضمير فى انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) يعنى ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير العقلاء فلا يتناولها فلاتخصيص بدون التناول فان قيل سؤال ابن الزبعرى وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبى عليه السلام يدل عليه فاجاب عن الاول بان ابن الزبعرى انما اورده تعنتا بالمجاز فى العقلاء اوتغليب غير العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا فحينئذ يكون هذا القول لبيان ان المجاز ليس بمراد فى صدر الآية ولو على زعم السائل لالتخصيص العام وقيل اما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ماظاهر فيمن يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه حينئذ ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما لايعقل والجواب عن الثانى ان عدم رد النبى عليه السلام ممنوع لما روى انه عليه السلام قال ماجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لايعقل ومن لمن يعقل ولوسلم سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لايتناولهم فان قيل فعلى هذا فما موقع قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لا انه تخصيص على ما صرح به فى التقرير (قوله اما التخصيص) لماذكر ان التخصيص من انواع بيان التغيير عندنا شرع فى بيان التخصيص نفسه (قوله ليتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكنه لايكون مغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال ثمه فان كلا منها وان سميناه مخصصا

ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخى بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح عليه السلام) لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولاشك ان من لا يتبع الرسول لايكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا (ولوسلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لابالتخصيص المتراخى وحينئذ يكون معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اى ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز اوالتغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخى المخصص فلزم تراخى المغير.

(اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) لم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما مما مر فان شيأ منها لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخى فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب من نحو الله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته تعالى فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تأخر صفة مبينة لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب

لكنه لا يجعل العام ظنيا فى الباقى مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام فى الباقى قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا (قوله لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا) بل يسمى غاية وصفة وحالا وبدل البعض واحترز بقوله فى اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على بعض ما يتناوله مطلقا تخصيص عند الشافعية (قوله فى النزول والورود) الاول فى الاية والثانى فى الحديث (قوله تأخر صفة مبينة) اى صفة كون العقل مبينا لا ذات العقل (قوله ويجوز التخصيص بالعادة) وقد تقدم بيان هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادته فى بحث العام (قوله لا القياس) اختلف فى انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس اولا يجوز مثل ان يعم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابان ان كان العام مخصصا قبله جاز والا فلا وقال الشافعى ومالك واحمد والاشعرى وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو ما سميناه دلالة والا فلا وقيل يجوز ذلك ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام بنص والا فلا وقال ابو على الجبائى لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا ومخصوصا كان العام اولا وقال القاضى وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب المختار جوازه ان ثبت علية العلة بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا من العام وان لم يثبت احد هؤلاء الامور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة للتفاوت والتساوى فى آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ويخص العام به والا عمل بعموم الخبر ولا يخص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بمخصص فان هذا العام ظنى كالقياس ويرجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه فى بيان عدم دخوله بعض الافراد اعنى المخصص الاول فيجوز تخصيصه به يعنى ان القياس المستنبط من المخصص الاول يبين ان قدر ما تتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان ذلك المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح على العام الظنى وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح القياس على النص مع كونهما ظنيين حتى خص ذلك النص به وثانيهما ان

المخصص وان كان بيانا من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام اى الذى لم يخصص ابتداء لعدم تناوله شيأ من افراده اذ الفرض ان هذا العام لم يخصص قبل القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مبينا لذلك العام ايضا فلو اعتبر لا يكون الا معارضا والقياس لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام فى القياس المتناول له واستدل الشافعى ومن معه بان العام ظنى مثل القياس فيجوز التخصيص به وجوابه منع كونه ظنيا على ما مر بيانه واستدل الجبائى بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما يبطل ذلك ان لو كان الاقوى معطلا بالكلية وههنا ليس كذلك بل انما قدم القياس جمعا بين الدليلين وعملا بهما لا لابطال العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على الشق الاول من مختاره بان علية العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شئ منها فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على العام دلالة لكن احتمل ان لا تكون العلة المستنبطة والمختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه انا لا نسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذى ثبت به الظن كالعام والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان نصا واستدل على الشق الثانى من مختاره بان العلة اذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام فيما اريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية والمرجوحة والمساوية لا تخصص لئلا يلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ مخصصا على تقدير واحد وغير مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع خصص آية القذف بالاحرار فان حد العبد فى القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك

(و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق ويكبس فى التنانير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا يقع على العنب (لا القياس) يعنى لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة

التخصيص ثابت بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لابالاجماع وذلك لان التنصيف فيه معلل بنقصان النعمة فى حق الارقاء وهو موجود ههنافتصف فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان الاجماع يتضمن وجود المخصص الذى جهل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لوعمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لايكون اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذى تضمنه الاجماع لان النسخ لايكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون دليلا عليه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب) اختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب فنهم من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على جوازه ثم اختلف المجوزون فى كيفية الجواز انه مطلق اومقيد فقال ابو حنيفة واصحابه والقاضى ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعنى اذا علم تأخر الخاص اذلو علم تقدمه لنسخه العام ولوجهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر فتساقطا الاان اباحنيفة واصحابه قالوا انما يخصصه اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذلو تراخى كان ناسخا له لامخصصا فيبقى العام قطعيا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضى والامام فانهما قالا الخاص المتأخر يخصصه اتصل به اولم يتصل وقال الشافعى ومالك يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم اوتأخر علم التاريخ اوجهل واختاره ابن الحاجب فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب له يعنى انهم اتفقوا فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم افترقوا على ثلاث فرق فقال القاضى وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعى ومالك كذا استدل المانعون باربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التنصيص على الافراد واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لاتقتل المشركين فكأنه قال لاتقتل زيدا المشرك ولاخالدا المشرك ولاعمرا المشرك ولاشك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا المشرك فكذا ماهو بمنزلته فلا يكون تخصيصا وكذا الحال فى كتاب الله تعالى وهذا الوجه دليل على نفى تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل فيما اذا كان العام مؤخرا اجيب عنه بان قوله لاتقتل المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على الآحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولارفع فيه للحكم كما لوتأخر الخاص وفيه نظر لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم اوغيره والاول ممنوع

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اى الكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه بنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام فى الباقى قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

والثانى لايفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما
فى ذلك ولانالانسلم ان النسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ماتقدم الثانى وهو
دليلهم على نفى تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل
القرآن فلوجاز ذلك كان المبين غيره فلايكون الرسول عليه السلام مبيناواجيب
اولا بالمنع بانالانسلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرآن فلاينافى ان
يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال للدليلين فكان اولى ولوسلم انه مبين لكل
القرآن لكنه قد بينه بالكتاب وقد بينه بالسنة فكونه مبينا لاينافى كون
الكتاب مبينا ايضالان البيان كما تجوز نسبته الى الكتاب الذى يبين به الرسول
جاز نسبته الى الرسول ايضاو ثانيا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شئ يدل على ان القرآن مبين لكل شئ والكتاب شئ فيكون
مبيناله واذا كان الكتاب مبينا للكتاب لايكون الرسول مبيناله للاستغناء عنه
اولئلا يلزم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شئ
فلا بد وان يكون مبينا بالكتاب وقد يكون بينا بنفسه لايحتاج الى بيان
فكان متروك الظاهر فلايحتج به الثالث انه لوجاز تخصيص عام الكتاب بخاصه
لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدعى تاخير المبين والملزوم
حق بالاتفاق فاللازم مثله فلايجوزان يكون العام مؤخراعن الخاص المخصص
وهذا الوجه دليل على نفى تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لامطلقا
واجيب عنه من طرف من جوزه مطلقا بمنع استدعاء البيان تأخر المبين ورد
بان التخصيص لبيان ان بعض مايصلح ان يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء
ذلك تقدم العام على المخصص لايمنعه الامعاند مكابر الرابع ان العام المتأخر
احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس رضى
الله عنه كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث واجيب باناتحمل العام الاحدث
الذى يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المتقدم
يقتضى تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقتضى
عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما واستدل على مااختاره ابن
الحاجب بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل الجواز لامحالة وهو فى قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم و يذرون ازواجايتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر العام

وعند الشافعي ومالك يخصصه الخاص تقدم اوتأخر اوجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب اوجهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة اومشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها فتنسخ العام فى قدر مايتناوله

واجيب باناالانسلم ان اولات الاحمال خاص بل هو عام ايضا لعمومه فى المطلقة وغيرها ولوسلم انه خاص لكن لانسلم ان قوله والذين يتوفون منكم الآية متأخر لماروى ان ابن مسعود قال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التى فى سورة البقرة الثانى ان دلالة العام على مايدل عليه الخاص ليست مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه نصا والقاطع لايبطل بالمحتمل واجيب عنه بان دلالة الالفاظ غير قطعية عندهم لجواز التخلف عنها فكان تناقضا وبان العام كالخاص فى كونه قطعيا فى الدلالة عند الحنفية فلايصح الاحتجاج به عليهم واستدل ابو حنيفة واصحابه على نفى كون المخصص مقدما على العام المخصص بما استدل به المانعون من الوجه الاول والثانى وعلى كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان التخصيص من اقسام بيان التغيير فلا يجوز تراخيه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة) خلافا للبعض ولم يذكره حذرا من التطويل استدل المجوزون بوجهين احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والسنة من جملة الاشياء فتدخل تحته وفيه نظر لما تقدم آنفا من انه متروك الظاهر فلا يحتج به الثانى ان القرآن الخاص قاطع متنا ودلالة والعام من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب مخصصا والالزم ابطال القطع بالمحتمل اذا الفرض تعذر الجمع بينهما وردبما سيأتى فى النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص واستدل المانعون بان السنة مبينة لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم ان يكون مبينا لمبينه وهو باطل واجيب بان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك فلم لايجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج (قوله اما التخصيص بالسنة للكتاب) اعلم ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب مؤخرا عنه اوجهل التاريخ يجوز بالاتفاق لقوله تعالى لتبين للناس على ماتقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه فقال مالك والشافعى واحمد انه يجوز مطلقا وابو حنيفة معهم فى جوازه على مانقله ابن الحاجب والشارح المحقق لكن خطاء هذا النقل عنه الشيخ اكمل الدين وقال وانما المنقول عن ابى حنيفة قول ابن ابان ان خص الكتاب بدليل قطعى جاز والا فلا وقال الكرخى ان خص بمنفصل جاز والا فلا وقال بعضهم لايجوز مطلقا وتوقف القاضى ابو بكر واستدل المجوزون على الاطلاق

واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس عنه

بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام لاتنكح المرأة على عمتها ولا خالتها خصص قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم واجيب بان العمات والخالات لم يدخلن بدلالة قوله وان تجمعوا بين الاختين فانه معلل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهى موجودة اولان ذلك الحديث مشهور تلقاه الصدر الاول بالقبول والزيادة بالمشهور على الكتاب جائزة وهى نسخ عند الحنفية وقوله عليه السلام لايرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واجيب بان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعى متصل وهو قوله تعالى آباؤكم وابناؤكم لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكميات المعتبرة فى الميراث باعتبار النفع والكافر لانفع فيه فلا يكون داخلا وحينئذ يكون دليلا لعيسى ابن ابان ولابى حنيفة او بدليل منفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون منفيا وحينئذ يكون دليلا للكرخى دون المجوزين اى مالك والشافعى واحمد واستدل المانعون بان عمر رضى الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبى عليه السلام لها النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة واجيب بان عمر رضى الله عنه مارد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لتردده فى صدقها ولذلك قال لاندرى أصدقت ام كذبت ولايلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه عدم تخصيصه بخبر ظن صدقه (قوله واما التخصيص بالسنة للسنة) اذا ورد سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص وان جهل التاريخ فالوقف ويؤخر المحرم احتياطا وقال الشافعى وابو زيد وجمع من الحنفية الخاص مبين للعام وقال بعضهم لايجوز تخصيص السنة بالسنة واستدل المجوزون بالوقوع فان قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر (قوله اما الاول فكالوصال فى الصوم) اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لعام كان ذلك مخصصا له فى حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم او استقبال القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم وصل النبى عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة فى قضاء الحاجة وكشف

واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع

العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة فى ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعونى فى الوصال او الاستقبال لقضاء الحاجة او فى كشف العورة كان ذلك نسخا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعام مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلاثة مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق فتبقى الحرمة على الامة فى ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب الثانى العمل باية الاتباع الثالث الوقف واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه جمعا بين الدليلين فان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص منه الفعل يبقى معمولا به فى الباقى واستدل الثانى بان الفعل اولى لانه خاص بالرسول والعام المتقدم شامل له ولامته والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض بين العام السابق والعام الذى هو دليل الاتباع بين الفعل والعام السابق ولقائل ان يقول عام الاتباع اولى لتأيده بالفعل (قوله واما الثانى فكعدم انكاره) اذا فعل واحد من المكلفين فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك ولم ينكره كان تقريره مخصصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقه اى من وجد فيه ذلك المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يقتضى الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل اولا وان لم يتبين معنى يوجب جوازه فالمختار انه لا يتعدى جوازه من الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدى اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص العام فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل على الصورة التى يتبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع بان الاحكام مختلفة اذ قد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة مختص بما علم فيه عدم الفارق (قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع آه) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوى او الاشتراك اللفظى وقال التفتازانى هذا الخلاف فى صيغ الاستثناء واداته من الا ونحوه واما لفظ الاستثناء

لحقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع ومجاز لغوى فيهما لانه فى اللغة مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه ثم اطلق فى عرفهم على كل من القسمين ولكن الظاهر من كلام الكشف والتوضيح ان هذا الخلاف فى لفظ الاستثناء لا فى الصيغ ثم قالوا ان الحق انه حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لا لكونه حقيقة فيهما باحد الطريقين المذكورين لانه اظهر فى المتصل حتى لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل ولهذا عدلوا لحمله على المتصل عن الظاهر وقالوا فى قوله له عندى مائة درهم الا ثوبا وله على ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة وارتكبوا الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء متصلا ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوا الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان المتصل اظهر من المنقطع فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر والمتصل اولى بالحقيقة لكونه اظهر وانسب لمفهومه اللغوى اذا عرفت هذا قال الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى القسمين مشيرا به الى انه مجاز لغوى فيهما وان صيغه مجازات فى المنقطع ولم يتعرض الى القول بكونها حقيقة فيه باحدى الطريقتين المذكورتين لا صراحة ولا اشارة لعدم التفاته اليه لضعفه (قوله ولذا) اى ولكون صيغ الاستثناء حقيقة فى المتصل مجازا فى المنقطع قسم اولا الى قسمين متصل ومنقطع وعرف كلا منهما بما يخصه من التعريف فى ضمن تقسيمه ولم يعرف اولا بتعريف واحد شامل لكل من القسمين على ما فعله بعضهم لعدم امكان الجمع بينهما فى حد واحد وانما يمكن الجمع بينهما فى حد واحد ان لو كان بينهما كليا متواطئا وليس كذلك على ما عرفت آنفا من انه ليس مشتركا معنويا بينهما لكن الظاهر من سوق كلامه والذى يقتضيه التقسيم المذكور هو الثانى يعرف بالتأمل (قوله ان منع آه) هذا شروع فى تعريف المتصل واعلم ان الكلام فى تعريف الاستثناء يتوقف على تمهيد مقدمة وهى ان الاستثناء فى المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما فى المتصل فيكون مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوى على ما ذهب اليه البعض او بالاشتراك اللفظى على ما ذهب اليه البعض الآخر وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق فى شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى لو امكن الحمل على المتصل ولو بتأويل فى جانب المستثنى منه او فى جانب المستثنى حملوا عليه لا على المنقطع

ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله صدر الكلام)

ولذا قالوا فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معناه عند من يقول لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس وفى قوله له عندى مائة درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب وارتكبوا هذا التأويل لجعل الاستثناء متصلا مع ان التأويل خلاف الظاهر ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوه فعلم انه مجاز فى المنقطع لا حقيقة فيه باحد الطريقين المذكورين اذ نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينهما او لفظيا متساوية لا متفاوتة بالاظهرية وايضا ان سبق الفهم الى المتصل بلا قرينة وتوقفه عليها فى المنقطع دليل على كونه مجازا فيه فعلى القول بانه مشترك معنوى متواطئ يمكن حدهما بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التى هى صفة وهى التى كانت تابعة لجمع منكر غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءنى القوم ولم يجئ زيد وقام زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعلى القول بالاشتراك اللفظى او المجاز فى المنقطع لا يمكن ان يجتمعا فى حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والآخر ليس بمخرج فيتعذر جمعهما بحد واحد لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلا يكون حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما المتغايرة وعلى تقدير جمعهما فى حد واحد اختلفوا فى تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا او باحدى اخواتها والمنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل لفظ خرج به شئ من شئ بالا واخواتها والمنقطع لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه حتى لو قلت جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا وهو قريب من الاول وقال الغزالى المتصل قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالذى نحو الناس الذين كانوا عالمين وبالنفى الصريح نحو جاءنى القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذات صيغ مخصوصة محصورة دالة على ما ذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذى انهما لا يخرجان المذكور بهما اعنى العلماء فى مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء على ما لا يخفى وعن الثالث اعنى بالنفى الصريح بان تفسير الالفاظ بالدلالة انما

يراد بها فى التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم يجئ زيد لم يوضع الا لنفى المجئ
عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا
ان كان القائل ممن لايناقض نفسه لالزوما وضعيا الايرى انك تقول لم يجئ القوم
ولم يجئ زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الازيدا فانه
لم يوضع الا لذلك واما على عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الازيدا فانه استثناء
ولايصدق انه ذوصيغ بل ذوصيغة واحدة واجيب بانه مندفع بظهور المراد وهو
ان جنس الاستثناء ذوصيغ وكل استثناء ذوصيغة من الصيغ وعرفه المصنف
بما عرفه صاحب التوضيح وعدل عن الخروج الواقع فى عبارة المشايخ الى
الدخول لما ذكره من الوجه وقدم المتصل على المنقطع ولم يعكس على ماوقع
فى عبارة بعضهم لكونه اصلا فى الباب ولانه هو المغير لا المنقطع وهو فى صدد بيان
التغيير (قوله احتراز عن الاستثناء المستغرق) قيل لانه حينئذ كان رجوعا
لا استثناء ورد بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل
ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالى الاثلث مالى كان الاستثناء باطلا
والصحيح انه انما لايجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا
وفى استثناء الكل لايتوهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بلا خلاف
وانما الخلاف فى الاستثناء المساوى والاكثر على ما سيأتى (قوله قلنا القياس)
لايخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغى بعد قوله و يطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه
لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا فى القياس ايضا على ما تقدم
وانما الخلاف بينه و بينهما بدون تقدير القيمة (قوله تكلم بالباقى بعد الثنيا) لما
عرف المستثنى المتصل شرع فى بيان كيفية عمله فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
الاول ان يراد بعشرة مثلا فى نحو قوله له على عشرة الا ثلاثة السبعة مجازا ويكون
الا ثلاثة قرينة لها مبينة لها فصار كانه قال ليس له على ثلاثة من العشرة فيكون
كالتخصيص بالمستقل فى ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور فى صدر
الكلام وارد على بعض الافراد والحكم فى البعض الآخر مخالف للحكم
فى البعض الاول ولافرق بينهما على هذا المذهب فى اثبات كل منهما حكما
مخالفا لحكم الصدر نفيا او اثباتا بحسب المنطوق الافى ان الاستثناء غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وهذا المذهب هو ماقال مشايخنا ان الاستثناء عند
الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان مشايخنا
ذكروا ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اى الدلالة على ان البعض

احتراز عن الاستثناء المستغرق
(عن دخوله) اى دخول ذلك البعض
والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى
حكم صدر الكلام وانما قال ان منع
ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه
ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض
غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه
من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق
بعد وان اريد بالاخراج المنع
عن الدخول فالتصريح به اولى والباء
فى (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو
احتراز عن سائر انواع قصر العام
على بعض مايتناوله من الشرط والصفة
والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء
المكيل والموزون والمعدود من الدراهم
مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى
يوسف ويطرح قيمة المستثنى
من المستثنى منه ولم يتناول الصدر
الخارج قلنا القياس ان لايصح لكنهما
استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد
معنى وان كانت اجناسا صورة لانها
تثبت فى الذمة ثمنا والعدديات التى
لاتتفاوت كالمقدرات فى ذلك (وهو)
اى الاستثناء (تكلم بالباقى بعد الثنيا)

غير ثابت من الاصل حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة فى حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعى بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لايقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفى عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد فى نفسه كما فى التخصيص وقد لاينعقد بحكم كما فى طلاق الصبى والمجنون الاان الحاق الاستثناء بالثانى اولى لانه لوانعقد الكلام فى نفسه مع انه لايوجب العشرة عليه بل السبعة فقط لزم اثبات ماليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولامجازا لان اسم العدد نص فى مدلوله لايحمل على غيره ولوسلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فدل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقى مجازا والاستثناء قرينة عليه على ماصرح به صاحب المفتاح والتوضيح وهو على المذهب الاول الثانى ان يراد بعشرة فى المثال المذكور مثلا معناها الحقيق اعنى عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقى من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطلق بمجموع عشرة الاثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب فى كيفية عمل الاستثناء ثلاثة يندفع بكل منها ماتبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول يكون الاستثناء اثباتا ونفيا بالمنطوق ان يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفى يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثانى والثالث يكون الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا اما على المذهب الثانى فلان اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم فى حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون على السبعة فقط لاعلى الثلاثة لابالنفى ولابالاثبات واما على المذهب الثالث فلان عشرة الاثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما بالسبعة ايضا

بالمعنى المذكور الان بينهما فرقا من جهة اخرى وهو ان على المذهب الثالث المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم وان كان غير عددى كجاءنى القوم الازيدا فهو كقوله جاءنى من القوم غير زيد فيكون فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كما لتخصيص بالوصف فان قوله غير زيد صفة وعلى التقديرين لادلالة فى الاستثناء على نفى الحكم الخارجى فى المستثنى عندنا وعلى المذهب الثانى يكون الاستثناء آكد فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم او الوصف لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف نحو جاءنى غير زيد اذ لا اشارة فيه الى ذلك الخلاف فتكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على الحكم المخالف فى المستثنى اشارة لامنطوقا كما فى المذهب الاول ولامفهوما على مازعمه البعض واعلم ان الاستثناء فى كل من المذهب الثانى والثالث وان دل على مخالفة الحكم الذهنى فى المستثنى لحكم الصدر لكنه لاعلى مخالفة الحكم الخارجى نفيا او اثباتا كما دل فى المذهب الاول الذى هو مذهب الشافعى فانه عنده يفيد الاثبات بعد النفى وبالعكس منطوقا على ماعرفت قال سيد الشريف منشاء هذا الاختلاف هل هو وضع الالفاظ للامور الذهنية ام للامور الخارجية فذهب الشافعية الى الثانى والحنفية الى الاول ولما لم تتصور واسطة بين النفى والاثبات فى الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس وعند الحنفية لما كانت واسطة بين الامور الذهنية والخارجية بالضرورة لزم القول بان الاستثناء لايفيد حكما فى المستثنى نفيا ولا اثباتا انتهى توضيحه ان الكلام سواء كان خبريا او طلبيا دال على نسبة ذهنية حاصلة فى ذهن المتكلم قائمة مع الطرفين لما عرف ان الالفاظ وضعت لاعلام مافى الضمير ثم ان كان الكلام خبريا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية فى الخارج وان كان طلبيا يشعر بان المطلوب تحصيل ما فى الذهن فى الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة الذهنية فى المستثنى منه ويشعر بوقوع متعلقها فى الخارج ويدل ايضا على انتفاء تلك النسبة الذهنية عن المستثنى ولكنه لايشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية المنفية فى الخارج كما اشعر فى المستثنى فكان الاستثناء لايدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه فى النسبة الخارجية اذ لا دلالة له فى المستثنى على الحكم

اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى وبيان معنوى اذا المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالى انشائى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما عن الماضى وفى العدد (كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الاخطاء)

الخارجى اصلا لا نفيا ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهنية فقط فصار المستثنى عند الحنفية مسكوتا عنه فى حق النسبة الخارجية فثبت الواسطة بالنسبة الخارجية اليها بخلاف الشافعية القائلة بان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الخارجية (قوله اى المستثنى) تفسير للثنيا فسر التكلم بالباقى بعد الثنيا باستخراج صورى وبيان معنوى واشار بالاستخراج الصورى الى كون الاستثناء مغيرا وبالبيان المعنوى الى كونه بيانا واشار بالتكلم الى انه تصرف فى الكلام على ماذكرناه آنفا عن مشايخنا لا فى الحكم على مازعمه الشافعية ومراده بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لا انه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوته كما زعمه الشافعى وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كما فى التخصيص (قوله والمراد تسعمائة وخمسين سنة) اى المراد هكذا على كل من المذهب الثانى والثالث على ماذكرناه (قوله وسقوط الحكم بالمعارضة) اشارة الى رد مذهب الشافعى من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة على ماذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان المخصص معارض من وجه لا من كل وجه على ماصرحوا به وقوله حالى انشائى خبر السقوط ووجه الرد ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما على كون الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا وقالوا فى بيانه انه لو لم يكن تكلما بالباقى بعد الثنيا بل نفيا بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة على ماذهب اليه الشافعى يلزم نفى حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه السلام فى قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقى لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذى اثبته اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء فى الاخبار بل انما يكون فى الايجاب لان الايجاب فعل حالى والمنع بالمعارضة ايضا كذلك اى يعمل فى الحال فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بالمعارضة انما يكون فى الحال وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لاسيما عن الماضى وذلك لان الامر الاستقبالى ليس بموجود فى الحال فيثبت ان جعل الاستثناء عاملا بطريق المعارضة لا يستقيم فى الاخبار اصلا لا فى الماضى ولا فى المستقبل وكذا

لايستقيم فى العدد لان اسم العدد نص خاص فى مدلوله لايحمل على غيره بوجه وعلى تقدير جعله مجازا فالحقيقة اولى منه ولايصار الى المجاز مع امكان الحقيقة (قوله فمعناه ليس له ذلك عمدا) اما على المذهب الثانى او على المذهب الثالث على ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون تكلما بالباقى وهو العمد بعد الثنيا وهو الخطاء (قوله لا ان له ذلك خطاء) وهذا لان الاستثناء لايثبت حكما فى المستثنى لا بالنفى ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه عندنا وان دل على مخالفة الحكم الذهنى فى المستثنى لحكم المستثنى منه (قوله فى المفرغ) والمستثنى منه المقدر فى الآية المذكورة هو الحال الشامل للعمد والخطاء وبالاستثناء ثبت الحكم بنفى القتل فى العمد وبقى فى حق الخطاء مسكوتا عنه (قوله قلنا هو شاهد) قال فى التوضيح هذه الآية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا (قوله قال الشافعى) قد عرفت ان مذهب الشافعى فى عمل الاستثناء هو المذهب الاول اعنى ان يطلق عشرة مثلا على سبعة مجازا ويكون الا ثلاثة قرينة عليه وهو المراد بما نقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة واحتجوا عليه بوجوه الاول دلالة الاجماع بيانه ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولو من الدهرى المنكر لوجود الصانع ولايحصل ذلك اى التوحيد الا بالاثبات بعد النفى اذ لولا الاثبات بعد النفى كان المعنى غير الله ليس باله وهو نفى الالوهية عن غير الله فحسب من غير اثبات الالوهية له قصدا والمقصود اثبات الالوهية قصدا فلو جعل الاستثناء تكلما بالباقى لما حصل هذا المقصود اصالة فدل هذا الاجماع على انه اثبات من النفى وكذا عكسه والثانى الاجماع على انه نفى من الاثبات واثبات من النفى وهذا يدل صراحة على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا على انه مسكوت عنه والثالث انه لو كان تكلما بالباقى وكان المستثنى مسكوتا عنه لزم اعدام التكلم الموجود حقيقة وهو غير معقول بل هو انكار للحقائق الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمتنع حكمه فى القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وهذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس ويدل ايضا على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول اذ لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والآخر اثبات بل حكم واحد

فمعناه ليس له ذلك عمدا لا ان له ذلك خطا لحرمته بناء على ترك التروى ولذا وجبت الكفارة والشافعى رحمه الله حمله على المنقطع قلنا لا نسلم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه فان قيل المثال الجزئى لايثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال (قال الشافعى رحمه الله) الاستثناء (من النفى اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو كان من الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى اله سواه تعالى اذا لم يحكم بثبوته (وللاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات وبالعكس قلنا فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى (بالعرف الشرعى) لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة

(و) قلنا فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات (عدم النفى وبالعكس) اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولوسلم) ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما (فعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها

فقط على ماتقدم فاجاب المصنف عن الاول بان افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى انما هو بالعرف الشرعى لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه فيجوز ان يكون تكلما بالباقى بعد الثنيا بحسب اللغة واثباتا بعد النفى بحسب الوضع الشرعى وفيه نظر لاستلزامه ان لا يفيد التوحيد عند منكر الشرعى وهو الدهرى وقد قال الخصم انه يفيد التوحيد ولو من الدهرى فلا يصلح هذا جوابا له فالاولى فى الجواب ما اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا اشركوا وفى عقولهم وجود الاله ثابت فسيق هذه الكلمة لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى بطريق الاشارة على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق الضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة بيانه ان وجود الاله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده تعالى ضرورة لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس دالا على نفى على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل يثبت ضرورة فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف لمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى النافى لوجود الصانع تعالى مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق وما قال آنفا انه يفيد التوحيد ولو من الدهرى قلنا لا نسلم انه اعتراف لمذهب الخصم لانه يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة لان مذهبه هو المذهب الاول على ماذكرناه وهو يجعل الاثبات جزأ من الكلام والجزء مسوق له فى الجملة فيكون عبارة ومنطوقا على ماتقدم ولوسلم انه لا يدعى العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعنى كون الاستثناء من النفى اثباتا وثبوته بطريق الاشارة ليس بمطرد بل فى هذه الصورة فقط اذ لا اشارة فى نحو لا صلاة الا بطهور الى اثبات الصلاة بطهور والجواب عن الثانى ان الامر مبنى على الاعم الاغلب وانما حكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله وقلنا فى الجواب عن الثانى) يعنى ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من النفى اثبات مجاز بان يراد بالاثبات عدم النفى الذى فى الصدر بطريق اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر وكذا مرادهم بالنفى

فى قولهم من الاثبات نفى عدم الاثبات الذى فى الصدر بالطريقين المذكورين ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفى حقيقة فى الموضعين لكن اجماعهم هذا معارض باجماع آخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا فاحتيج الى التوفيق بينهما فحملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا بحسب وضعه اللغوى والاجماع الاول على انه اثبات ونفى بحسب اشارته على ماذهب اليه فخر الاسلام حيث قال فجعل الاستثناء تكلما بالباقى بحقيقته وصيغته وجعل للايجاب والنفى باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الايرى ان المستثنى منه ينتهى بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل على نفى اواثبات والاثبات ينتهى بالعدم والعدم ينتهى بالوجود لان كل واحد منهما مناف للآخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المنفى والعدم غاية للكلام الاول المثبت لم يكن بد من اثبات الغاية البتة لتناهى الاول فكان الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس ولكن هذا اى كونه للاثبات والنفى باشارته وانما هو بحسب المقام لامطلقا كما قالوا فى كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير الى الاثبات بعد النفى هذا اقول هذا لايصلح توفيقا بين الاجماعين لان الاجماع على انه اثبات بعد النفى مطرد فى جميع الصور عندهم على ماهو محل النزاع وثبوته بطريق الاشارة فى بعض المقام لايثبت الاطراد فكيف يصلح محملا لهذا الاجماع على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالته على الاثبات بعد النفى وبالعكس بطريق المنطوق على ماصرح به فى التوضيح وقد ذكرناه ايضا وقوله وبه اى بكون الاشارة فى بعض المقام لامطلقا وقوله فكيف يصح انكار المفهوم ثم الاعتراف بالاشارة يعنى انه لما كان تكلما بالباقى بعد الثنيا لزمه انكار المفهوم اى مفهوم الخلاف لان المستثنى على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعده القول بالاشارة لان القول بها يستلزم القول بالمفهوم وقد انكره قبلها ووجه الاندفاع ظاهر والجواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا انما لايصح فى بعض الصور وهو مااذا كان المستثنى منه اسم عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله لايستعمل فى غيره ولو مجازا ولو سلم فالاصل عدم المجاز ما امكن وقد امكن عدم المصير اليه ههنا واعلم انه قد عرفت ان فى الاستثناء ثلاثة مذاهب وان كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا يستقيم على المذهب الثانى والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة يستقيم على المذهب الاول والمصنف رحمه الله تعالى ذكرا ولا كونه تكلما

(وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون) الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف رحمه الله استثناء الاقرار فى الوكيل بالخصومة) بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه فجوزه محمد رحمه الله اما لنا ولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذا المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا

بالباقى بعد الثنيا وسكت عليه ولم يصرح بانطباقه على المذهبين اشارة الى انه ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الاول واجاب عنه ولم يتعرض الى ترجيح واحد من المذهب الثانى والثالث المنطبق عليهما كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا وقد رد ابن الحاجب المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الاربعة مدفوعا بما فى التوضيح والتلويح لم يتعرضه المصنف رحمه الله (قوله وشرطه آه) وانما اشترط هذا الشرط لانه لما كان بيان تغيير لابد ان يكون المستثنى داخلا فى المستثنى منه قصدا وبالذات حتى يكون الاستثناء مغيرا له لان ما ثبت تبعا لا يعتبر فلا يكون استثناؤه تغييرا ولانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (قوله لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار آه) واعلم ان هذه المسئلة على خمسة وجوه الاول انه اذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء والشرط عند ابى يوسف لان اقتدار الوكيل على الاقرار وتملكه له انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة قصدا حتى لا يختص الاقرار بمجلس الخصومة بل يملكه فيه وفى غيره كالموكل ولو كان من الخصومة لاختص بمجلس الخصومة فصار ثابتا بسبب الوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لانتفاء شرط الاستثناء وهو ان يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام لم يمكن جعله تكلما بالباقى ومغيرا له وجوزه محمد وقال استثناؤه جائز لكن للخصم ان لا يقبل هذا الوكيل اما انه جائز فلا مرين احدهما ان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها وهو مطلوب الجواب لان حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا وهذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فان الديانة تحمله على الجواب وتمنعه عن حقيقته اللغوية وهى الانكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز ثم هذا الجواب لما كان اعم من الاقرار والانكار صار استثناء الاقرار منه صرفا

للكلام عن حقيقته الشرعية الى المجاز وهو الانكار والخصومة المحضة فصار مفسرا للكلام عن حقيقته الى مجازه فصح موصولا لامقصودا واما جواز ان لايقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لماجاز استثناء الاقرار لايمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة فقط وربما لايمكن ذلك له فكان له ان لايقبل والثانى انه بيان تقرير لانه اراد بالخصومة معناها اللغوى وهو الانكار لامعناها الشرعى وهو مطلق الجواب وباستثناء الاقرار معناها اللغوى فصح موصولا ومفصولا وحينئذ يكون الاستثناء منقطعا لامتصلا لان الاقرار ليس من جنس معناها اللغوى وهو الانكار الثانى انه وكله غير جائز الانكار عليه وهو على الخلاف المذكور ايضا على الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول له لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لهما صح استثناء كل منهما نعم لو كان مجازها عين الانكار لايصح استثناؤه منها لكنه ليس كذلك لاعلى الطريق الثانى له والا لزم بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل من الكل ولايصح عند ابى يوسف لكنه لالدليل الاقرار المذكور آنفا بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا لايجوز اتفاقا لانه يؤدى الى تعطيل اللفظ بالكلية فان فيه ابطال حقيقته ومجازه اما حقيقته فظاهر لانه استثناء الكل من الكل واما مجازه وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار بطل العمل بهما اما الانكار فلانه استثناء الكل بالكل واما الاقرار فلانه تبع للانكار فلا يبقى مع عدم الانكار الثالث انه وكله بها من غير تعرض لشئ من الاقرار والانكار فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار فى مجلس الحكم عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف فى غير مجلس الحكم ايضا الرابع انه وكله بها غير جائز الانكار والاقرار قالوا انه لايصح اصلا وعن القاضى النيسابورى انه يصح ويصير وكيلا بالسكوت فى مجلس الحكم حتى تسمع عليه البينة الخامس انه وكله بها جائز الاقرار عليه فيصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعى (قوله فان الاقرار مسالمة لاتنا ولها الخصومة) اى لاتنا ولها باعتبار حقيقتها اللغوية (قوله ويستثنى الاكثر من الباقى آه) الجار متعلق بالاكثر وصلة الاستثناء محذوف اى يجوز استثناء الاكثر من الباقى من المجموع المتناول للاكثر والباقى نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين ونحو له على عشرة الا تسعة واحترز به عن استثناء الاكثر من المستثنى منه هذا شروع فى بيان الاستثناء المستغرق واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل

واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لاتنا ولها الخصومة فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لايكون الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار) يعنى انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله لان مجازها شامل لهما لاعين شئ منهما فصح استثناء احدهما لاعلى الثانى اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولايصح عند ابى يوسف رحمه الله لالدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتى (فى الاصح) احتراز عما قيل لايصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه اومجاز يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقى نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين (خلافا لابى يوسف رحمه الله) وهو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءنى القوم الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق فى استثناء القليل لا الكثير وفى ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا

بلفظه نحو عبيدى احرار الاعبيدى ونحوله علىّ عشرة الاعشرة وعلى بطلان
استثناء المساوى من المساوى مفهوما نحو امائى احرار الامملوكاتى فيكون الكل
حرا الااذا عقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحوله علىّ ثلاثة الاثلاثة
الا اثنين فانه يجوز على مابينه الشارح بخلاف المساوى وجودا نحو عبيدى
احرار الا فلانا وفلانا وفلانا ولاعبيد له سواهم فانهم جوزوه مطلقا لاحتمال
الكلام فى نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عبيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان
استثناء الاكثر من المستثنى منه نحوله علىّ تسعة الاعشرة واختلفوا فى استثناء
الاكثر من الباقى وهى مسئلة الكتاب وكذا فى استثناء المساوى للباقى بعد الثنيا
نحوله علىّ عشرة الاخمسة فذهب الاكثر الى جوازهما وذهب ابو يوسف
والحنابلة والقاضى الى منعهما مطلقا وقالوا يجب ان يبقى اكثر من النصف
وذهب البعض الى منعهما اذا كان العدد صريحا والى جوازهما اذا لم يكن
صريحا فلا يجوز نحوله علىّ عشرة الاخمسة اوالاستة ويجوز نحو اكرم بنى تميم
الاالجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بوجوه الاول قوله
تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الامن اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان
من فى من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى
وما اكثر الناس لوحرصت بمؤمنين فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس
بمؤمن فهو غاو فينتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقى
ثبت جواز استثناء المساوى للباقى بالطريق الاولى لانه اقرب الثانى انه لو قال
كلكم جائع الامن اطعمته واطعم الاكثر صح قطعا الثالث ان فقهاء الامصار
اتفقوا على انه لو قال علىّ عشرة الاتسعة لم يلزم الاواحد ولولا ان استثناء الاكثر
ظاهر فى وضع اللغة فى بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء
تكلم بالباقى بعد الثنيا على ماتقدم فشرطه ان يبقى بعد الثنيا شئ يصير متكلمابه
من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون وهم ابو يوسف ومن تبعه بوجوه
الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خالفنا ذلك
الدليل فى الاقل لانه قد ينسى عادة فبقى الدليل معمولا به فى غير الاقل واجيب
عنه بانالانسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه بجملة واحدة لما تقدم
انه اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكمان مختلفان الثانى انه لوقال
له علىّ عشرة الاتسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستقبحا ركيكا وماهو
الا لانه استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استقباحه لا يستلزم

عدم صحته لان الشئ قد يستقبح لامر يقتضيه مع صحته فى نفسه الثالث انه بيان بطريق الاختصار ولا يتحقق ذلك الا فى استثناء القليل لا الكثير لان العادة ذكر القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا يذكر باسمه واحدا واحدا او اكثر الى ما ينتهى الى قبيل النصف ويبقى المستثنى منه الكثير مختصرا مبنيا واما اذا كان المستثنى منه اقل من المستثنى يلزم ان يذكره مفصلا فلم يبين بطريق الاختصار والجواب لا نسلم ان العادة ذلك بل العادة فى باب الاستثناء ان يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم يبقى المستثنى منه القليل مبينا بطريق الاختصار مثلا لو قال جاءنى بنو تميم الا فلانا وفلانا وفلانا الى اكثر من نصف المستثنى منه يبقى المستثنى منه مبينا بطريق الاختصار والتطويل فى طرف المستثنى غير معتبر وانما الاعتبار الى بيان المستثنى منه ثم الوجه الثالث لا يتمشى فى استثناء المساوى للباقى والجملة ههنا ان الكثرة والقلة والمساواة اما بالنسبة الى الباقى او بالنسبة الى المستثنى منه فعلى الاول اما ان يستثنى الاكثر من الباقى او المساوى له او الاقل منه والاول والثانى خلاف فى جوزه الاكثر ومنعه ابو يوسف والثالث جائز بالاتفاق وعلى الثانى اما ان يستثنى عين المستثنى منه بلفظه او بمساويه مفهوما او بمساويه وجودا او اكثر منه او اقل منه والاول والثانى والرابع باطل بالاتفاق والثالث جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقى ايضا فهو جائز بالاتفاق او يكون مساويا للباقى او اكثر منه وهو الخلاف فيه المذكورة آنفا (قوله الا اذا عقب) على صيغة المجهول والكل المستثنى قائم مقام فاعله (قوله واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة) يعنى اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوف بعضها على بعض بالواو فلا خلاف فى جواز رجوعه الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند عدم القرينة المعينة فقالت الحنفية انه ظاهر فى الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعى ظاهر فى الرجوع الى الجميع اى كل واحد منها وذهب بعضهم منهم القاضى ابو بكر والغزالى الى التوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة فى ايهما من الرجوعين وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وقالوا كل من هذين المذهبين موافق لمذهب الحنفية فى الحكم اى فى افادة الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها وانما الاختلاف بينهما وبين مذهب الحنفية فى المأخذ فان الحنفية قالوا انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويفيد الاخراج منها دون غيرها لدليل العدم فى غيرها وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين يفيد الاخراج

فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به (لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدى كذا الا عبيدى (او بالمساوى مفهوما) نحو امائى كذا الا مملوكاتى فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقى فبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدى كذا الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبيد له سواهم جاز لاحتمال الكلام فى نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحو له على ثلاثة الا ثلاثة الا اثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع الاثنين فى درجة الاثبات لكونهما مستثنيين من ثلاثة وهى فى درجة النفى لكونها فى محل الاستثناء من ثلاثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلاثة الا اثنين اذا استثنى من ثلاثة هى فى درجة الاثبات يبقى اثنان فبجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط

من الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغير الاخيرة وقال ابو الحسين البصرى ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع لعدم ظهور الاضراب عن الاولى وقد يكون بان يختلفا نوعا بالخبرية والانشائية نحو جاءنى القوم واكرم بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسما بان يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه فى احديهما غير الذى فى الاخرى نحو اكرم بنى تميم و بنى كلاب الا الطوال وقد يكون باختلافهما حكما بان يكون مضمون احديهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بنى تميم واستأجر بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسما وحكما معا نحو اكرم بنى تميم واستأجر بنى كلاب الا الطوال وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين احدهما بان يكون الاسم الثانى ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما معا او اختلفا نوعا وحكما معا او اتحدا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بنى تميم واكرمهم الا زيدا ومثال الثانى نحو اكرم بنى تميم وهم طوال الا زيدا ومثال الثالث نحو اكرم بنى تميم واستأجرهم الا زيدا فان الحكم فى الاولى هو الاكرام وفى الثانية هو الاستيجار مع اتحادهما فى الانشائية ومثال الرابع نحو اكرم بنى تميم وهم مكرمون الا زيدا فان الحكم فيهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانشائية والثانى بان يشتركا فى غرض نحو اكرم بنى تميم واخلع عليهم الا زيدا وهما متحدان نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بنى تميم وهم مقربون مختلفان نوعا وحكما والغرض فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذهب ابى الحسين واختار ابن الحاجب انه ان ظهر انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة فالاستثناء للاخيرة وان ظهر الاتصال بالاولى فللجميع وان لم يظهر شئ من الانقطاع والاتصال وجب التوقف ولا يخفى عليك ان مرجع هذا الى التوقف لان القائل بالتوقف انما يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها كالجملة الواحدة والانقطاع يجعلها كالاجانب والاشكال بينهما يوجب الشك والشك التوقف هذا تحرير المذاهب احتجت الحنفية بوجوه الاول ما ذكره الشارح رحمه الله بقوله ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل توضيحه ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما وجب ضرورة يقدر بقدرها و يكفى فيها الرجوع الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة الاخيرة منه هى المتحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجع اليها فقط اوالى الجميع فيحمل عليها لتيقنها واما الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع

فغير متيقن بل محتمل فلا يرجع الى غيرها لا منفردة لعدم تيقنها ولا منضمة مع
الاخيرة لعدم الحاجة اليها لاندفاع الضرورة بالاخيرة فقط فان قيل ان الواضع
يجوز ان يضع الاستثناء فى صورة تعدد الجملة المتقدمة عليه للعود الى الجميع
وحينئذ لايجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه
حينئذ لايعود الى الاخيرة فقط قلنا لايجوز ذلك لان المركبات موضوعة من
حيث مفرداتها ووضع الاستثناء فى المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج
منه جملة او جملا فلا مدخل له فى ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل الثانى ما اشار اليه بقوله مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن آه يعنى ان
حكم الجملة الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه
لجواز رجوع الاستثناء الى الاخيره والمتيقن لايزول بالشك فلا يرجع الى الاولى
بل الى الاخيرة فان قيل لانسلم ان حكم الاولى متيقن اذ لايقين مع جواز كون
الاستثناء للجميع ورفع حكمه به قلنا ان الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء
باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم هذه الاولى متيقن فى اول ما ذكر
لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالانكار بعده وقوله رحمه الله والمحقق راجع
الى الوجه الاول فى مقابلة المحتمل المذكور فيه وقوله المتيقن راجع الى الوجه
الثانى فى مقابلة المشكوك المذكور فيه على ترتيب اللف والنشر الثالث ان الجملة
الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكانت مانعا من تعلق الاستثناء بها فكان
كالسكوت فان قيل لانسلم كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة
جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل جمل متعددة واحدة للعطف
خارج عن قانون كلامهم ومجرد العطف لايجعله كذلك اذا لقران فى النظم
لايوجب القران فى الحكم والعطف انما يوجب الاول فقط واستدل عليه بعض
اصحابنا بوجه رابع وهو ان الاستثناء لو رجع الى الجميع دون الاخيرة لرجع فى قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا الى الجميع ايضا اعنى فاجلدوهم ولاتقبلوا لهم واولئك هم الفاسقون
لكن اللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان قاعدتهم كلية واما بطلان
اللازم فلانه لو رجع الى الجميع لزم سقوط الجلد بالتوبة لكنه لم يسقط بها بالاتفاق
فعلم انه راجع الى الاخيرة اعنى واولئك هم الفاسقون ولايخفى عليك ان هذا
انما يثبت عدم رجوعه الى الاول اعنى فاجلدوهم ثمانين لا الى الثانى ايضا لان

والمحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعى رحمه الله صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ماقبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لانسلم المساواة مطلقا الجواز ان يكون للاستقلال دخل فى منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان لم يمنع بعض مايتناوله الصدر عن دخوله فى حكمه

الاتفاق على عدم سقوط الجلد لا على عدم سقوط عدم قبول شهادتهم لان شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملتين معا على ماهو كذلك عند الخصم لا الى الثلاث فلا يصلح استدلالا للحنفية بل يصلح للخصم حتى استدل بعض اصحاب الشافعى بهذه الآية على مذهبه بان قال ان الاستثناء راجع الى مجموع الجملتين اعنى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع فسقهم بعد التوبة وانما لم يرجع الى الثلاث المانع يمنع من رجوعه الى الاولى وهو ان الجلد حق الآدمى فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق من الادمى ولهذا اورد الشارح رحمه الله هذه الآية فى صورة المثال وقال مثاله ولم يورد فى صورة الاستدلال ثم فى كون هذه الآية مثالا لما نحن فيه بحث لانه مبنى على كون واولئك هم الفاسقون عطفا على الامر او النهى قبله وقد ذكر فى محله ان عطف الجملة الاسمية الخبرية على الفعلية الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام المصنف ان هذا الخلاف مختص بالاستثناء المتصل حيث اورده فى آخر بحث المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلا مهم انه ليس بمختص بالمتصل بل يجرى فى المنقطع ايضا فانهم اختلفوا فى الاستثناء فى آية القذف انه متصل او منقطع مع اختلافهم فيه انه راجع الى الجميع او الى الاخيرة فقال فخر الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا فى وجهه قيل ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ماهو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل فى الصدر لان التائب ليس بفاسق لزوال فسقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه متصل والمستثنى منه ليس الفاسقون بل اولئك او الضمير فى الفاسقون وعلى التقديرين ان التائبين داخل فى المستثنى مخرج عن الحكم بالفسق كما فى قولهم القوم منطلقون الا زيدا فانه متصل لدخوله فى القوم خارج عن الحكم بالانطلاق (قوله والشافعى صرفه الى الكل) واحتجوا بوجوه الاول ماذكره الشارح وجوابه جوابه الثانى ان العطف يصير المتعددة كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب و بين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولاشك انه لا يعود فى المفرد الى الاخير فكذلك فى الجمل قلنا قياس الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا فكذا فيما نحن فيه قلنا انه شرط

لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط فى كونه مخصصا متصلا وبيان تغيير قلنا انه قياس فى اللغة مع الفرق بينهما ولو سلم لكن الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم فهذا راجع الى الكل لوجود القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها والكلام فيما لا قرينة فيها الرابع هو صالح للجميع فالقول بالعود الى بعض تحكم فيعود الى الكل قلنا ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه (قوله ولابد فيه) اى فى المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر لئلا يكون اجنبيا منه وانما اشترط المخالفة باحد الوجهين ليصح كونه استثناء ولا منع من الجمع بين الوجهين (قوله بخلاف نحو ماجاءنى زيد آه) فان الاستثناء فيه بما لا تعلق له بالصدر (قوله واما التعليق آه) لما ذكر ان مفهوم التعليق اى الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر عند الشافعية ثم ذكر انه بيان تغيير بالاتفاق اراد ان يذكر كيفية مغيريته فقال اصحابنا انه مغير للعلة عن عليتها وقال الشافعى انه مغير عن حكمها بناء على ان تأثير التعليق فى منع العلة عندنا لا فى حكمها والحكم انما يمتنع لعدم علته بناء على العدم الاصلى لا لمنع التعليق اياه قصدا وفى منع الحكم عند الشافعى فيمتنع الحكم عنده لمنع التعليق اياه على ما سيصرح به توضيحه ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعليق بالشرط واذا قيد بالشرط اللغوى مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا فى طريق عدم الوقوع فقال اصحابنا الحنفية انه لا يقع بناء على العدم الاصلى لعدم العلة لان التعليق منع العلة عن العلية فلم تبق علة وانما منع العلة لانه داخل عليها قصدا فيمنعها لا على حكمها حتى يمنعه قصدا وانما دخل على العلة لا على الحكم لان المذكور هى العلة لا الحكم ولكون المذكور قبل الشرط هو العلة من الحكم قالوا المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا فى الجزاء بمعنى ان الشرط والجزاء جزآ الجملة الشرطية والحكم اى النسبة التامة لا تصالية بينهما لا فى الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو الحكم لما كان كذلك بل يكون الحكم فى الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم فى الشرطية بين الشرط والجزاء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصالى على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا يكون الحكم الا بين الشرط والجزاء لا فى الجزاء فقط واذا كان داخلا عليها قصدا منعها من اتصالها بمحلها واذا منعها من اتصالها بمحلها لم ينعقد علة واذا لم ينعقد علة انتفى الحكم لعدم علته بناء

ولابد فيه بعض التعلق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفى والاثبات نحو ماجاء نى القوم الاحمارا او الازيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف نحو ماجاءنى زيد الا ان الجوهر الفرد موجود (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا لمنع العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هى المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعى بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع

حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان) وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالملك) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال (الشافعى) رحمه الله التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال اذ لا يؤثر التعليق فى قوله انت طالق بمنعه عن الوجود

على العدم الاصلى لا لتأثير التعليق فى اعدامه فقوله رحمه الله واذا كان آه احدى مقدمتى الدليل على منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق قد صار موجودا فلا وجه لجعله معدوما بالتعليق فينبغى ان يجعل التعليق مانعا الحكمه كما قاله الخصم ووجه الدفع انا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله ممنوعا بالتعليق عن وصوله الى المحل وبعدم الوصول الى المحل لم ينعقد علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة بعدم الاهلية والمحلية كالبيع من المجنون والصبى فانه لا ينعقد علة لعدم الاهلية وكبيع الحر والخمر ونحوهما فانه لا ينعقد علة ايضا لعدم المحلية فكذلك لا ينعقد انت طالق علة فى قوله انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحله بسبب التعليق كذا قالوا وفيه بحث وهو ان المانع فى بيع المجنون والصبى وفى بيع الحر والخمر يمنع انعقاد العلة حتى لا وجود للعلة اصلا كانقطاع الوتر حيث يمنع اصل الرمى بعد القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فانما يمنع تمام العلة لا انعقادها كاصابة السهم بعد الرمى حائطا او فرسا فرده عن سننه ولم يصل الى المحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغى ان يلغو اصلا كما اذا قال لاجنبية انت طالق فانه لغو لا يفيد اصلا قلنا لما كان ما نحن فيه مرجو الاصول الى المحل بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا وعلة كشطر البيع فان له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الآخر فى المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى ومثل انت طالق ان كان الله يعذب المشركين فانه لغو حتى لا تطلق امرأته اصلا اما الاول فظاهر واما الثانى فلان المراد بالمشركين هو الجميع لان اللام فيه للاستغراق اذ لا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولا نعلم تعذيبه تعالى جميع المشركين لان من المشركين من لا يعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا تحقيق ما قاله قاضيخان فى باب التعليق فى هذه المسئلة لان من المشركين من لا يعذب (قوله فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط) فاذا وجد الشرط وجد العلة بتمامها لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد ارتفاع المانع وهو التعليق بالشرط فتتم العلة وهذا سر ما قالوا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط فان قيل ان المجنون اذا قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار فدخلت الدار لا تطلق ولو كان المعلق بالشرط منجزا عند وجود الشرط لطلقت بالدخول قلنا انما يكون منجزا عند وجود الشرط ان لو كان

اصل العلة منعقد لكنها لم تتم بالتعليق وكلام المجنون لم ينعقد فى الاصل بل هو لغو (قوله اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز) تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات الشرعية كالنكاح والطلاق والعتاق والخلع والرهن ونحوها بالملك عندنا ولم يجز تعجيل النذر المعلق بان قال لله علىّ ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل الشرط لم يجز عندنا ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الحنث بان اعتق قبل الحنث رقبة او اطعم او كسا عشرة مساكين خلافا للشافعى فى الفصول الثلاثة وقال اصحابنا ان تعليق ما يصح تعليقه بالشرط لا يصح الا فى الملك او مضافا الى الملك اما الاول فكقوله لمنكوحته انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق لان الملك لما كان قائما عند التعليق كان الظاهر بقاءه الى وقت الشرط استصحابا وهو وقت تمام العلة عندنا فيقع الطلاق بالضرورة واما الثانى ففيه خلاف الشافعى ومالك فقال اصحابنا يجوز اضافته اى تعليقه الى الملك او ما يفضى الى الملك خصوصا وعموما على ما اشار اليه رحمه الله فى تمثيله وقال الشافعى لا يجوز لا خصوصا ولا عموما وقال مالك لا يجوز عموما نحو كل امرأة اتزوجها طالق لا يجوز وان خصص ببلد او قبيلة بان قال كل امرأة من مصر او من بنى تميم او كل بكر او ثيب اتزوجها طالق جاز لان فى التعميم سد باب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا لا نسلم انه سد باب النكاح عليه لان كلمة كل تقتضى التعميم لا التكرار فيمكنه ان يتزوجها بعد ما وقع الطلاق عليها واما الثانى والثالث فلان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير سببا عند وجود الشرط فى باب النذر وعند الحنث فى اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال الشافعى ان قوله لله علىّ ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة فى الحال الا ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادىّ قبله كان الاداء واقعا بعد انعقاد السبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فاذا ادىّ قبله كان الاداء بعد انعقاد السبب فيجوز والجواب ان السبب فى النذر ليس هو النذر وحده بل مجموع النذر والشرط وفى اليمين هو الحنث واليمين شرط وذلك لوجهين احدهما ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدمه الثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة

وانما يؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق فى منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار فى البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب و يتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة قد منعه التعليق فلا تتصور عليته بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا و دخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق ونحوهما فتحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب و لا مانع منه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم

لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقض اليمين فيكون السبب هوالحنث لكونه مفضيا الى الكفارة لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا واعترض على الاول بانه لم لايجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما و بعد الارتكاب يصيران سببين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لايجوز ان يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل اى البر لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء واجيب عن الاول بان الاصل الملائمة بين السبب والمسبب ولاملائمة بين اليمين والكفارة حقيقة ولاضرورة فى اعتبار الملائمة بطريق الانقلاب مع وجود الحنث وعن الثانى بان المهر يبقى مع وجود العلة اى النكاح كما يبقى بعد عدمه بخلاف الكفارة فانها تتوقف على عدم اليمين ولايتصور لها البقاء مع وجود العلة اصلا فلا يقاس احدهما على الآخر (قوله قال الشافعى التعليق يمنع الحكم) اعلم ان المانع من الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة وهو خيار الشرط فانه يمنع ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البايع ومانع يمنع تمام الحكم بعد ثبوته وهو خيار الرؤية للمشترى ومانع يمنع لزومه كخيار العيب والذى ظهر من كلام الشارح ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمنعه عن الثبوت ثم قال بمنزلة خيار الشرط (قوله باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة) اعنى الايقاع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان مبنى النزاع بيننا و بين الشافعية واما المراد بالحكم فى قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم فهو بمعنى الوقوع لا الايقاع تأمل (قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم) هذا هو المشهور فى كتب الاصول والفروع من الحنفية ولايخفى عليك انه ينزع الى تخصيص العلة وهم لايقولون به فالاولى ان يقول لانسلم ان خيار الشرط يمنع الحكم بل يمنع تمام العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هو البيع بلا شرط الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار (قوله اذ الزمان من لوازم الوقوع) فيكون ذكر الغد فى انت طالق غدا مثلا لتعيين زمان الوقوع لا لمنعه بخلاف التعليق على الشرط فانه يمين واليمين لتحقيق البر وفيه اعدام لموجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم فكان مانعا له (قوله اى مبنى النزاع آه) فعلى هذا يكون النزاع بيننا و بينهم لفظيا (قوله فلان من حلف لايعتق آه) لو قال والله لايعتق ثم قال لعبده انت حر ان دخلت الدار لايحنث فى يمينه قبل

لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لايعتق لايحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لايفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر

دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الحنث وهو وجود الاعتاق منه ولم يوجد
لمنع التعليق المذكور اياه لان المعلق على الشرط هو الايقاع لا الوقوع
ولو كان هو الوقوع لوجد الايقاع ولزم الحنث (قوله قدرد آه) الراد
هو الشريف العلامة فى حاشية المطول ان مفهوم الشرطية بحسب اعتبار
المنطقيين غيره بحسب اعتبار اهل العربية لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به
والشرط قيد له ومفهوم القضية ان الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس
فظاهر ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها
باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للنهار حينئذ وكذبها بعدمها
واما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم
القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم
وكذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انخلع من الخبرية واحتمال الصدق
والكذب وقالوا ان الشرطية تشارك الحملية فى انها قول جازم موضوع
للتصديق والتكذيب وتخالفها بان طرفيها مؤلفان تأليفا خبريا وان لم يكونا
خبريتين وبان الحكم فيها ليس بان احد الطرفين هو الاخر بخلاف الحملية الا ترى
ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مفهومه عندهم ان وجود
النهار لازم لطلوع الشمس وعند النحاة ان التقدير النهار موجود فى كل وقت
طلوع الشمس وظاهر انه جملة خبرية قيدت بمفعول فيه فكم بين المفهومين
فرق انتهى ورده الشريف العلامة وقال ان الحكم الاخبارى فى الشرطية
متعلق بارتباط احد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين اجزاء الجزاء وان ماذهب
اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية فى الحكم المذكور كيف وهم
بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون
بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود
هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم بين اجزاء الجزاء وبنى هذا الرد على
تحقيق لطيف وهو ان الخبر اذا قيد حكمه بزمان او بقيد آخر كان صدقه
بتحقق حكمه فى ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذبه بعدمه فيه اومعه واذا لم يقيد
فصدقه بتحققه فى الجملة وكذبه بمقابله فاذا قلت اضرب زيدا واردت الاستقبال
فان تحقق ضربك اياه فى وقت من الاوقات المستقبلة كان صادقا والا فكاذبا
وكذلك اذا قلت اضربه يوم الجمعة او قائما فان صدقه متى تحقق ضربك اياه وتحقق

قد رد بان ماذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله تعالى او ان شاء الملك او ان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (عند ابى يوسف رحمه الله) فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا

(و) ذكر مشيئة من لا تظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد رحمه الله) نظرا الى صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم اواخر بحرف الفاء اوغيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله تعالى فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكرا ولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين

ذلك القيد معه فان لم تضربه اوضربته في غير يوم الجمعة اوفي غير حال القيام كان كاذبا وكذلك اذا كان القيد ممتنعا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا ولا حالا ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء القيد سواء كان ممتنعا اوغير ممتنع يوجب انتفاء المقيد من حيث هو مقيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه وكيف لا وقولك اضربه يوم الجمعة اوقائما مشتمل على وقوع الضرب منك عليه وعلى كون ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة اومقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء القيام مثلا لم يكن الضرب المقارن له موجودا فينتفي مدلول الخبر فيكون كاذبا سواء وجد منك ضرب في غير حال القيام اولم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا قلت ان ضربني زيد ضربته فلو كان معناه اضربه في وقت ضربه اياي لم يكن صادقا لا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه اياك لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد منك الضرب في غير ذلك الوقت اولم يوجد وذلك باطل قطعا لانه اذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة واعتبر هذا بقوله تعالى ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق وليس لطرفيه صدق وتحقق اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقية الرد المذكور وان الشرط ليس كسائر القيود من المفعول والحال والظرف لان الشرط غير حال المقيد به في صدقه وكذبه دون سائر القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال بين الشرط والجزاء دائما وان وقع الجزاء انشاء فان معنى قولك ان جاءك زيد فاكرمه ان جاءك فاكرامك اياه لازم اوانت مأمور باكرامه (قوله عند محمد) وابوحنيفة معه على ماهو المذكور في الفروع (قوله لم يتعلق) لعدم الرابط (قوله فلا يحنث) اي في يمينه ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا وكذا المراد بقوله فيحنث (قوله بان يذكرا) اي بان يذكر كل من الشرطين بلا فصل ولا عاطف بينهما اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق اوالعتاق مثلا بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق الا بهما معا لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون بعطف احدهما على الاخر والجزاء مؤخر عنهما اومقدم عليهما وحرف الشرط مكرر نحو ان كلمت زيدا وان ضربت عمرا فانت حر ففيه لا يقع العتق حتى يوجد الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ماروي عن ابي يوسف والمختار قول محمد لانه عطف شرطا محضا على آخر مثله ولا حكم ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما معا ويشترط الملك عند اخرهما

الا انه اذا نوى الوقوع باحدهما يصدق لانه نوى ما يمكن تصحيحه وفيه تغليظ على نفسه وفي تقدم الجزاء نحو انت طالق ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما وجد اولا وانحلت اليمين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزاء مؤخرا ومقدم وهو مسئلة الكتاب اما الاول نحو ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فلا يقع العتق ما لم يوجد الكلام اولا ثم دخول الدار فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع العتق لفقد الشرط وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وكذا تعذر فصل احدهما عن الآخر لانه حينئذ يلزم ان يلغو الشرط الاول لبقائه بلا حكم وكلام العاقل لا يلغى ما امكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر وتأخير المقدم في التقدير لانه حينئذ يصير الشرط الاول مع جزائه جزاء للشرط الثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى دخول الفاء لان الجزاء اذا قدم يستغنى عن الفاء وباعتبار التقديم والتأخير صار الشرط المقدم اعني ان دخلت جزاء فاستغنى عن الفاء فصار تقدير الكلام فيما نحن فيه ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فصار ان دخلت الدار مع جزائه جزاء للاول قطعا ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط الثاني اعني الكلام شرط انعقاد اليمين لكونه مقدما والدخول شرط انحلاله لكونه مؤخرا واما الثاني نحو انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس الاول الا ان تقديم الثاني ههنا اولى لانه غير متصل بالجزاء بخلاف الاول فان الجزاء فيه متصل بالثاني هذا هو المشهور في كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاسبيجابي ان هذا اي اعتبار التقديم والتأخير في العربية واما في الفارسية فلا بل فيها يقدم المقدم ويؤخر المؤخر على حاله وفي الخلاصة وعليه الاعتماد وعلله في القنية بانهم لا يريدون به الا تعليق الجزاء بجملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون الجزاء بعدها اختصارا فيحنث انتهى ثم هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا على الاول عادة لانه لو كان مما يترتب الثاني على الاول عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضا لانه حينئذ يقدر كلمة ثم بينهما عرفا نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر المقدم ويقدم المؤخر على ما تقدم

كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع الجزاء جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (اوتقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء

(واذا تخللهما) اى الشرطين (الجزاء) اى دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اى لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثانى) شرطا (للانحلال) اى لانحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهى كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التى بعده لان الشرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطا للانعقاد والالايكون ما فرضناه يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب) الشرط الجمل (المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلىّ حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور

لكونه عكس الترتيب العادى على ماصرح به ابن نجيم وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله واذا تخللهما الجزاء ففيه يقرر كل شرط فى موضعه بلا اعتبار تقديم وتأخير وتكون الاول شرط الانعقاد والثانى شرط الانحلال نحو ان تزوجت امرأة فهى طالق ان كلمت فلانا فالتزوج شرط الانعقاد والكلام شرط الانحلال فلو تزوج امرأة ثم كلم فلانا يقع الطلاق ولو عكس لا وكذا لو تزوج امرأة اخرى بعد الكلام لا تطلق هى لان شرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطا لانعقاد اليمين بل لانحلاله والا يكون لغوا فاذا كلم انحلت اليمين فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين بالحنث فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق وقد يكون بتوسط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط مع العطف بينهما نحو ان كلمت فلانا فامرأته طالق وان كلمت فلانا ففيه يقع الطلاق بكلام ايهما وجد وبطلت اليمين على مافى الخلاصة وعلى هذا لايكون الاول شرط الانعقاد والثانى شرط الانحلال بل كل منهما شرط الانحلال وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزاء مقدم نحو انت طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا ففيه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل لان المجموع شرط واحد الا ان ينوى الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذا لو اخر الجزاء عنهما الكل شرط واحد على ماروى عن ابى القاسم الصفار وهو مختار اكثر المشايخ وقال محمد بن الفضل كل واحد بشرط على حدة والمصنف رحمه الله لم يذكر صورة العطف اصلا ولا صورة عدم تكرر حرف الشرط روما للاختصار (قوله لان حق الشرط التقدم) لانه قسم من الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم شخصه تفصيلا كما فعلوا ذلك فى الاستفهام والتمنى والقسم والنفى ومن اجل هذا قالوا فى نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ماتقدم من الجزاء خبر لاجزاء وانما الجزاء مقدر بعد الشرط تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف لدلالة الخبر المقدم وانما صير الى الحذف رعاية لتقدمه الواجب كما وجب فى الاستفهام والقسم هذا واعترض عليه بعض المحققين بانهم ان عنوا به انه ليس بجزاء فى اللفظ فسلم والا لجزم وان عنوا به انه ليس بجزاء لافى اللفظ ولافى المعنى فعناد اذ نعلم قطعا انه لايدل الا على اكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لولم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا فعلم انه جزاء معنى فان قيل ان تعليق الاكرام بالدخول يقتضى ان لايتحقق بدون الدخول والحال ان اطلاقه اولايدل على جواز تحققه بدونه فتنافيا قلنا

في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به) اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) اى المتعاطفة (بينهما) اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا بينة له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعليق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهي صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاولى) اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعني اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال امرأته طالق ان اكلم فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقي نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فانه هنالك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام

ممنوع لان التعليق انما يدل على تقييد الاكرام بالدخول في ثاني الحال لا في حال الاطلاق والشيء الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى عليك انه لا يلزم من ان كونه مقيدا بالدخول لا يقتضي كونه جزاء معنى بل غاية ما يقتضي هذا التقييد كونه غير مستقل معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزاء له فيجوز ان يكون الجزاء هو المقدر بعد الشرط دالا على كون ذلك المقيد مقصود التعليق بالشرط المذكور وتحقيقه ان ذلك المقدم اعني اكرمك لما كان مستقلا لفظا عومل معاملة الاستقلال لفظا حتى لم يجزم بالشرط المذكور بعده واطلق عليه انه خبر ولما لم يستقل معنى لتعليقه بالشرط قدر للشرط جزاء يدل على ان ذلك المستقل المقدم لفظا مقصود التعليق بالشرط واطلق عليه القول ان المذكور جزاء فروعيت فيه الجهتان (قوله من حيث تعلقها) تعليل للنقصان (قوله فظهر الفرق) حاصله ان حق الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فان قيل ان الشرط المؤخر يقدر تقدمه على ما ينصرف اليه من الجزاء فلو انصرف الى الاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقا بينه وبين الاستثناء في الصرف الى الجميع او الى الاخيرة قلنا عطف الجمل المتقدم بعضها على بعض يمنع صرفه الى الاخيرة فقط والا يلزم لغوية الاولى (قوله بما لم يوضع له) وهو السكوت فان الموضع للبيان هو النطق لا السكوت (قوله منه) اى من بيان الضرورة شروع في بيان نوعه (قوله بيان لنصيب الآخر) فكانه قال فلابيه الباقي (قوله اى الذي من شأنه التكلم) يريد ان المتكلم مجاز عن الساكت وانما عبر عنه بالمتكلم لكون سكوته بمنزلة الكلام في الباقي (قوله ولم يسبقه تحريم) فانه لو سبقه تحريم لا يكون سكوته بيانا بل يكون نسخا على ما سيصرح به في فصل تقرير النبي عليه السلام (قوله اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور) والا لزم ارتكاب الحرام عمدا والانبياء معصومون منه (قوله ان يفدى الاولاد) اى يأخذها بالقيمة لان ولد المغرور حر بالقيمة (قوله على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد) بل تضمن بعقد الاجارة وشبهها كالاجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان منافع المغصوب لا تضمن الا بكونه مال اليتيم او مال الوقف او معدا للاستغلال الا ان يكون فيه شبهة ملك كبيت سكن فيه احد الشريكين او شبهة عقد كبيت الرهن فان كلا من هذه الشبهة يسقط الضمان في المعد للاستغلال اى ضمان اجر المثل (قوله واقراره الحل في الناكل) هذه عندهما وقال ابو حنيفة النكول ليس باقرار لان الامتناع عن اليمين

توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما هو فى حكم المنطوق) للزومه منه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى الذى من شأنه التكلم فى الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه (كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبى عليه السلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة رضى الله عنهم عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن (فى زوجته) اى المغرور روى ان رجلا من بنى عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم فسكتوا عن ضمانة نفعها ومنفعة الولد

كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز ايضا عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم واليمين انما وجبت لرعاية حق المدعى لا لذاتها وذلك يحصل بالبذل والفداء فيحمل امتناعه على اختيار البذل فكان النكول بذلا لا اقرارا (قوله احسن من تقرير القوم) فانهم قرروا بان بيان الضرورة على اربعة انواع النوع الاول ما هو فى حكم المنطوق ومثلوه بنحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث والنوع الثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومثلوه بسكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر وسكوت الناكل ونحوها والنوع الثالث ما ثبت ضرورة الرفع ومثلوه بسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وسكوت الشفيع والنوع الرابع ما ذكره بقوله ما ثبت ضرورة اختصار الكلام والشارح رحمه الله جعل السكوت كله نوعا واحدا وانما كان احسن لان فيه تقليل الاقسام ولان كون السكوت بيانا لما كان باعتبار دلالة حال المتكلم اى الساكت وهو مطرد فى كلها كان كلها نوعا واحدا واعلم ان السكوت قد يكون بيانا للضرورة وقد لا يكون بيانا اما الاول ففى مواضع كثيرة ستة منها ما ذكره المصنف وقد بلغت جملتها الى سبع وثلاثين على ما صرح به فى القاعدة الثانية عشرة من الاشباه واما الثانى ففى مواضع ايضا منها انه لو رأى اجنبيا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لم يكن اذنا بوكالته للبيع ومنها انه لو رأى القاضى الصبى او المعتوه او عبدهما يبيع فسكت لا يكون اذنا فى التجارة ومنها انه لو رأى المرتهن الراهن يبيع الرهن لا يبطل الرهن بسكوته ولا يكون رضى ومنها انه لو رأى غيره يتلف ماله فسكت لا يكون اذنا باتلافه ومنها انه لو رأى عبده يبيع عينا من اعيان المالك فسكت لم يكن اذنا على ما ذكره الزيلعى فى المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسئلة وبين ما ذكره المصنف من سكوت المولى حين رأى تجارة عبده ومنها انه لو رأى قنه يتزوج فسكت ولم ينهه لا يصير اذنا له بالنكاح (قوله ومنه) اى من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة اختصار الكلام وهو مثل قول الرجل لفلان على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز بر فان العطف فى هذه الامثلة جعل بيانا للمائة عندنا وجعل المائة من جنس المعطوف من الدرهم والدينار وقفيز البر وقال الشافعى المائة مجملة وعلى المجمل بيانها كما فى نحو مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد مما ليس من المقدرات الشرعية فى عامة المعاملات فان المائة فيها مجملة غير مبينة بالعطف بالاتفاق واحتج عليه بان العطف لم يوضع للبيان

بل للمغايرة ولانه لو كان بيانا له لزم التنافى فى الكلام اما الملازمة فلان العطف يقتضى المغايرة والبيان يقتضى الاتحاد وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات فيلزم التنافى بين العطف والبيان لتنافى لوازمهما واما بطلان اللازم فظاهر فاذا لم يصلح مبينا بقى المائة مجملة فيكون القول قوله فى بيانها قلنا ماذكرتم هو القياس لكن تركناه عملا بالاستحسان بالعرف والاستدلال اما العرف فلان ارادة التفسير بالعدد المعطوف المفسر من العدد المعطوف عليه المبهم شائع فى العرف نحو على مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم وغيرهما فانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسر بالدراهم فينصرف التفسير اليهما معا فتكون المائة مفسرة بالدراهم ايضا لكن حذف تفسيره للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية ويعد تكرارا حتى لو قال على مائة درهم وعشرة دراهم يعد عبثا فكذا الحال فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر مما كان مقدرا كالمكيل والموزون فانه يثبت فى الذمة كالاثمان فى عامة المعاملات سلما كان اوقرضا اوثمنا فيطلب الاختصار فى الكلام لان العادة اختصار ما كثر فى الكلام بخلاف له على مائة وثوب اوعبد اوشاة لان كلا من الثوب والعبد والشاة لايثبت فى الذمة فى عامة المعاملات بل يثبت فيها فى السلم والنكاح فقط فلا يصلح بيانا فعليه ثوب وعبد وشاة واحد وبقى المائة مجملة فيكون القول قوله فى البيان واما الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه كشئ واحد كالمضاف والمضاف اليه بدليل اتحادهما فى الاعراب واشتراكهما فى الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا على ما تقدم فاذا كان بمنزلة المضاف والمضاف اليه فكما يعرف المضاف اليه المضاف كذلك يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح بيانا كما فى المقدرات من الدرهم والدينار وقفيز البر والجواب عن قول الشافعى انها مجملة فعليه البيان انا لانسلم ذلك فان المجمل ما لايدرك بنفس العبارة وتتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف دالا على تفسيره فلا يكون مجملا وعن قوله انه يلزم التنافى فى الكلام انه ممنوع فانا لم نجعل العطف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذى هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم التنافى وعن اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد لانسلم انه لايصلح للتفسير على رواية ابن سماعة فانه قال ان العطف فى قوله على مائة وثوب ومائة وشاة بيان والقول فى بيان جنسهما قول المفسر ولوسلم ذلك فشرط البيان ان يكون من المقدرات وماذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من

فعلى ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة (و) سكوت (البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى رغبة فى الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لحال فى الناكل وهى انه امتنع عن اداء ما لزمه وهى اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لايظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا فى دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال فى الشفيع وهى ان العادة تقضى بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال فى المولى وهى ان العادة ايضا تقضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهى ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لايخفى على ارباب الفهم

(ومنه ماثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ﴿١٦٨﴾ ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف ومميزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وكذا عطف كل غير عدد اذا كان مقدرا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافة يعرف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدر (وبيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي) يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج مايكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تندرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلاة او حرمتها على الجنب ونحوه

المقدرات (قوله ومميزه عينه) يحتمل ان يكون معطوفا بالجر على المعطوف وضميره له فعلى هذا يكون قوله عنه متعلقا بالتفسير والضمير المجرور بكلمة عن على ماوقع في بعض النسخ للمعطوف عليه المبهم ويحتمل ان يكون الواو للحال على ان يكون لفظ المميز مبتدأ بالرفع وخبره قوله عينه على ماوقع في اكثر النسخ وعلى هذا يكون الضمير في عينه للمعطوف (قوله لغة التبديل) ومنه قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وقد يجيء لغة بمعنى الازالة ومنه قوله تعالى فينسخ الله مايلقي الشيطان ثم يحكم الله وبمعنى التحويل ومنه المناسخات في المواريث بمعنى تحويل الميراث من واحد الى واحد وبمعنى النقل من موضع الى موضع ومنه نسخت الكتاب اذا نقلت مافيه حاكيا للفظه وخطه على ماصرح به في الاتقان لكن الشارح اكتفى بالتبديل عن الازالة لاتحادهما حقيقة لان معنى التبديل في الحقيقة هو ازالة الشيء وتخلفه غيره وقيل معنى النقل هو تحويل شيء من مكان الى مكان اومن حالة الى حالة اخرى مع بقائه في نفسه فعلى هذا يرجع معناه اللغوي الى امرين التبديل والنقل ثم قيل اطلاقه على المعنيين بالاشتراك وقيل حقيقة في التبديل مجاز في الآخر لانه لم يوجد في نسخ الكتاب النقل فيكون مجازا فيه وحقيقة في التبديل (قوله واصطلاحا ان يدل) اختلفوا في تعريف النسخ قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول يعني ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وماذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك القول هو النسخ واعترض عليه بوجوه الاول انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا نفسه الثاني انه غير مطرد لصدقه على ماليس بنسخ وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يصدق عليه انه الحد لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدالته وظهوره دال على انتفاء شرط دوام الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق الثالث انه غير منعكس لخروج بعض الافراد عنه لان النسخ قد يكون بفعله عليه السلام ولا يصدق عليه الرابع انه فاسد لانه تعريف الشيء بنفسه لان الامام فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فيكون انتفاء الشرط انتفاء النسخ وهو حصول النسخ وانتفاء انتفاء النسخ هو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه النسخ هو اللفظ الدال على حصول النسخ وقال الغزالي النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه

﴿عنه﴾

عنه قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك وقوله على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المقرر وقوله الثابت بالخطاب المتقدم احتراز عن الحكم الثابت بالاصل كالاباحة الاصلية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذى له وقت محدود مثل لاتصوموا بعد غروب الشمس بعد ما اذا قال اتموا الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والغاية والشرط فانها بيان لانسخ هذا بيان فائدة قيوده واعترض عليه ايضا بالوجوه الثلاثة الاول وهى ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج عنه فعل الرسول وبوجه آخر يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لايحتاج اليها اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لايكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول فكان دفعا لارفعا كالتخصيص وقال الفقهاء النسخ هو النص الدال على انتهاء امر الحكم الشرعى مع تراخيه عن مورده واعترض عليه ايضا بالثلاثة الاول الموردة على التعريفين المذكورين قيل لايرد عليه الثانى والثالث لان النص لايطلق على لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عليه السلام وقالت المعتزلة النسخ هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا واعترض عليه بالوجوه الاربعة الواردة على تعريف الغزالى وبوجه خامس يخصه وهو الامر المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذى يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج فى جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص المتقدم وهو قوله يجب عليك الحج ولايخفى عليك ان هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى الناسخ وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر ويرد عليه ان الحكم المرفوع اما حكم ثابت اوما لاثبات له والثابت لايمكن رفعه لتحققه وانقضائه قطعا وما لاثبات له بعد لاحاجة الى رفعه بل لايمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع ولذا عدل عنه بعض المحققين الى رفع

مثل الحكم الثابت بدليل شرعى متأخر واجيب عنه بانه ليس المراد بالرفع معناه المتبادر اعنى بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال مايظن من التعلق فى المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق بالمكلف فى المستقبل فالناسخ ازال ذلك التعلق المظنون ولايخفى عليك ان هذا الجواب لايناسب مقام التعريف لانه يجب حمل الفاظ التعاريف على المتبادر ثم لايخفى عليك ان هذا التعريف بناء على ان النسخ فعل الشارع لان الرفع فعله وقال فخر الاسلام النسخ بيان محض لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله واعترض عليه بان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل بالنسبة الينا وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب ان هذا التعريف بناء على ان النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاجب فناسب ان يعرفه بجهة الشارع ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد مالم يتعلق لاالحكم ولاتعلقه القديمان اذ القديم لامدة له حتى يبين وقوله المطلق احتراز عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت فانه لايصح نسخه لاقبله ولابعده وهو ظاهر وعرفه المصنف بما عرفه صاحب التنقيح وهو ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى متراخ وهذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدليل الشرعى بمعنى المصدر المبنى للفاعل اى الناسخية وقوله دليل شرعى يشمل الكتاب والسنة مطلقا قولا او فعلا او تقريرا لجواز النسخ بها كلها وبقوله على خلاف حكم شرعى يخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية ومن الاحكام الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات فى الشرع يدل على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولايسمى نسخا وبقوله دليل شرعى يخرج مايكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعى عند من يقول انه ليس بنسخ لكنه قال فى الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا فى كتبهم لنظير نسخ التلاوة والحكم جميعا مارفع من صحف ابراهيم عليه السلام بالانساء ومارفع من القرآن بالانساء مثل ماروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فالتعريف الذى دل على خروج مايكون بطريق الانساء ليس بجامع فاذا لابد فى التعريف من زيادة يصير بها جامعا مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى او بانساء وهكذا فى كل حد هذا كلامه لكن المختار عند المتأخرين ان مايكون بطريق الانساء ليس بنسخ بدليل انه تعالى عطف على النسخ فى قوله ماننسخ من آية اوننسها والعطف يدل

على المغايرة فاختـار، رحمه الله فاخرج الانساء من التعريف وخرج بدليل شرعى مارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان كلا من هذه الموانع يدل على خلاف وجوب الصلاة على اصحابهـا اى على عدم وجوبها فى اوقاتها لكنها ليست بدليل شرعى وان ثبتت دلالتها بدليل شرعى من الكتاب والسنة والضمير فى على عدمه راجع الى حكم شرعى واخرج بقوله متراخ التخصيص والاستثناء والغاية لانها متصلة لامتراخية ولاتصالها كانت دفعا مطلقا للحكم من الاصل لارفعا بعد ثبوت والنسخ رفع بالنظر الينا لادفع (قوله من تعريف ابن الحاجب) قدعرفت تعريفه وتعريف بعض الفقهاء وغيرهما مع مافيهما فارجع اليه (قوله لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر) يعنى ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كون النسخ رفعا وتبديلا بالنظر الينا وصدق تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيانا بالنظر الى علم الله تعالى ولايخفى عليك ان تعريف المصنف انما يصدق باعتبار كونه رفعا بالنظر الينا ايضا لان كون الدليل الشرعى الدال على خلاف الحكم الشرعى متراخيا عنه انما يستقيم باعتبار كونه رفعا بالنظر الينا للحكم الثابت للمكلف فلايصلح وجها للعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه حذرا ممايرد عليه من ان المرفوع اما حكم ثابت اوما لاثبات له ولايتصور رفع كلاهما فهذا بعينه وارد عليه ايضا لان دلالة دليل شرعى على خلاف حكم شرعى لايكون الا بتبديل ذلك الحكم الشرعى ورفعه فقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظا (قوله باطلاقه الظاهر فى البقاء) الباء متعلق بالرفع والتبديل يعنى انه لم يبين لنـا توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره البقاء بالنظر الينا لان اطلاق الامر بشئ يوهمنا بقاءه على التأبيد توضيحه ان النسخ انما يجوز فى الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الموقت والمؤبد لايجوز نسخه والامر المطلق فى حياته عليه السلام انما يكون لايجاب المأموربه فقط من غير تعرض لبقائه اصلا وانما بقاؤه بعد الثبوت بالاستصحاب مع احتمال عدم البقاء فالناسخ الدال على عدم البقاء لايكون متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الاظاهرا فان ظاهره البقاء مالم يوجد المزيل فكان رافعا بظاهر الدليل الاول وهو البقاء وبيـانا لمدته لكونها غائبة عنا فان قيل ان البقاء لو كان بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب قلنـا جواز النسخ انمـا هو فى حياة النبى عليه السلام وخبر الواحد فى حياته عليه السلام يوجب العلم بالسمـاع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به فان قيل ان الاستصحاب

وخرج دلالة عدم الاهليـة كابالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينـا وهـذا التعريف اولى من تعريف ابن الحـاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهـا باعتبار دون آخر فانه بيان محض فى علم الله تعالى لمتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا باطلاقه الظاهر فى البقاء

المبحث الثانى فى جوازه (وهو جائز عقلا) اما اذا لم تعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ماعليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غيبا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففى ذلك حكمة بالغة لابداء كما فى الاحياء والاماتة (و) جائز (نقلا) لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا فى زمن آدم عليه السلام ثم نسخ فى سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا فى شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب فى شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا فى شريعة يعقوب عليه السلام ثم حرم فى سائر الشرائع فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان كيف وسكوت الانبياء عليهم السلام عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء اولا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال

ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لايكون نص مافى حياة النبى عليه السلام بحجة الا فى حال نزوله وهو باطل قلنا قولكم لزم ان لايكون نص مافى حياته عليه السلام بحجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة الى ذلك الغير حال ايجاب لاحال بقاء (قوله المبحث الثانى فى جوازه) اتفق اهل الملل على جواز النسخ خلافا لغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافا لابى مسلم على ماسيأتى وجههما واحتجوا على جوازه بالعقل والعقل فلان النسخ فعل من افعال الله تعالى ولو كان بالنسبة واذا كان فى افعال الله تعالى فاما ان تعتبر فيها المصالح العبادية على ماعليه الجمهور اولم تعتبر لكونه تعالى غنيا عن العالمين فان لم تعتبر فجوازه ظاهر لانه فاعل مختار يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولا يسئل عما يفعل وان اعتبرت المصالح تفضلا فجوازه لجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة فى مشروعية الحكم المنسوخ فى زمان ثم فى خلافه بعده والله عالم به لانه عليم خبير قدير لايغيب عنه شئ وان كان غيبا عنا فينسخه لما علمه من المصلحة كاستعمال الطبيب الحاذق الادوية بحسب الامزجة والازمان لعلمه وحذاقته ففى ذلك حكمة بالغة لانعرفها لابداء وجهل (قوله كما فى الاحياء والاماتة) متعلق بجميع ماتقدم فى الدليل المعقول يعنى ان شاء الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص وايجاده ثم اماتته فان حكم الاحياء والايجاد هو الحياة والوجود لاالبقاء بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم اسباب الفناء عند من يقول ان الممكن فى حال بقائه مستغنى عن المؤثر او بحكم ابقاء غير الايجاد عند من يقول بافتقار الممكن فى حال بقائه الى المؤثر كما فى حال وجوده ولذلك الموجود مدة لبقائه معلومة عند الله تعالى مجهولة عندنا وبالاماتة رفع بقاءه وبين مدته وهذا لايدل على البداء اى الجهل والنسخ مثله لايدل على البداء بل كل من الاماتة ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب لكونها مجهولة لنا وهذا البيان هو عين الحكمة فى النسخ والاماتة (قوله لان الاستمتاع بالاخوات) قد ثبت فى التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد ثبت ايضا استمتاع آدم بحواء وهى جزؤه لانها خلقت منه عليه السلام (قوله رفع للاباحة الاصلية) فى كون جواز الختان اباحة اصلية نظر (قوله اما الاول فلان النسخ) واستدلوا ايضا بان الحكم الاول اما مقيد بغاية اوبما يفيد التأبيد

وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كمن يقول صم الى العيد ثم يقول فى العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا وقبلها بداء وجهل لا يجوز على الله واما اذا كان مقيدا بالتأبيد فلانه لا يقبل النسخ بوجوه الاول فلانه يستلزم التناقض اذ حاصله انه مؤبد وليس بمؤبد الثانى فلانه يؤدى الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وتقبل النسخ الثالث فلانه يؤدى الى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصوم والصلاة الرابع فلانه يؤدى الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به قلنا لا نسلم انه مقيد بشئ منهما بل هو مطلق عن القيد ولو سلم ذلك لكنا نختار انه مقيد بما يفيد التأبيد ونمنع عدم قبوله النسخ بيانه ان التأبيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه والمبحث جعله قيدا للفعل نفسه اى الفعل الابدى واجب فى الجملة وحينئذ فلا نسلم انه لا يقبل النسخ بل يقبله كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد فى رمضان واذا جاز ذلك فى المقيد بالوقت المعين مع نصوصية الوقت ففى قيد التأبيد اولى لان قيد التأبيد ظاهر فى تناوله لا نص والظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب اى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن انقطاعه بالموت نفيا لتعليق الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم يمتنع ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ الوجوب حتى يأتى زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه وتلخيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اى ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلى لا يكون ارتفاعا واما بعد الوجود فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما ثبت لا يصير منعدما بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ارتفاع عينه فهو محال واما مع الوجود فلما ذكر فيما بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال

قلت ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولابداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثانى ولاعبث اثبوتها واما الثانى فلنقلهم عن موسى عليه السلام انه لانسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض قلنا لانسلم انه قوله وانه متواتر ولانسلم انه ثابت فى التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما فى ايديهم لايكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولوثبت ذلك لاحتجوا به على النبى عليه السلام ولواحتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق فى الجواز (خلافا لابى مسلم) الاصفهانى (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لايصدر عن مسلم فكيف عن ابى مسلم رحمه الله) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ماننسخ والثانى انكار ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة محمد عليه السلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لايسمى الثانى ناسخا

الوجود لزم اجتماع النفى والاثبات فيوجد حين لايوجد وانه محال قلنا هذا يدل على ان الفعل لايرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذى كان متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموت (قوله تمسكوا بالسبت) اى العبادة فى يوم السبت (قوله لانسلم انه قوله آه) بل هو من مفتريات ابن الراوندى على ماقيل (قوله لانه محرف) لقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه واما اختلاف النسخ فلانه ثبت ان نسخ التوراة ثلاث نسخة فى ايدى العبابلية ونسخة فى ايدى السامرية ونسخة فى ايدى النصارى وكل من هذه النسخ مختلفة متفاوتة على مابين فى محله (قوله كيف ولوثبت ذلك) اى فى التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله على انتفاء الملزوم) وهو الثبوت فى التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابى مسلم الاصفهانى) قال لم يقع النسخ فى شريعة واحدة اصلا ولافى القرآن ايضا ولما كان ظاهر هذا القول وهو الامران اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة لاينبغى صدوره عن المسلم وجهوا مراده بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقتة واذا كانت موقتة لاتكون الشريعة المحمدية ناسخة لها ومراده رحمه الله بالشريعة المتأخرة هى الشريعة المحمدية لامطلقا تأمل ثم اجابوا عنه بانا لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا للاول اومقررا له اومبدلا لبعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لايكون موقتا حتى لايجوز نسخه ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا يفهم من ظاهره التأبيد مع احتماله عدم التأبيد فتبديل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا اومقررا للبعض الاخر لايضرنا ثم لايخفى عليك ان كونه مفسرا اومقررا للكل لامدخل له فى اثبات النسخ وانما ذكرهما لمجرد بيان عدم كونه موقتا ولوسلم ان البشارة والايجاب يستلزم التوقيت لشريعتهما لكنه لانسلم ان ذلك يقتضى عدم وقوع النسخ مطلقا اى لافى الشريعة المتقدمة ولافى القرآن وانما يقتضى عدم وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لايلزم من توقيت الشريعة المتقدمة توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأبيد ثم رفع ذلك فى القرآن بالتوجه الى الكعبة

وآية المواريث فوقع النسخ فى القرآن بالضرورة و بذلك ثبت المدعى وهو وقوع النسخ مطلقا فى مقابلة قول ابى مسلم من انه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير ظهر ما فى عبارة الشارح من الركاكة (قوله وفى عبارة المتن من اللطف) لو قال من المبالغة لرد المنازع فى هذه المسئلة لكان اولى تأمل (قوله فى محل النسخ) لما ذكر ان النسخ بيان مدة الحكم شرع فى بيان ان محله هو الحكم لكنه لا مطلقا بل حكم يحتمل بيان المدة والتوقيت وذلك يكون بامرين احدهما ان يكون الحكم فى نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعى الوجود او العدم لا يحتمل النسخ وهو ظاهر والثانى ان لا يكون ملحقا به ماينافى المدة والتوقيت بالنسخ اذ لو كان ملحقا به ذلك لا يحتمل النسخ لانه بداء والحاصل ان ما دل عليه الدليل الشرعى اما ان يكون قطعى الوجود كالواجب وصفته او قطعى العدم كالممتنع او محتمل العدم كالممكن وهو لا يخلو اما ان يكون مما اقترن به تأبيد صريحا او دلالة او نصا او اقترن به توقيت كذلك او مما لم يقترن به شئ من التأبيد والتوقيت فصار سبعة اقسام على ما ذكره القوم وان احتمل الزيادة عقلا فالاول كذات البارى وصفاته الذاتية والفعلية واسمائه فانها كلها قديمة ابدية لا تحتمل النسخ فلا تكون محلا له واليه اشار المصنف بقوله فرعى لانها من الاحكام الاصلية والثانى كشريك البارى فانه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا للنسخ ايضا واخرج هذا بقوله فرعى ايضا لانه من الاصلية مثل الاحكام السابقة والثالث والرابع وهو ما قرن به تأبيد صريحا او دلالة فاختلف فى قبولهما النسخ فقال الجصاص وابو منصور الماتريدى والقاضى ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة انهما لا يقبلان النسخ وقال الجمهور انهما يقبلان على ما سيأتى بيانه اما مثال الصريح فكقوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يقبل الزوال وكقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة فان قيل كل من هاتين الآيتين من قبيل الاخبار والاخبار مما لا يحتمل النسخ لان تحقق المخبر به فى خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل للنسخ قلنا المقصود مجرد التمثيل اعم من ان يكون خبرا وغيره وقد يقال ان الاول حكم بوجوب خلود المؤمنين فى الجنة والثانى بوجوب تقدم المؤمن على الكافر بالشرف واما مثال الدلالة فكسائر شرائع نبينا عليه السلام التى قبض النبى عليه السلام على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه السلام خاتم النبيين

قلنا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفى عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث فى محل النسخ

(ومحله حكم) احترازعن الاخبار عن الامور الماضية اوالواقعة فى الحال اوالاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب اوجهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال وذلك حرام (شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعى) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولاتأبيد) اى دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لاتوقيتا (قيدا حكم) صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فان نسخه لايجوز اتفاقا (واختلف فى غيره) وهو امر ان الاول ان لايكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا

والخامس وهو ماقرن به تأبيد نصا قيدا للوجوب فلا يحتمل النسخ بالاتفاق والسادس ماقرن به توقيت صريحا اودلالة اونصا فالحكم فيه كما فى التأبيد فى الثلاثة ولواعتبرنا الثلاثة معا لزادت الاقسام والسابع وهو مالم يقترن به شئ من التأبيد والتوقيت اصلا وهو محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ما ذكره القوم وتقرير ماذكره المصنف ان محل النسخ هو الحكم والحكم اما شرعى اوغير شرعى والشرعى اما اصلى اوفرعى والفرعى اما ان لايلحقه توقيت ولاتأبيد اصلا او يلحقه قيدا للحكم نصا اوظاهرا اويلحقه قيدا للمحكوم به فثلاثة منها لاتقبل النسخ بالاتفاق وهو الغير الشرعى والشرعى الاصلى والذى يلحقه التأبيد والتوقيت نصا وواحد منها يقبله بالاتفاق وهو الذى لم يلحقه التأبيد والتوقيت اصلا واثنان منها مختلف فيهما (قوله احترازعن الاخبار) واعلم ان الاخبار اما عن الاحكام الشرعية الفرعية اوالاحكام العقلية اوالاحكام الغير الشرعية فالاخبار عن الاول مما يقبل النسخ كالامر والنهى كالاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال ثم اخبر عن حرمته وذاك حرام ثم اخبر عن حله واختلفوا فى الاخبار عن الاحكام الغير الشرعية الفرعية قال بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ فى الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لوقال مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد تسعمائة بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال مااهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضى والمضارع فمنعه فى الماضى وجوزه فى المستقبل لان الوجود المحقق لايمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من الثبوت وذهب الجمهور الى عدم جوازه مطلقا وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لايستقيم فى الخبر فانه لايقال اعتقدوا الصدق فى هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه بداء وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله اشار الى مذهب الجمهور فى المختلف فيه ثم اشار الى المتفق عليه على ماترى (قوله الاحكام العقلية) نحو العالم حادث (قوله والحسية) نحو النار حارة والماء بارد (قوله نحو الصوم واجب مستمرا ابدا) مثال لما يلحق به تأبيد نصا معناه واجب وجوبا مستمرا ابدا ولم يمثل مالحقه التوقيت نصا لانه قال القاضى ابو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة ايام ورد بانه ليس بسديد لان ذلك

ليس من الاحكام بل من الاخبار وكلامنا فى الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود
مجرد التمثيل سواء كان فى الخبر اوغيره كما فى المثال المذكور لما الحقه التأبيد نصا
او يقال ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله تعالى فذروه فى سنبله فكان من
قبيل الاحكام (قوله فان الفعل يعمل بمادته) يعنى ان ابدا والى كذا معمول
الفعل والعمل من خواص الفعل من حيث مادته لا من حيث هيئته وصيغته
حتى لو كان مادة صوموا مثلا مقارنا بغير هذه الهيئة يعمل ايضا والهيئة انما
تعمل فى الوجوب ونحوه فصار كل من التأبيد والتوقيت قيدا لمادة
الفعل لا الهيئة فيكون قيدا لمدلول المادة اعنى الحدث وهو الصوم فى المثال
المذكور (قوله وعلم الهدى) اى ابى منصور الماتريدى والمراد بالشيخين
فخر الاسلام البزدوى وشمس الائمة (قوله لا عندهم) راجع الى الجصاص ومن
عطف عليه (قوله للجمهور) اى دليلهم للاول والثانى من الخلافية
اما للاول فظاهر واما للثانى فلان الابد صار قيدا للفعل المكلف به ايضا بحمله
على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل فى الرد على من ينكر جواز
النسخ (قوله لانه) اى النسخ من الخلافية (قوله نقيض كل لازم
لملزومه) يعنى ان الوجوب لازم للدوام ونسخه نقيضه فيكون منافيا للدوام
فيكون مبطلا للتأبيد فى الاول والثانى من الخلافية والجواب عنه لا نسلم ان
الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشئ بدون الوجوب (قوله لا الفعل) اى
لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المعتزلة والصيرفى ومن
تبعهما (قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن) واعلم ان للنسخ شروطا بعضها
متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق عليه كون الناسخ والمنسوخ حكمين
شرعيين فان العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعى مع انه لا يسمى ذلك
نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلى بالحكم الشرعى لا يسمى نسخا وكون الناسخ
منفصلا ومتأخرا عن المنسوخ فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وانما لم يذكر
المصنف رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ
ومحله والشروط المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب
والسنة واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كون الناسخ اخف من المنسوخ او مثله
فانها شروط عند قوم دون آخرين وستأتى الاشارة فى الكتاب الى هذه الثلاثة
ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد القلب له توضيحه انهم اتفقوا
على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن من الفعل

او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته
والوجوب انما يستفاد من الهيئة
فيكون القيد متوجها الى الفعل
باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا
ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا
للجصاص وعلم الهدى والقاضى
ابى زيد والشيخين ومن تبعهما الثانى
ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين
للحكم ظاهرا لا نصا نحو الصوم يجب
ابدا فان الفعل اصل فى العمل والمختار
فى التنازع اعمال الثانى فيكون ابدا
قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا
للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور
ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال
الابعد لا عندهم للجمهور ان ابدية
الفعل المكلف به لا ينافى عدم ابدية
التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما
كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد
التكليف به نحو صم غدا فمات قبله
اونسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود
النسخ على الصوم الدائم والموقت
يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت
لانه لا ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه
لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين
دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة
لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون
مبطلا لنصوصية التأبيد كما فى تأبيد
الوجوب بعينه المبحث الرابع فى شرط
النسخ (وشرطه التمكن من الاعتقاد
لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا
هو التمكن من عقد القلب فانه كاف

يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور واختلفوا فى جوازه قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثانى ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع فى الصوم فقبل انقضاء اليوم الذى شرع فى صومه قيل لا تصم فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث والمتأخرين وفخر الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب بدون التمكن من الفعل واختاره رحمه الله وذهب ابو منصور الماتريدى والقاضى ابو زيد والخصاف وبعض اصحاب الشافعى الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب والفعل معا بالمعنى المذكور للتمكن فعلى هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للنزاع على ما اشار اليه رحمه الله بقوله فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبنى عن ان الاصل عند الفرقة الاولى عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لانه يكون كافيا فى المقصود بالتشريع كما فى المتشابه فان المقصود بانزاله مجرد عقد القلب بحقيته ولانه اقوى من عمل الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لا يحتمل السقوط بوجه بخلاف العمل الا ترى ان التصديق لا يحتمل السقوط بوجه والاقرار باللسان قد يسقط فكان عمل القلب اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر ونهى نصا وكل ما هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ بيان انتهاء مدته فلو نسخ قبل التمكن يكون بداء او جهلا وجمعا بين الحسن والقبح فى حالة واحدة فى شئ واحد وهو الفعل الذى ورد الامر به ثم نسخ بالنهى عنه قبل التمكن منه واستدلت الفرقة الاولى بوجوه الاول ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روى ان النبى عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لا قبل التمكن من عقد قلب النبى عليه السلام بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج ومن اقربه من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلاة بالخمس ويجعله من زيادات القصاص والحاكين مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدم هذا التمكن فى حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين به فان الامر بخمسين صلاة لم يكن للنبى عليه السلام خاصة بل له ولامته ولو سلم ثبوته فهو مخالف للدليل العقلى الذى ذكره الفرقة الثانية آنفا والخبر المخالف للدليل العقلى

وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والجصاص وابى زيد منا رحمهم الله تعالى التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفى ما يسع جزأ منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر فى محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما فى انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبى عليه السلام قبله وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط

غير مقبول ولو سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض اليه ذلك فاذا اختار الخمس تقرر ذلك فرضا اجيب بان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه لانكاره كالمتواتر والنقلة كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها على ماثبت فى الصحيحين وغيرهما والنبى عليه السلام اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول فى حقه وحق امته ويجوزان يبتلى بامته لوفور شفقته عليهم كما ابتلى بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلى المذكور ولا يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح بيانه على مافى الكشف انه لا تثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولابد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ومثبتا لقبح مايتصور من امثاله فى المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لابد من ان تكون صحته مبنية على مايجوز كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وقد ثبت فى الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل التخفيف عن امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مفوضا الى رأيه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية الثانى ماذكره فخر الاسلام من ان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل اومدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتداء بالامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا يرى ان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه ولا يلزمنا فيه شئ غير اعتقاد حقيته فدل ان عقد القلب يكفى فى صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء من الفعل ما هو المتبادر منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالفة لما ذكرنا آنفا من انه احدى صورتى محل الخلاف بل مراده على ماقرره صاحب الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا فى مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالنهى عنه بعد وجود اصل الفعل الذى هو جزء مما يتناوله مطلق الامر وبعد مضى جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا جميع العمر وليس المراد بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوا ركعتين

وهم لاينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متلق بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس فى الناسخ (ويجرى) النسخ (بين الكتاب والسنة) يعنى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فتكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث والثانى قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الافزوروها ولا خلاف فى صحة هذين القسمين (وخالف الشافعي رحمه الله فى المختلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول خالف مايزعم انه كلام ربه والثانى انه تعالى قال ماننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها اومثلها والسنة دونه وليست من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى الى آخره

فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول
ان الطعن الباطل لاعبرة به كيف وانه
فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل
من عند الله تعالى والمكذب يطعن
فى الكل من جهله وعن الثانى ان المراد
والله تعالى اعلم خيرية الحكم اومثليته
فى حق المكلف حكمة اوثوابا كسورة
الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك
ان السنة ايضا من لدنه لانه لاينطق
الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطأ
وعن الثالث ان ذلك الحديث غير
صحيح لانه مخالف للنص الدال على
وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم
فالمراد به حديث لايقطع بصحته بدليل
سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم
منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث
الذى لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى
فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه
يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته
على المعارضة وان علم فان تقدم
على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده
وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه
لا يصلح لان ينسخ به الكتاب
وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ
لم ينزل مكان ما نزل ولو اريد التبديل
فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى
وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها
تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام
وعلى الثانى بوجهين الاول انه مطعنة
للطاعن كما سبق

اوصوموا غدا فبعد اداء جزء من الصلاة اوجزء من الصوم او بعد مضى زمان يسع جزأ من الصلاة اوالصوم يجوز نسخه بالاجماع لان ذلك من الصور المتنازع فيها انتهى فكان مراده بالجزء هو الاصل الداخل فيما يتناوله مطلق الامر الثالث ان الفعل لايصير قربة الا بالعزيمة بالاتفاق وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط فى كونه قربة وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصودا بالابتلاء فيكفى فى جواز النسخ (قوله وهو الاصل) اى النبى عليه السلام هو الاصل فيقوم عقد قلبه عن الامة كقراءة الامام بالنسبة الى المأموم (قوله وهم لاينكرون المعراج) اذ لو انكروا اصل المعراج لايكون خبر المعراج حجة عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث الوارد فيه مشهور لايقبل الانكار فيكون حجة عليهم (قوله وليست من لدنه تعالى) فكان مخالفا لقوله تعالى نأت حيث اسند الى ذاته (قوله ان الطعن الباطل لاعبرة به) يعنى ان اردتم بقولكم لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مطعنة للطاعن الطعن الحق فالملازمة ممنوعة وان اردتم الطعن الباطل فبطلان اللازم ممنوع كيف وان دليلكم هذا جار فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والمدعى متخلف (قوله خيرية الحكم اومثليته) اى لا الخيرية فى اللفظ والنظم ومن الجائز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا مما فى الكتاب المنسوخ حكمة اوثوابا اومثلا له بخلاف اللفظ فان لفظ القرآن خير من لفظ الحديث بخواص كثيرة من الاعجاز والاحكام القرآنية (قوله ولا شك ان السنة ايضا) جواب عن قولهم وليست من لدنه تعالى (قوله سيما اذا لم ينبه) لايخفى عليك ما فى هذا الترقى من الضعف لان احتمال التنبيه على الخطاء انما يتصور فيما اذا كان علم النبى اجتهادا لا وحيا توضيحه انهم اختلفوا ان علم الرسول كله عن وحى اوعن اجتهاد فى بعض قالت فرقة كله عن وحى وقالت فرقة بعض عن اجتهاد ثم اختلفت هذه الفرقة منهم من قال لايلزم التنبيه على خطائهم فى اجتهادهم ومنهم من قال انهم ينبهون على خطائهم وهو الاصح فلا وجه للترقى المذكور بعد ذكر الوحى (قوله فالمراد به) اى بقوله حديث فى الحديث المذكور (قوله حيث لم يقل اه) اى بدل قوله فاذا روى (قوله ان المراد بالتبديل اه) يعنى ان المراد بالتبديل فى قوله تعالى ما يكون لى ان ابدله ليس التبديل فى المعنى بل المراد التبديل فى اللفظ ومن المعلوم انه لايلزم من كون السنة ناسخة للكتاب كونها مبدلة للفظ الكتاب ولو اريد التبديل فى المعنى لايلزم تبديل معنى الكتاب من تلقاء

نفسه ايضا لان السنة من عنده تعالى فلايكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه (قوله فلايكون ماجاءبه رافعا) والا لزم ان يكون مبينا ورافعا معا (قوله ان المراد بالتبيين التبليغ) يعنى لانسلم ان دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلاينافى كون الكتاب ناسخا ورافعا ولوسلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقى وان النبى عليه السلام اى السنة مبين لكن لاينافى كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا ولوسلم ان النسخ ليس بمبين بل مبدل لكنه لاينافى كون النبى عليه السلام مبينا فى الجملة وانما ينافى كونه مبينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة ويكون النبى عليه السلام مبينا لاطلاق الكتاب واجماله وعمومه وتحقيقه انه يجوز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها فكان النبى عليه السلام مبينا فى الجملة ناسخا فى الجملة (قوله والاجماع لاينسخ شيئا ولاينسخ بشئ) اما الاول ففيه خلاف عيسى بن ابان وبعض المعتزلة فانهم قالوا يجوز النسخ بالاجماع واحتجوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين قال ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك ياغلام فدل هذا على جواز نسخ الكتاب بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به ايضا وبان الاجماع حجة قطعية كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما واحتج الجمهور بان النسخ لايكون الافى حياة النبى عليه الصلوة والسلام لابعده بالاتفاق والاجماع لايكون الابعد حياته عليه السلام لانه لااجماع بدون رأيه فى حياته واذا وجد منه رأى فى شئ فلابد من الرجوع الى رأيه لانه منفرد فى رأيه فكان البيان الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لاالاجماع ففى زمان الاجماع لم يبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به وبان الاجماع امان يكون عن نص اولا وعلى التقديرين فلا نسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو الناسخ لاالاجماع واذا لم يكن عن النص فالدليل الاول اما قطعى اوظنى فان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع فيكون باطلا فلايكون ناسخا وان كان ظنيا فذلك الظنى لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلايثبت به حكم فلايتصور رفع ونسخ ولاتفصيل فى كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة والاجماع لكن فخر الاسلام ذكر فى آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع

والثانى انه تعالى قال وانزلنا عليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم الاية فلايكون ماجاءبه رافعا والجواب عن الاول ماسبق فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولوسلم فالنسخ بيان امد الحكم ولوسلم فيدل على ان النبى مبين فى الجملة ولاينافى كونه ناسخا ايضا (والاجماع لاينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشئ لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام لكفايته فى عهده ولا نسخ بعده

جائز وان لم يجز نسخ الكتاب والسنة به و بين الفرق بان الاجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما و يتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع الثانى ان دل على بطلان الاجماع الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا اذ لا اجماع على البطلان وان دل على صحة الاجماع الاول لكن الاجماع الثانى جعل الفعل بالاول حراما من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعى متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب اوسنة او بدليل كان موجودا لكن خفى عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم والكل باطل لاستحالة حدوث كتاب اوسنة بعد وفاته عليه السلام وعدم جواز خفاء الدليل الذى يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلهم لاستلزامه اجماعهم على الخطاء والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان انا لا نسلم النسخ فيه فانه يتوقف على ان الآية المذكورة افادت عدم حجب ماليس باخوة قطعا وعلى ان الاخوين ليسا باخوة قطعا فان كلا منهما لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شئ منهما قطعا فان الاولى فرع ثبوت مفهوم الخلاف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا بقطعى والثانية فرع ان الجمع لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا بقطعى لان ثبوته ليس بطريق الحقيقة بل بالمجاز ولو سلم ثبوتهما بقطعى لكن يجب تقدير نص قطعى دال على حجبهما من الثلث الى السدس ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطاء وانه باطل وعن تمسكهم الثانى ان مجرد القطعية لا يفيد مع فوات زمان النسخ واما الثانى وهوان الاجماع لا ينسخ بشئ ففيه خلاف بعض الاصوليين حيث قالوا اذا اجتمعت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا اجمعوا عليه بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثانى فانتفاؤه عند الاجماع الثانى انما هو بانتفاء شرطه لا بالنسخ واحتج الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثانى فلانه ابعد من الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطاء ذلك الاجماع كما فى الاول مع ما فيه من تقدم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول ثم لا يخفى عليك ان ماذكره

الشارح من الدليل يصلح دليلا للمسئلتين معافتأمل (قوله واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم) اختلفوا فى سقوط نصيب المؤلفة بانواعهم الثلاثة المذكورة فى كتب الفقه بعد النبى عليه السلام على ثلاثة اقوال قيل بطريق نسخ ماثبت بالكتاب وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم بالاجماع وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتهاء علته لان اعطاء النبى عليه السلام كان لدفع شرهم واعزاز الدين و بعده انتهت هذه العلة بقوة الاسلام فانتهى الحكم ايضا لابالاجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ماثبت بالكتاب بدليل ناسخ لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذ الاجماع بلا سند غير مقبول لكن لايلزمنا تعيين هذا الدليل فى محل الاجماع بل الواجب الحكم بثبوته قيل وهذا اقوى الوجوه لان الاجماع لاينسخ الكتاب على ما عرفت وان الحكم لايحتاج فى بقائه الى العلة كالرمل فى الحج حيث انتهت العلة والحكم باق فيجوز بقاؤه بعد انتهاء علته (قوله وكذا القياس) اختلفوا فى القياس هل يكون ناسخا او منسوخا توضيحه ان القياس امامقطوع اومظنون فالمقطوع وهو مايكون حكم اصله والعلة ووجودها فى الفرع قطعيا ينسخ فى حياته عليه السلام بالقطعى نصا كان ذلك القطعى الناسخ اوقياسا وصورة ذلك ان ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة فى الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله ان يثبت حرمة الربا فى الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا فى البر تنصيصا على علة مشتركة بينه و بين الذرة فيقاس عليه و يرفع حرمة الربا فيها فيكون ناسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص بنسخ الربا فى الذرة كان نسخا للقياس بالنص واما بعد حياة النبى عليه السلام فلا ينسخ اذ لاولاية للنسخ للامة بل النسخ مختص بزمن النبى عليه السلام نعم قد يظهر ان القياس كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله كما اذا قاس الذرة على البر بعد النبى عليه السلام ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فبان له ان حكم الذرة ايضا كان منسوخا فى زمن النبى عليه السلام والمظنون وهو مالايكون قطعيا بعض ماذكر فى القطعى اوكله قطعيا لايكون ناسخا ولامنسوخا اما انه لايكون ناسخا فلان ماقبله اى الذى يفرض كونه منسوخا اماقطعى اوظنى فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون غيرجائزوان كان ظنيا تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك المظنون اعنى رجحانه على معارضه لان عمله مشروط بعدم ظهور معارض راجح

واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله عنه فلسقوط سببه لابالاجماع (وكذا القياس) يعنى انه لاينسخ ولاينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لانفسه على انه لانسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة فى عهده بالنص

وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيده الناسخ (يجوز ان يكون اخف) من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه) فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى رحمه الله فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (لا ينسخ المتواتر) كتابا او سنة (بالاحاد) لان المظنون لا يقابل القاطع

اومساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب اوقلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض كذلك كان الواجب العمل به مالم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض كذلك فلم يرجع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك لا حكم له حتى يرفع فلا نسخ على التقديرين اى قبل ظهور معارضه وبعد ظهوره بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله واما انه لا يكون منسوخا فلان ما بعده لابد ان يكون قطعيا اوظنيا راجحا اوايا ما كان فقد بان زوال شرط العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كابن سريج انه يجوز النسخ بالقياس المظنون لانه بيان مثل فاجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا واجيب بانه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ اذا عرفت هذا فاذكره الشارح ظاهر فى القياس القطعى تأمل (قوله يجوز ان يكون اخف آه) هذا من الشروط المختلف فيها للنسخ وفيه اشارة الى شرط آخر مختلف فيه ايضا وهو جواز النسخ بلا بدل وعدم جوازه فقال الجمهور يجوز النسخ بلا بدل واحتجوا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة المصلحة وهو انا ان لم نقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار يفعل ما يشاء وان قلنا برعاية المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا لجواز ان تكون المصلحة فى النسخ عنه بلا بدل اى بلا اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذى ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب اوالحرمة والثانى انه واقع والوقوع دليل الجواز كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحى بلا بدل وقال بعض الاصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما ننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها فانه يدل على لزوم البدل والجواب انها شرطية لا تقتضى وجود النسخ فضلا عن الدلالة على البدل وانه ليس بمحل النزاع لان النزاع فى جواز نسخ الحكم بلا بدل لا فى نسخ اللفظ والاية على تقدير دلالتها على البدل فانما تدل عليه فى نسخ اللفظ لان الضمير راجع الى الآية وهى لفظ ولو سلم انها تدل على نسخ الحكم ايضا لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولو سلم بقاؤها على العموم لكنها تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من ابقاء الحكم لمصلحة يعلمها ولو سلم انها تدل على ان النسخ لا يقع بدون البدل لكنه لا يلزم منه عدم الجواز وهو النزاع واستدل بعضهم على لزوم البدل فى النسخ بقصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ثم نسخ ذلك لورود الفداء بذبح الشاة

﴿اما الاول﴾

اما الاول فلقوله تعالى افعل ماتؤمر و اما الثانى فلانه لولم ينسخ لكان تركه الى ذبح
الشاة معصية والجواب ان هذا ليس بنسخ اذ لارفع ههنا ولابيان للانتهاء بل
هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لمايقوم مقام
الشئ في قبول مايتوجه اليه من المكروه ولوكان ذبح الولد من تفعل لم يحتج الى قيام
شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم
فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح الولد
وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لامحالة اجيب بانا لانسلم كونه نسخا وانما يلزم
لوكان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فنزلت
بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلايكون حكماشرعيا حتى يكون
ثبوتها نسخا للوجوب وتوضيح ماذكره ان حكم الناسخ يجوز ان يكون اخف
من حكم المنسوخ اومساويا له بالاتفاق واختلفوا فى كونه اشق من حكم المنسوخ
جوزه الجمهور وهو الاصح ومنعه البعض واحتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى
نأت بخير منهـا او مثلها والاشق ليس بخير ولامثـل فيجب ان يكون اخف
اومساويا له قلنا الاشق قد يكون خيرا منـه باعتبار الثواب الثـانى ان نقلهم
الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم
ذلك لانسلم انه ابعد من المصلحة لجواز ان تكون المصلحة فى الاشق بعد الاخف
لعلمه تعالى اياه وان لم نعلمه ولوسلم ذلك لكنه منقوض باصل التكليف فانه نقل
من البراءة الاصلية الى الاشق فينبغى ان لا يجوز وانه جائز بالاتفـاق الثالث
قوله تعـالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر والنقل
الى الاشق بخلاف هذا فلا يريده تعـالى قلنا لانسلم عموم التخفيف واليسر
والعسر فى هاتين الآيتين بل هى مطلقة فلا تنـافى النقل الى الاشق الاثقل
بالنسخ ولوسلم عمومها فسياق الآيتين يدل على ارادة ذلك فى المآل لافى الحال
فلا ينـافى النقل الى الاشق فى الحال والمراد بالتخفيف فى المآل هو تخفيف
الحساب و باليسر هو تكثير الثواب ولوسلم انه لم يرد بهما ذلك لكن يجوز
ان يكون مجازا من باب تسمية الشئ باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب
ولوسلم انه يكون للحال لاللمآل ولامجازا من باب تسمية الشئ باسم عاقبته لكنه
يجوز ان يكون مخصوصا بماوقع من النسخ بالاشق على ماسنذكره كما هو مخصوص
بانواع التكاليف الشاقة واحتج الجمهور عقلا بانه ان لم تعتبر المصلحة فالامر واضح
لانه يفعل مايشاء وان اعتبرت فلعل المصلحة فى الاشق وسمعا بانه لولم يجز لم يقع لكنه

واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه السلام بحضرته فى مثلها قرينة صدقه عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ) المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص (مع) نسخ (الاصل) اتفاقا

وقع فى مواضع منها التخيير بين الصوم والفدية فى ابتداء الاسلام فانه كان واجبا فى الابتداء ثم نسخ بتعيين الصوم فيما بعد ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه اشق من التخيير ومنها ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنها الحبس فى البيوت كان هو الواجب على الزانى فى الابتداء ثم نسخ بالحد والجلد وهو اشق ومنها كان الخمر حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (قوله واما استدارة اهل قبا) جواب عن تمسك المجوزين ولهم فيه وجهان آخر ان احدهما ان النبى عليه السلام كان يرسل آحاد الصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتدأة وناسخة من غير فرق بينهما فلولم يقبل الاحاد فى جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولم جاز للرسول عليه السلام ان لا يفرق بينهما واجيب بان الارسال ووجوب القبول صحيح لكن لا نسلم ان خبر الواحد يكون ناسخا للمتواتر وان وقع ذلك فيحمل على القرائن المفيدة للقطع بالانضمام اليه كما قيل فى خبر استدارة اهل قبا والثانى ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه نسخ بنهيه عليه السلام عن اكل كل ذى ناب من السباع والنهى عن كل ذى ناب من باب خبر الاحاد واذا جاز نسخ القرآن بالآحاد ففى الخبر المتواتر من السنة اولى اجيب عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانها لا تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذى ناب ناسخا لها فانها انما تدل على عدم وجدان المحرم وعدم وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان من الشارع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثانى ان معنى الآية لا اجد لآن محرما فيكون موقتا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذى ناب باقيا على اصل الاباحة ونهيه عليه السلام رافع للحل الاصلى وهذا ايضا ليس بنسخ (قوله بالدليل القاطع) اى بالخبر المتواتر كذا قيل واعترض عليه بان علمهم بالتوجه الى بيت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون مما نحن فيه لان ما نحن فيه فى عدم نسخ الخبر المتواتر بخبر الاحاد ويمكن ان يجاب عنه لا نسلم ان الكلام فى نسخ الخبر المتواتر بل فى نسخ الكتاب والسنة المتواترة قولا كانت السنة او فعلا وفعله عليه السلام ذلك متواتر (قوله كلاهما قطعيان) قيل الخبر الواحد بتلك القرائن اما ان يبلغ الى قوة المتواتر فى القطع اولا والاول ممنوع والثانى غير دافع فقوله كلاهما قطعيان ممنوع ويمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الاول وابطال المنع المذكور بمطالبة السند ولو سلم انه لم يبلغ قوة

المتواتر لكنه لا كلام فى بلوغه حد الشهرة والمتواتر يجوز نسخه بالمشهور لكن يأباه قوله قطعيان (قوله لثبوته بالاستصحاب) فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لايكون نص ما فى حياة النبى عليه السلام حجة الافى حال نزوله وهو باطل قلنا ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة بل النص حجة لهم فى مدة بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة اليه حال ايجاب لاحال بقاء وقد تقدم نحو هذه من قبل (قوله ملزومه) اى ملزوم حكم الفرع اعنى حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأفيف (قوله يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لايبقى حكم فرعه) اختلف فى هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول مختار ابن الحاجب والذى ظهر من كلام المصنف انه المختار عند الحنفية لكنه قال اكمل الدين ان المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثانى واحتج على الاول بان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع لئلا يلزم وجود المعلول بدون العلة واعترض عليه بانا لانسلم ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه بل العلة هى الموجبة لحكم الاصل ولايلزم من انتفائه انتفاؤها لجواز ان يبقى حكم الفرع فظهر ضعف ماذكره الشارح ان نسخه يوجب الغاء علية علته واحتج على الثانى اى مختار الحنفية بوجهين احدهما ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لالحكم الاصل كالفحوى فى المسئلة المتقدمة فان حكم الفحوى تابع لدلالة المنطوق لالحكمه ولايلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة فيه فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة ان كان العلة الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم بعد زوال الموجب ولو سلم ذلك لكن لانسلم زوال دلالته عليها وبها يتم المطلوب وان كان غيرها فلا نسلم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو غير جائز والثانى انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل بغير علة والقياس بدونها غير معتبر واجيب بانا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علته وفيه نظر لانه ينافى ماذكر فى الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة فيزول

(واختلفوا فى) نسخ (احدهما) بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لايفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لايجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم ملزوم رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لافى ذات الحكم والمرتفع فى النسخ ذاته لادلالة اللفظ فلا يتم التقريب (والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة (لا العكس) وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس (بخلاف القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لايبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية

الحكم مطلقا لانتفاء حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزيفه قد تقدم ثمة (قوله بان يعلم ان نصا قابلا آه) اى يعلم فى حياته عليه السلام اوبعد موته ولذا قدم على القسم الثانى مع ان الثانى اصرح فى الدلالة على النسخ لانه يخص بحياته عليه السلام (قوله كحديث كنت نهيتكم) فان الامر بزيارة القبور فى هذا الحديث دال على نسخ النهى عنها وكحديث كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الافادخروها (قوله اوتنصيص الصحابة خلافا لمن لايرى التمسك بالاثر) اى بقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شروح المختصر على ان الناسخ لايعرف بقول الصحابى هذا ناسخ وذاك منسوخ فان تعيين الصحابى قد يكون عن اجتهاده ولايجب اتباع المجتهد له فيه واما اذا تعارض المتواتران فلم يعلم تاريخهما ولا نص فيهما عن رسول الله وعين الصحابى احدهما فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله اولا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يعارض دليل منعه اما دليل قبوله فهو ان النسخ لايكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد انما هو معين للناسخ لاناسخ لانه علم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل انه لما لم يصلح ناسخا فكيف يصلح دليلا معينا له قلنا الشئ قد لايقبل ابتداء ويقبل فيما اذا كان المآل اليه كما لايقبل الشاهدان فى الرجم للزنا ويقبلان فى الاحصان الذى مآله الى الرجم وكشهادة النساء لاتقبل فى النسب وتقبل فى الولادة التى مآلها الى النسب فكذا قول الصحابى لايكون ناسخا لكنه يكون دليلا على تعيين الناسخ ومآله الى الناسخ واما دليل منعه فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جائز فاذا تعارضا دليلا منعه وقبوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل ما لايعرف فيه الناسخ والمنسوخ بطريق صحيح وهو معرفة التاريخ واخبار الرسول صريحا اودلالة اواجماع الامة على ان هذا ناسخ وذلك منسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة اجماعهم عليه قلنا ان اراد اجماعهم فى زمن النبى عليه السلام فزمانه عليه السلام ليس زمان الاجماع على ماعرفت وان اراد اجماعهم بعده فهو خلاف التبادر من قوله تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا لمن لايرى التمسك بالاثر لان هذا ليس تمسكا باثر الصحابة بل باجماعهم ولاخلاف فيه وهل تثبت المنسوخية بتقدم المنسوخ فى المصحف والناسخية بحداثة سن الصحابى الراوى وبتأخر اسلامه قالوا لاتثبت لان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم الناسخ على المنسوخ فى المصحف وحداثة سن الصحابى تدل على تأخر صحبته ومنقول متأخر الصحبة

(اوتنصيص الرسول عليه السلام) بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (اودلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لايرى التمسك بالاثر

قد يكون متقدما وكذا من تأخر اسلامه قد يكون منقوله متقدما (قوله فالحكم هو التوقف) هكذا ذكره المحقق فى شرح المختصر والمذكور فى المنتهى والاحكام انه اذا لم يعلم الناسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما قال المحقق المزبور فى شرح المنتهى الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتخيير بما اذا كانا مظنونين انتهى فعلم منه ان اثبات التوقف ونفى التخيير على اطلاقهما ليس كما ينبغى (قوله لان فيه رفع حكمهما) يعنى حرمة ترك كل منهما معينا لانه بعد التخيير لا يحرم ترك كل منهما معينا (قوله وقد منعهما البعض) اى منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه بوجهين احدهما ان التلاوة مع حكمها فى دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه فكذلك لا ينفك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله وجه التلازم وقال ان النص اى التلاوة وسيلة مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبار لاحدهما بدون الاخر اما التلاوة فلان الوسائل والاسباب لا اعتبار لها عند انتفاء المقاصد والمسببات كالوضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلاة واما الحكم فلانه مسبب عن التلاوة فلا يبقى عند انتفائها كالملك الثابت بالبيع حيث لا يبقى بعد انتفاء البيع بالفسخ ثم اجاب عنه بان التوسل والتسبب فيما نحن فيه انما هو فى حال الابتداء لا فى البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيجوز ان ينسخ بقاء الحكم دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والتسبب فيهما فى الابتداء والبقاء معا فلا يقاس عليهما توضيحه انا لا نسلم ان التلاوة مع الحكم مثل الوضوء مع الصلاة والملك مع البيع لان التسبب والتلازم فيهما فى الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الآخر بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه فى الابتداء لا فى البقاء والنسخ بالنسبة الى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما دون الآخر الانفكاك بينهما وذلك لان التلاوة امارة الحكم وسببه ابتداء لا دواما اى يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقائها لا لاصلها والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه لا لاصله ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا بخلاف ما كان التلازم بينهما

(واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى فالحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس فى المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء

ولنا اولاجوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلاة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لاتلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة فالحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان وامساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك (اووصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب فى زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم اوالزكاة بعد وجوب الصلاة لاتكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا فى غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء

فى الابتداء والبقاء كما بين العالمية والعلم والمنطوق والمفهوم والوضوء والصلاة والبيع والملك فانه يلزم بنسخ احدهما بدون الآخر انفكاك الدليل عن المدلول وبالعكس والثانى ان بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع فى الجهل وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الله تعالى وايضا فيزول فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ فى افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذى لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن والجواب عنه ان هذا مبنى على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم وانه ايقاع فى الجهل قلنا لانسلم ذلك وانما يكون كذلك لولم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفى الجهل وقولكم فيزول فائدة القرآن قلنا ممنوع وانما يلزم لوانحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز ان تكون فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وجواز الصلاة بقراءته وحرمتها على الجنب (قوله ولنا اولاجوازه اه) حاصله ان للفظ القرآن حكمين حكم يتعلق بتلاوته وحكم يتعلق بمعناه ولاتلازم بينهما وكلاهما مقصودان منه فيجوز بقاء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مع مايتعلق بها من الاحكام وبالعكس (قوله الحكم المستفاد منه) كالوجوب والجواز والحل والحرمة (قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا آه) فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الآن فان قيل ان حكمها مختص بالمحصن والمحصنة بالعرف على ماصرح به والمقيد غير المطلق فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص بمخصص ليس بنسخ ومجرد المغايرة بالاطلاق والتقييد لاينافى البقاء واختلف فى المنسوخ انه هل يجوز مسه للمحدث وتلاوته للجنب قالوا والاشبه انه لايجوز فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لانه قرآن حقيقة ويجوز فيما نسخت تلاوته وبقى حكمه لانه ليس بقرآن (قوله كنسخ ايذاء الزوانى اه) الاول ثابت بقوله تعالى فآذوهما والثانى بقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالحول ثبت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته (قوله اووصف الحكم) عطف على قوله اواحدهما وقوله كالاجزاء مصدر بمعنى الكفاية (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا اه) لما ذكر نسخ الذات باقسامها الثلاثة اعنى نسخ التلاوة فقط اونسخ الحكم فقط اونسخ كلاهما شرع فى بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص تحريره ان الزيادة على النص اى على العبادة المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة

بنفسها اوغير مستقلة فان كانت مستقلة كزيادة الصوم والزكاة بعد شرعية
الصلاة وكزيادة صلاة سادسة على الخمس فالجمهور على انها ليست بنسخ لحكم
المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير للاول وقيل ان زيادة صلاة سادسة
خاصة نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها
الثابت بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعى وهذا هو
النسخ واجيب بانه لا يبطل وجوب ماصدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها
وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله لما ترك هذا المثال قال اتفقوا
على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة اذ لاخلاف فيما
ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بهذا الخلاف
لانه لضعفه لا يخل الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة
للمزيد عليه بحيث لا تتأخر عنه بقدر عقد القلب فلا تكون نسخا ايضا بالاتفاق
لفقد شرط الناسخ وهو التأخر عن المنسوخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة
فى حد القذف مقارنا للجلد فانها ليست مستقلة بنفسها فى كونه حدا ومقارنا
للجلد بلا فصل حيث قال الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل تتأخر عنه بقدر عقد القلب وهو محل
النزاع ومثلوا له بثلاث صور احديها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيد
عليه جزئين لعبادة بحيث لو افرد المزيد عليه لم يعتبر عبادة كزيادة ركعة
ثالثة فى الفجر بحيث صار الفجر مجموع الركعات الثلاث والثانية زيادة شرط
للاولى ولا يكونان جزئين لعبادة كزيادة الطهارة فى الطواف والايمان فى كفارة
اليمين والظهار والثالثة ان ترفع تلك الزيادة مفهوم الخلاف للاولى مثل ايجاب
الزكاة فى المعلوفة بعد قوله فى الغنم السائمة زكاة فان تلك الزيادة ترفع مفهوم
الخلاف للاولى المزيد عليها فاختلفوا فى هذه الصور الثلاث على ستة اقوال
الاول انه نسخ مطلق واليه ذهبت الحنفية الثانى انه ليس بنسخ مطلقا واليه
ذهبت الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فنسخ والافلا
الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه فنسخ والافلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار
الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما
فنسخ والافلا واليه ذهب الغزالى السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ والافلا قالوا وهذا هو
حقيقة النسخ على مامر فالشارح رحمه الله ترك الصورة الثالثة من الصور الثلاث

لان مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا عند الحنفية يجب اخراجه عن محل النزاع مع الحنفية اذ لا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت الاقوال مع الحنفية فى خمس ثم لما كان القول السادس فى الحقيقة النسخ الذى عرفه الحنفية بها على ماتقدم فلا معنى لجعل هذا القول قولا مقابلا للحنفية بل هو عين قول الحنفية ولذا جعل الشارح اجزاء الاصل فى الموضعين حكما شرعيا مدلولا للامر حتى يكون رفعه بزيادة شرط اوجزء نسخا كما جعل الزيادة بالتخيير رفعا لحكم شرعى وهو الحرمة فبقى القول المقابل للحنفية ثلاثة الشافعية والقاضى عبد الجبار والغزالى واختلفوا فى تفسير تغير المزيد فى قول عبد الجبار ففسره ابن الحاجب بان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة فى صلاة الفجر والثانى زيادة عشرين جلدة على ثمانين فى حد القذف والثالث التخيير فى ثلاثة امور بعد التخيير فى امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم ولا يخفى عليك ان المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلاثة الامور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين اللهم الا ان يوجه و يقال ان ترك المزيد عليه وهو ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فصار كالعدم فى انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح المحقق فى شرحه وفسره فى المحصول بان يصير وجوده كالعدم بان يكون المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى عليك ان هذا التفسير انما يستقيم فى المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاثا فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه الاعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اختصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمنين وكذا لو اتى باحد الامرين اعنى الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب شئ آخر عليه والحال ان قول عبد الجبار لا يخلو عن اضطراب باى تفسير كان ولهذا لم يذكره رحمه الله على ان عباراتهم مختلفة فى تقرير مذهب عبد الجبار فالشارح المحقق قرره فى شرح المختصر بما ذكرناه اتباعا لابن الحاجب وقال الآمدى فى الاحكام ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة فى الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة

اما بزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول الامر كما سبق فى مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير فى ثلاثة بعد ما كان الواجب احد الاثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة و هو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى (قال الشافعى رحمه الله) زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هى (بيان محض لان الزيادة) على الاصل (ضم وتقرير) للاصل (والنسخ رفع وتبديل) له فكيف يتحدان فهى فى حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفى حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمسمائة (قلنا) لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) فى بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) فى بعض آخر (لا يكون تقريرا للاصل) بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن (على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمأنينة الظن (خلافا له) اى للشافعى فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله (ولا الترتيب) بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ

التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على ثمانين فى حد القذف وزيادة شرط منفصل فى شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضى عبد الجبار انتهى فعلم منه ان مذهب القاضى ليس ما ذكره ابن الحاجب بل ما ذكره الامدى حيث اعتبر فيه زيادة التخيير وان زيادة عشرين على ثمانين فى حد القذف ليس نسخا عند القاضى وان صار ثمانين بمنزلة العدم فى انه لا يحصل بها اقامة الحد فبقى القول مع الشافعى والغزالى وقول الغزالى لما لم يكن معتبرا لم يلتفت اليه فقصر النزاع على الشافعى (قوله اما بزيادة الشرط) كزيادة الطهارة فى الطواف والايمان فى الكفارة على ما ذكرناه (قوله كما سبق فى مباحث الامر) حيث قال هناك اتيان المأمور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار (قوله والثانى بالتخيير فى ثلاثة) نحو اعتق اوصم ثم يقول اعتق اوصم او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما اولا (قوله فاندفع ما ذكر فى التلويح) وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى على ما ذكره آنفا وانما خص بمعنى الخروج عن العهدة لان الاجزاء بمعنى امتثال الامر لا شك فى كونه حكما شرعيا على ما تقدم فى مباحث الامر فارجع اليه (قوله قال الشافعى زيادة الشرط) واحتج عليه بوجوه الاول ما ذكره رحمه الله حاصله ان حقيقة النسخ لم توجد فى الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم الشرعى والزيادة تقرير للحكم الشرعى وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها عن ان تكون مستحقة الاعتاق فى الكفارة والحاق النفى بالجلد لا يخرج الجلد عن ان يكون واجبا بل هو واجب بعد الالحاق ايضا فيكون وجوب النفى والتغريب ضم حكم الى حكم آخر وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة بعد عبادة فى حقوق الله تعالى ونظيره فى حقوق العباد من ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وشاهد آخر بالف وخمسمائة تقبل شهادتهما على الالف لان الحاق الزيادة على الالف بشهادة الآخر اوجب تقرير الالف لاتفاقهما عليه لا رفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما صحت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالمنع مع السند وهو انا لا نسلم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم الشرعى وهو الاجزاء فى بعض الصور اعنى زيادة الشرط مطلقا وزيادة الجزء فى صورة واحدة على ما تقدم آنفا وحرمة الترك فى صورتين من صور زيادة الجزء واذا افاد رفع الحكم الشرعى يكون نسخا لا تقريرا وتخصيصا

حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (ولا الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لايقبل الله تعالى الصلاة الابه (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبت بالنص لاغير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم تشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط فى قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التى لايعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال

وما ذكره من النظير فى حقوق العباد ليس نظيرا لما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه فى حقوق العباد هو اختلاف الشاهدين فى قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والآخر بالبيع بالف وخمسمائة فانه لاتقبل شهادتهما فى اثبات العقد بالف وان اتفقا عليه ظاهرا لان الذى شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع المسمى لا ببعضه والذى شهد بالالف جعله كل الثمن وانعقاد البيع به فمن هذا الوجه شهد كل واحد منهما فى المعنى عقدا آخر فلاتقبل شهادتهما لعدم نصاب الشهادة فى كل منهما وكذا الحال فيما لو شهد احدهما باجارة الدار بالف والآخر بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما على الف لان الاجارة بالف غير الاجارة بالف وخمسمائة وكانا عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما فى البيع المذكور وهذا لان كلا من البيع والاجارة لايقبل التجزى بان ينعقد ببعض الثمن او الاجرة فى بعض المبيع والمستاجر فلم يتفقا على الاقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة من مسئلة الدين فانه ليس نظير ما نحن فيه لان الدين مما يقبل التجزى فلايكون الزيادة رافعة بل تكون مقررة لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الاقل المتفق عليه الثانى ان المطلق عندهم من انواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قيد علم ان المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا للعام لانسخا له كزيادة الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار فان الرقبة فيهما عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة بقيد المؤمنة تخصيص لانسخ قلنا التخصيص تصرف فى اللفظ ببيان ان بعض مايتناوله اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناوله الاطلاق لان الرقبة مثلا لا تتناول صفة الايمان لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلايكون تخصيصا بل يكون نسخا باثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون صفة الايمان الثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس ايضا نسخا لانه زيادة على النص ايضا واللازم باطل والملزوم مثله قلنا لانسلم ان كل زيادة على النص نسخ بل الزيادة التى تفيد رفع الحكم الشرعى على ماتقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لايفيد رفع حكم المقيس عليه اصلا فلا يكون نسخا (قوله فاذا كانت اه) شروع فى تفريع الفروع على اصل الطرفين (قوله فى تخصيص العام) فان العام عنده دليل ظنى يجوز تخصيصه بخبر الواحد

﴿والقياس﴾

الشافعى رحمه الله بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف) وهى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدور ان وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط و شرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لايعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فبا خبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم ففى حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لايدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال واما الثانى فلانه لابد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا منه فالمراد حركة اعتبر تعين مبدأها شرعا وهو غير معلوم فالحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل (ولا الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلاة (على الصلاة) كما ذهب

والقياس على ماتقدم (قوله فلا يزاد تغريب عام) كذا فى بعض النسخ وبأباه قوله على آية الوضوء اى لايزاد هو على الجلد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام (قوله والاصابة) اى اصابة البلة (قوله على اى وجه كان) اى سواء كان بالنية والترتيب والولاء اولم يكن بشئ منها (قوله لحكم الاطلاق) وهو الاجزاء بدون هذه الامور (قوله مع ان النص) اى نص التيمم (قوله انما تثبت بالنص) وهو قوله تعالى فتيمموا (قوله فاعترض آه) حاصله ان النص اعنى قوله تعالى فتيمموا انما يدل لغة على مطلق النية والنية المعتبرة فى التيمم هى النية المقيدة بقصد الصعيد لاستباحة الصلاة والمطلق لايدل على المقيد كما لايدل العام على الخاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ الشارع لاتخلو عن الدلالة على المعانى الشرعية فى عرف الشرع وهذا معنى الثبوت بالنص لانه لما كان عبارة عن القصد لغة يقال يممته اى قصدته كان لايخلو فى الشرع عن الدلالة على القصد الشرعى المخصوص (قوله لو كانت النية المعتبرة فى التيمم (قوله اخص منه) اى من مطلق القصد الذى دل عليه لفظ فتيمموا لغة (قوله اقول الجواب آه) لايخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن النقض وعن الاعتراض المذكور تأمل (قوله علم انه ليس من الشروط التى لايعتبر فيها القصد) اى قصد الصعيد لاستباحة الصلاة كما هو المذكور فى الاعتراض وجه دلالة الآية عليه ان قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا مبنى على قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاغسلوها للصلاة فكذا قوله فتيمموا للصلاة فدل بهذه القرينة على قصد خاص مراد فى التيمم (قوله والطواف منكوسا) وهو الطواف يسارا (قوله ووجوب الاعادة) اختلفت عباراتهم فى اعادة الطواف جنبا قال بعضهم الافضل ان يعيده وقيل وعليه ان يعيد وهو يدل على الوجوب وعليه مشى فى الكتاب وقال فى الهداية والاصح ان يؤمر بالاعادة فى الحدث استحبابا وفى الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث هذا فى الطواف الفرض اعنى طواف الزيارة وهل الامر كذلك فى الطواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا انه كذلك واما طواف السنة وهو طواف القدوم قالوا لاتجب الاعادة عليه لو طافه جنبا لكنه قال فى الزيلعى لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يعد وتجب عليه الاعادة كطواف الزيارة عزاه الى المحيط (قوله لامطلقا) فلا يلزم ان يكون مجملا فى حق الطهارة ايضا (قوله اما الاول آه) بيان لوجه كونه مجملا فى حق العدد (قوله

الى الاول الشافعى رحمه الله بقوله عليه السلام لاصلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف رحمهما الله بقوله عليه السلام لاعرابى اخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ماذكر من النية الى التعديل لم يقل آية

الصلاة لانها مجملة (بخبر الواحد) متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل (ولا الايمان على الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد عليه بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا

وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ماثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة) التى يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذى به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى انه اثم المصلى لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلاة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سران اباحنيفة لم يجعل فى الوضوء واجبا (الركن الثانى فيما يختص بالسنة) لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى المباحث المختصة بالسنة (وهى) اى السنة (ما صدر عن النبى عليه السلام من قول ويختص) اى القول المنسوب الى النبى عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا اوقولا صدر من امته فلم ينكر وسكت عليه وهو تقرير منه له عليه

لانه استفيد من الامر آه) كأنه قيل ان الامر لا يدل على التكرار عندكم فكيف سلمتم الاجمال فى حق العدد فاجاب بان الاجمال استفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة الامر (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان الآية لما كانت مجملة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا جاز ان تكون مجملة ايضا بالنسبة الى الطهارة لانها مما عينها الشرع ايضا (قوله لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فيه اشارة الى ان الفرضية ثابتة بخبر الواحد عند الشافعى وبه صرح ابن الهمام فى فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب عندنا لا بمعنى الفرض القطعى الذى يكفر منكره لانها ثابتة بخبر الواحد فكان النزاع بيننا وبينهم فى ان الفرضية هل تثبت بخبر الواحد ام لا (قوله وهذا لا يتصور فى الوضوء) دفع لمقدر وهو ظاهر (قوله اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم الاثم لتركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم الاثم لتركه عند عدم السقوط هذا تمام ما يتعلق بالركن الاول من الكتاب وهو الكتاب ويتلوه ما يتعلق بالركن الثانى وهو السنة (قوله الركن الثانى فيما يختص بالسنة) لما فرغ من مباحث الركن الاول شرع فى مباحث الركن الثانى من الكتاب وهو السنة وهى فى اللغة الطريقة والعادة وفى اصطلاح الفقهاء هى العبادات النافلة وفى اصطلاح المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبى عليه السلام غير القرآن من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هى البحث عن كيفية اتصالها بالنبى عليه السلام بانه بطريق التواتر او الشهرة او الآحاد اذ لقرآن لا طريق له غير التواتر وعن حال الراوى انه معروف او مجهول او مستور عادل او مجروح وعن شرائط الراوى من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن محل الخبر وهو الحادثة التى ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرهما وعن وصوله من الاعلى الى الادنى فى المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط الى غير ذلك مما يأتى فى محله والسنة القولية تنقسم الى خبر وانشاء واختلف فى تعريف الخبر وسيأتى بيانه فى محله ان شاء الله (قوله لا يفهم منه الا السنة القولية) يريد ان الباء المذكور داخل على المقصور لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية والتقريرية (قوله وهو تقرير) اى سكوته ولقائل ان يقول السكوت عبارة عن عدم المنع فلا يتصور صدوره لانه عدمى والصدور من لوازم الوجود تأمل

﴿قوله﴾

عليه السلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبى عليه السلام (من ملك يتيقنه) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جانب الحق تعالى وهو ما انزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن والثانى ما اشار اليه بقوله (اووضح له) اى للرسول عليه السلام (باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما بان اراه الله تعالى اياه بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اى من النبى عليه السلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثانى (باطن وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمل فى حكم النص (ومنعه بعضهم مطلقا) كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحى بالنص والمفهوم من الوحى ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل

(قوله بطريق الوحى) قالوا ان للوحى كيفيات احدها ان يأتيه الملك فى مثل صلصلة الجرس وهى اشد حالات الوحى الثانية ان يأتيه فى صورة الرجل فيكلمه الثالثة ان ينفث فى روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى قيل هذه الكيفية ترجع فى الحقيقة اما الى الاولى او الى الثانية لانه يأتيه فى احدى الكيفيتين و ينفث فى روعه قلت فيه نظر لان فى الاوليين يكون الوحى بطريق السمع من جبرائيل وفى الثالثة بطريق الاشارة وان كان جبرائيل عليه السلام لا يخلو عن احدى الكيفيتين الرابعة ان يأتيه الملك فى النوم وعد من هذه سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما فى اليقظة كما فى ليلة الاسراء اوفى النوم كما فى حديث معاذ اتانى ربى فقال فيم يختصم الملأ الاعلى قالوا وليس فى القرآن من هذا النوع شئ السادسة ان يلقى الله تعالى بقلبه بطريق الالهام بلا واسطة الملك وهو الذى ذكره المصنف ثالثا قيل وليس فى القرآن شئ من هذا القسم بل كل القرآن وحى بواسطة الملك نوما او يقظة اذا عرفت هذا فقوله رحمه الله سمع النبى عليه السلام من ملك يتيقنه يحتمل كلا من الكيفية الاولى والثانية لانه فى كل من هاتين الكيفيتين يسمع من ملك يتيقنه وقوله مبلغا من جناب الحق يخرج الاحاديث الالهية اونبوية وذلك لان المنزل من الله تعالى قسمان قسم قال الله تعالى لجبرائيل عليه السلام قل للنبى الذى انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرائيل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبى فقال ما قال ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى وقسم آخر قال الله تعالى لجبرائيل اقرأ على النبى هذا الكتاب فنزل جبرائيل بكلمة الله تعالى من غير تغيير فالقرآن هو القسم الثانى والاول هو الحديث لان اللفظ ليس من الله تعالى فاخرج هذا القسم بقوله مبلغا لان الظاهر ان المراد بالتبليغ ههنا تبليغ ما سمعه عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو اللفظ لا المعنى لان المعنى ليس من المسموعات بل من المفهومات وقوله اووضح له باشارته اشارة الى الكيفية الثالثة وقوله اولاح بقلبه يقينا بالهام الله الظاهر منه الهام الله تعالى بلا واسطة الملك فيكون اشارة الى احد احتمالى الكيفية السادسة فبقيت الكيفية الرابعة والخامسة خالية عن الاشارة (قوله بالنص) وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى (قوله بلسان الملك اوغيره) اى فى النوم اوفى اليقظة والاجتهاد ليس من هذا القبيل (قوله ان معنى النص) اعنى وما ينطق

لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبى عليه السلام لوجود الوحى القاطع ولانه لوجاز له الاجتهاد لجاز مخالفته

ان معنى النص مايصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن الا وحى يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيالا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لايكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحى فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثانى ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كمالك والشافعى وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله فى عموم فاعتبروا والثانى وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غيرهذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك

عن الهوى اى يصدر نطقه بالقرآن (قوله ما القرآن الاوحى) اى معنى قوله تعالى ان هو الاوحى يوحى ما القرآن الاوحى على ان يكون ان نافية والضمير راجعا الى القرآن فعلى هذا كان كل من النصين خاصا بالقرآن فلا يمنع جواز الاجتهاد عن النبى عليه السلام ولوسلم ان كلا منهما شامل لغير القرآن ايضا لكن لايلزم منه ان لايكون حكمه الاجتهادى وحيا بل نطقا عن الهوى بل كل ماتعبده بالاجتهاد يجوز ان يكون وحيا قلت يرد عليه تعبده قبل زمان الوحى والبعثة لانه ليس عن وحى لعدم زمان الوحى بل عن كشف والهام صدق غير وحى او اتباع لشريعة من قبلنا على القول بانه عليه السلام متعبد قبل البعثة بشريعة من قبلنا (قوله بما جاز بالوحى) وهو الاجتهاد فيه ان اجتهاده عليه السلام اذا كان ثابتا بالوحى يلزم ان يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحى ومراده بكون الحكم الثابت بالاجتهاد وحيا كونه ثابتا بالوحى لا ان يكون نفس الوحى فقوله فالصواب الاقتصار على المنع ليس على ماينبغى (قوله على مجتهده) على صيغة اسم المفعول (قوله فقال ارى) بضم الهمزة بمعنى اظن (قوله وتخمين الرأى) قال الجوهرى التخمين القول بالحدس وقال فى المصباح خمنت الشئ تخمينا اذا رأيت فيه شيئا بالوهم اوالظن وهذا هو المناسب ههنا وفى بعض النسخ وتخمير الرأى بالراء وله وجه لكن الظاهر هو الاول (قوله لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطاء) فان قيل الجواز لايقتضى الوقوع فجواز الخطاء لايستلزم الامر بالاتباع فى الخطاء لان الخطاء وان كان جائزا لكنه يجوز ان لا يقع اصلا قلنا منقوض بوقوعه على مادل عليه قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم (قوله فاندفع بهذا التقرير) وجه الاندفاع ان الممنوع اتفاق جميع الامة مجتهدهم ومقلدهم على الخطاء وهو اللازم على تقرير قرار النبى عليه السلام على الخطاء واما اتفاق عوام الامة غير المجتهدين اللازم من تقليدهم للمجتهد فليس بممنوع لان عوام الامة مأمورون بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطاء (قوله المجتهدين) مفعول الاتباع ﴿قوله فصل فيما يتعلق بالقول﴾ اى مما يختص به لا مطلقا لان هذا الفصل فى بيان مايختص به من احواله لا فيما يشترك بينه وبين الكتاب من الاحوال السابقة فى فصل الكتاب من العموم والخصوص والمشترك والمأول وغيرها (قوله فى كيفية اتصاله بالنبى) قال فخر الاسلام الخبر المتواتر الذى اتصل بك من رسول الله اتصالا بلا شبهة وانما عدل عنه المصنف حيث اعتبر اتصاله بالنبى عليه السلام لان الحديث فى اصطلاح المحدثين مااتصل اسناده

فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل والثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأي اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعني ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اي بعد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت في الحادثة يعمل (بالثاني) يعني بالاجتهاد لان الاول اصل في حقه والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه (والاول) يعني الوحي الظاهر (اولى لاحتمال الثاني) يعني الاجتهاد (الخطاء وان لم يقرر عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين بالاتباع في الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء

بالنبي عليه السلام لا بنا (قوله كامل في كل قرن) خرج به المشهور والآحاد (قوله في كل قرن من القرون المعتبرة) اعلم ان في التواتر شروطا صحيحة وشروطا فاسدة بالنظر الى المخبرين وبالنظر الى السامعين اما الشروط الصحيحة بالنظر الى المخبرين فثلاثة احدها استواء الطرفين والوسط في الكثرة والاستناد الى الحس اي بلغ جميع طبقات المخبرين في القرن الاول والثاني والثالث حد التواتر واليه اشار بقوله ان كانت الرواة في كل قرن من القرون قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب وثانيها كونهم مستندين في ذلك الخبر الى الحس لان التواتر في الامور العقلية لا يفيد قطعا فانه لو اخبر قوم قسطنطينية مثلا عن حدوث العالم لا يفيد قطعا وان لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب لان صدق هذا الخبر مما يقتضيه النظر والاستدلال لا نفس اخبارهم وثالثها تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم على الكذب عادة واليه اشار بقوله قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب واما الشروط الفاسدة بالنظر اليهم فمنها كونهم عالمين بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من الشروط الثلاثة عادة لان هذه الثلاثة لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا ومنها اشتراط الاسلام والعدالة كما في الشهادة شرطه بعضهم مستدلا بانه لو لم يشترط لافاد اخبار النصارى بقتل موسى عليه السلام العلم به وانه باطل بالضرورة وهو فاسد لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم مثلا يحصل لنا العلم به وان كانوا كفارا واما خبر النصارى بقتل موسى فلاختلال شرط التواتر فيه اما في الاول او في الاوسط اي قصور الناقلين عن عدد التواتر في احدى المرتبتين لا يفيد العلم لا لعدم عدالتهم واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر ومنها تباعد اماكنهم ومحلاتهم شرطه بعضهم مستدلا بانه اشد تأثيرا في دفع امكان التواطئ على الكذب وهو فاسد لان قوم بلدة واحدة لو اخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم مع اتحاد اماكنهم ومنها كونهم لا يحصى عددهم شرطه بعضهم واختاره فخر الاسلام مستدلا بان قوما محصورين مما يمكن تواطئهم على الكذب وهو فاسد ايضا لان الحجاج او اهل جامع مثلا اذا اخبروا عن واقعة منعتهم عن اقامة الحج والصلاة يحصل العلم مع كونهم محصورين والى رد هذه الشروط الفاسدة اشار بقوله ليس لاشتراط علم كل واحد الى قوله ولا تباين اماكنهم واما الشرط الصحيح بالنظر الى السامعين

بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على انا لانسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اي استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل الاصابة) في اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اي مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطأه جاز مخالفته (فصل فيما يتعلق بالقول) الصادر عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول في كيفية اتصاله) اي القول (بالنبي عليه السلام وهو) اي اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه (اما كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المعتبرة وهي القرن الاول والثاني والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اي توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل احد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم التهمة ولا لتباين اماكنهم بل لحصول الضروري وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال (المتواتر) لتتابعه واحدا بعد واحد (وهو) اي المتواتر (يفيد اليقين)

فهو ان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل واما الشرط الفاسد فهو سبق العلم بمجموع تلك الشروط على حصول العلم بخبر التواتر شرطه من زعم ان حصول العلم بالتواتر نظري حاصل بالاستدلال لا ضروري وقال الجمهور القائلون بان حصول العلم بالتواتر ضروري انه لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عندهم حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى لا باللزوم العقلي على مازعمه الحكماء ولا بطريق التوليد على مازعمه المعتزلة فان خلق العلم له عقيبه علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بحصول هذه الشروط المعتبرة فيه عندهم حصول العلم بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط والى هذا اشار بقوله بل لحصول العلم الضروري اي بمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بتلك الشروط المعتبرة فيه وفيه ايضا اشارة الى عدم اشتراط العدد فيه على ما هو الاصح ومنهم من شرط فيه العدد فقيل اقل عدد يحصل به التواتر خمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون (قوله وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا) اشارة الى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند انحصارهم اشارة الى عدم اشتراط عدم احصاء عدد المتواترين اي وان كان حصول العلم الضروري عند انحصارهم وقوله وكفرهم اشارة الى عدم اشتراط العدالة والاسلام المشار اليه سابقا بقوله ولا لعدم التهمة وقوله اجتماعهم اشارة الى عدم اشتراط تباين اماكنهم (قوله المتواتر) اي المتواتر من السنة لا مطلق المتواتر لان الاتصال الكامل بالنبي عليه السلام ليس بشرط في مطلق التواتر (قوله وهو يفيد اليقين) لما ذكر تعريفه وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهو اي المتواتر يفيد العلم اليقيني الضروري حتى يكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس ونحوهما واما افادته اليقين فلانه خبر قوم يفيد بنفسه العلم بصدقه بخلاف خبر قوم علم صدقهم بالقرائن الزائدة على الشرائط المعتبرة في المتواتر عادة كالقرائن التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وكالقرائن التي تكون على من يخبر عن عطشه فانه خارج عن المتواتر لعدم افادته بنفسه العلم وبخلاف ما يفيد العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلا على ما تقدم واما كون ذلك العلم ضروريا فلانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يفتقر في حصوله الى توسيط المقدمتين ضروري

فهذا

فهذا ضروري ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر حتى الصبيان والمجانين ولانه لولم يكن ضروريا لكان نظريا ولو كان نظريا لجاز فيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم النظرية كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه شكوك منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولانها مركبة منها بل هى نفس الآحاد اذ ليس فيه غير الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدى الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير وجمع كثير آخر بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق النصارى واليهود فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لانبى بعدى وهو ينافى نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به علم ضرورى لما فرقنا بين ما مثل به من نحو وجود اسكندر و بين العلم بسائر الضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثانى اقوى بالضرورة ومنها ان الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو منتف فى المتواتر لمخالفتنا واجيب عن الاول بانه قد علم وقوع المتواتر عادة بوجود الداعى بخلاف اكل طعام واحد لعدم العادة فيه وعن الثانى بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الاحاد وهو يغلب و يفتح البلاد دون كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر يحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرائطه من وجود جمع كثير فى كل قرن وعن الخامس ان المتواتر نوع من الضرورى وغيره من الضرورى نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقض بل بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لخلاف العباد فيه والا لورد عليكم خلاف السوفسطائية فانه خلاف فى الضرورى واعلم ان المتواتر انما يفيد علما يقينيا ضروريا بكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلا واما حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر فقد قالوا انه يقينى نظرى حاصل بالاستدلال بترتيب المقدمات بان يقول هذا خبر من علم صدقه بالمعجزة وكل خبر كذلك يفيد العلم فهذا يفيد العلم فههنا مقامان احدهما حصول العلم بكون المنقول خبر الرسول وهو يقينى ضرورى خلافا للسمنية والبراهمة فى كونه يقينيا وخلافا للبعض فى كونه طمأنينة وخلافا للكعبى وابى الحسين البصرى وامام

الحرمين فى كونه ضروريا بل هو نظرى عندهم على ماسيأتى بيانه والثانى
حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر وهو يقينى نظرى عندنا خلافا لجمهور
الاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة النقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان
افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازاء
كل معنى وعلى كونه مرادا له عليه السلام والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو
والصرف واصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الاحاد وفروعها ثبتت بالاقيسة وكل
من رواية الاحاد والاقيسة يفيد الظن والثانى يتوقف على عدم النقل وعدم
الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لاجزم
بانتفائه لجوازها فى نفسها بل غايته الظن ثم بعد الامر الاول والثانى لابد من العلم
بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض مادل عليه النقلى اذ لو وجد ذلك
المعارض يقدم على النقلى قطعا اذ لا يمكن العمل بهما معا ولا بنقيضهما معا
وفى تقديم النقلى على العقلى ابطال الاصل بالفرع وهو باطل فيقدم العقلى
بالضرورة بان يأول النقلى عن معناه الى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى لكن العلم بعدم المعارض العقلى ليس بقطعى اذ غايته عدم الوجدان
وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة النقلية تتوقف دلالتها على امور
ظنية والموقوف على الظنى ظنى فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ماهو
معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو
فى وضع هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مرادا للشارع يحصل بمعونة
قرائن مشاهدة من الشارع اومتواترة بحيث تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة بحيث لا تبقى فيه شبهة اصلا على ما بيناه فى شرحنا على ماترتبناه
فى الكلام ولهذا قالوا النصوص الواردة فى الصلاة والزكاة والتوحيد والبعث
ونحوها توجب القطع قطعا فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة منتفية
بما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلى قائم اذ لاجزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى
او بمعونة القرائن قلنا اما فى الامور الشرعية فلا خفاء فى انتفائه اذ لا مجال للعقل
فيها بتصور المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة
فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا للشارع فلا يتصور المعارض من قبله واما
فى الامور العقلية فلان العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ماهو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم
بانتفاء الآخر بالضرورة وفيه بحث ذكرناه فى شرحنا فليراجع ثمة (قوله

فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرأن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات
ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقالت
السمنية والبراهمة لايفيد الا الظن
وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل
وقائله سفيه لايعرف خلقته ثم هو ودينه
ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية
المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه
لايفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان
ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر
والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي
وابى الحسين البصرى وامام الحرمين
لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين
نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس
وكل ما هو كذلك فهو صدق وثانيا انه
لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم
بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب
عن الاول انالانسلم الاحتياج بل المعلوم
بالوجدان عدمه وامكان الترتيب
لايستدعى الاحتياج كما فى قضايا
قياساتها معها وعن الثانى انالانسلم
ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذلايلزم
من الشعور بالشئ الشعور بصفته
ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى
ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم
(و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال
(شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك)
اى قوما لايجوز العقل تواطئهم
على الكذب (فى القرن الثانى) وهو
زمان التابعين (و) القرن (الثالث)
وهو زمان تبع التابعين (لافى) القرن
(الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه
فى القرن الثانى والثالث بالقبول

لايعرف خلقته) لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لاتثبت الا بالخبر فاذا انكر
كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة خلقته
بالوالد لانه لما عاينه انه خلق من مائه اعتبر خلقة نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر
فان كون الولد مخلوقا من مائه ليس بمحسوس ولا بمعقول فتبين انه بالخبر (قوله
ودينه) لان طريق معرفته الخبر والسماع سيما فيما يرجع الى الاحكام (قوله
ودنياه) لان معرفة الاغذية والادوية بالخبر لان فيها ما هو مهلك وما هو
نافع والعقل لايجوز التجربة لاحتمال الهلاك (قوله وامه واباه) لان معرفتهما
بالخبر واذا علمت بطلان قول السمنية والبراهمة فاعلم ان قول القائلين
بالطمأنينة باطل ايضا لانه يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم
لاتثبت سيما فى زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لاتثبت فى زماننا
نبوتهم وذلك كفر باطل (قوله وبكيفيته) اعنى ضروريته (قوله فلا نسلم
ان لازم الضرورى ضرورى) فيجوز ان يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا
ولا يكون لازمه اعنى العلم بضروريته ضروريا الا ترى ان نتيجة الشكل الاول
ضرورى والعلم به ليس بضرورى بل نظرى (قوله كما يحصل) اى زيادة اليقين
(قوله للمتيقن بوجود مكة) الجار متعلق بالمتيقن (قوله بعد ما يشاهده) ظرف
ليحصل هذا عند اكثر مشايخنا الاصوليين وقال بعضهم ان المشهور يفيد
العلم اليقينى الاستدلالى الا انه لايكفر جاحده لكونه خبر واحد فى القرن الاول
وقال بعض الاشاعرة انه يفيد الظن مثل خبر الواحد (قوله فيه شبهة صورة
ومعنى) اما صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى
فلان الامة ما تلقته بالقبول (قوله ان رواه اكثر من واحد) لعله احتراز عن
قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم
قبل خبر الاربعة دون ما تحتها فسوى رحمه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة
التواتر والاشتهار (قوله لان التحضيض المستفاد من لولا) يعنى ان لولا بمعنى
هلا لتحضيض طائفة من كل فرقة على الذهاب للتفقه فى الدين والانذار بعد
الرجوع فكأنه يتضمن الامر بالتفقه والانذار على ما هو قاعدة التحضيض على
الشئ فلولا افادة خبر الواحد العمل لم يكن للامر بالانذار بعد التفقه فائدة لكن
امر الشارع لايخلو عن فائدة فعلم انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق
كلامه والذى ظهر من كلام السراج الهندى وكشف المنار انه تعالى امر
الطائفة صريحا بالتفقه والانذار فعلى هذا يكون قوله ليتفقهوا ولينذروا

وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح (خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد مالم يتواتر ويشتهر (وهو) اى خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة فى الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل ﴿المجتهد﴾ للترجى وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر من ترك العمل يستلزم وجوب العمل

صيغة امر (قوله والطائفة تتناول اه) كانه قيل الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين فلا تصلح للاحتجاج بها فاجاب عنه بانها تتناول الواحد على الاصح فيصلح الاحتجاج بها واحترز بالاصح عما قيل فى تفسيرها بانها اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين دون الواحد وانما كان هذا اصح بدليل قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فانهم قالوا المراد بالطائفة فيه الواحد فصاعدا على ماروى عن قتادة (قوله ولو سلم) اى لو سلم ان الطائفة لا تتناول الواحد لكنه لا يلزم ان يبلغ حد التواتر اعنى قوما لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرون الثلاثة وكذا لا يلزم حد الشهرة ايضا ولابد من ضم هذا واذا لم يبلغ حد التواتر ولا حد الشهرة يكون آحادا وان اطلق على العشرة واذا كان آحادا ثبت المطلوب فان قيل سلمنا انه لا يلزم حد التواتر لكنه لا يتم الاحتجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لان غاية ماتدل عليه الآية الكريمة ان الراجع وان لم يبلغ حد التواتر والشهرة مأمور بالانذار بما يسمعه ولكن لا يلزم منه وجوب العمل للسامع كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول مالم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية قلنا وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول والعمل على السامع والا لم يكن الامر به مفيدا ولم يجب الحذر على القوم مع انه واجب على مادل عليه قوله تعالى لعلهم يحذرون لان لعل ليس للترجى لكونه محالا على الله تعالى بل للطلب الجازم وايجاب الحذر عند ترك العمل (قوله الثانى ان لعل للترجى) هذا الوجه هو المشهور فى وجه التمسك بالآية المذكورة ورده ابن الحاجب بانه بعيد وبين الشارح المحقق وجه البعد بان ظاهر الآية يقتضى الحذر عقيب الانذار بعد التفقه فى الدين والمراد بالتفقه فى الدين هو فتوى المجتهد فى الفروع بقرينة التفقه والانذار ونحن نقول بموجبه فان الفتوى يجب العمل بها ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد لانه على هذا التقدير يخص القوم بالمقلدين دون المجتهدين الآخذين للاحكام من الادلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم العمل بالادلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد اذ لم يثبت بعد كونه من الادلة الشرعية حتى يجب العمل به ولو سلم انه اعم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لا نص فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا فلا يثبت به الاصول والقواعد والجواب عنه ان الانذار لا يكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل بالاخبار من الشارع وفى الاخبار من الشارع يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلا يخص بفتوى

المجتهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل غير معتبر فلا يمنع القطع (قوله فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه) فان قيل هذه الاخبار آحاد فكيف يحتج بها على كون خبر الواحد حجة وليس هذا الادورا ومصادرة على المطلوب اجيب بان افرادها وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر فيحتج بها على ماصرح به فى الاستدلال بالاجماع ايضا (قوله وخبر سلمان آه) روى ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبى عليه السلام انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبان بين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل فى نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بمقدمه اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ماهذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان فى نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ماهذا فقال هدية فجعل عليه السلام يأكل فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فالقى رداءه عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل عليه السلام قوله فى الصدقة ثم فى الهدية مع كونه عبدا (قوله للتهمة بالتحاب) ان كانت الشهادة للصديق (قوله اخبارا عن معصوم) الظرف مستقر اى ليست الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى لاتكون مظنة للتهمة (قوله ولا المخبر) اى الشاهد (قوله اذا اوجبت) خبر لقوله فان الشهادة (قوله فالرواية اولى) يعنى ان الحاق مانحن فيه بالشهادة ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لايجرى فى اثبات الاصول واعلم ان اباالحسين استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلى وقال ان العمل بالظن فى تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل انه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعا وجب اجتناب تفاصيله عقلا مثل قبول خبر العدل فى مضرة اكل شئ معين فيحكم العقل بان لايؤكل وفى انكسار جدار يريد ان ينقض فيحكم العقل بان لايقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه عليه السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا واجيب بانه مبنى على الحسن والقبح العقليين وذلك باطل عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليمه فلا نسلم ان العمل

(والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر ام سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقائع لاتحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لاباخبار الآحاد حتى يدور (والمعقول) فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتحاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس بل اولى اذ لاشبهة فى الاصل هنا بل فى طريق الوصول (وقيل لايوجب العمل ايضا)

اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل (وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا لا نسلم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم البحث (الثاني في شروط الراوي) التي اذا فقد واحد منها لا تقبل روايته (وهي اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي

بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب ولو سلم انتهاؤه الى حد الوجوب في العقليات لكن لم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم التماثل بينهما وهو شرط القياس ولو سلم ذلك لكنه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لا عقليا على ما هو المطلوب هنا فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجري فيها الظن ولهذا عدل الشارح في ذكره عن القياس الى الدلالة لكنه يرد عليه ان الدلالة ايضا من الادلة الشرعية والمقصود هنا اقامة الدليل العقلي واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر الواحد ممكن فيجب اتباعه احتياطا كخبر المتواتر وقول المفتي واجيب عنه بانه قياس لا اصل له فان الاصل اما خبر المتواتر او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما الاول فلان خبر المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى واما الثاني فلان الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده في الفتوى وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه قياس فلا يفيد فلا يجري في الاصول مع انه دليل شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف المطلوب (قوله يدل على استلزام العمل للعلم) لان الاية الاولى دلت على النهي عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من النهي والذم دليل الحرمة فاذا حرم الاتباع بالظن للعمل لزمه الاتباع بالعلم له فثبت ان العمل لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل كما لا يوجب العلم مستدلا بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وطائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا بوجود الملزوم على وجود اللازم واجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعي مستندين بان اتباع الظن قد ثبت بالادلة وبمنع عموم ما ذكروه من الايتين للاشخاص والازمان وبتأويل العلم بمطلق الادراك الاعم من الجازم وغير الجازم وتأويل الظن بمعنى الوهم فيجوز ان يحمل العلم في الآية الاولى على مطلق الادراك والظن في الآية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على ايجاب خبر الواحد العلم بوجهين آخرين احدهما انه مقبول بالاجماع في امور الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في امور الآخرة منها ما اشتهر



اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التميز ربما لايجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه (و) الشرط الثانى (الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين و بتبعيته الابوين اوالدار والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاء البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ماآتى به النبي عليه السلام والاقرار به

فيوجب علم الطمأنينة ومنها ماهو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك فى التفاصيل والفروع لا فى الاصول ومنها ماتواتر واعتضد بالكتاب وهو فى الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل زائد على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثانى بانا لانسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لايحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لايوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما (قوله اما المعتوه) وهو ناقص العقل من غير صبى ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا تقبل روايته لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبى لان الصبى قد يكون اعقل من البالغ (قوله وهو تحقيق الايمان اه) وفيه اشارة الى الفرق بين الايمان والاسلام على ماذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان جبرائيل عليه السلام سأل النبي عليه السلام عن الايمان واجاب النبي عليه السلام عنه بان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته و بلقائه و رسله وتؤمن بالبعث ثم سأل عن الاسلام واجاب عنه النبي عليه السلام بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان فان هذا السؤال والجواب يدل على تغايرهما وان الايمان تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال مخصوصة فمراده رحمه الله بتحقيق الايمان اظهاره بعمل اللسان والجوارح و بتصديق الاسلام اعتقاد حقية الامور الدينية من الاقرار وعمل الجوارح من الصلاة والزكاة وغيرهما فظهر منه انهما متباينان صدقا وان تلازما وجودا وقد كثر القول فمنهم من قال انهما متغايران ومنهم من قال انهما متحدان وقال الخطابى صنف فى المسئلة امامان كبيران واكثرا من الادلة للطرفين والحق ان بينهما عموما وخصوصا فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا وتحقيق معنى الايمان سيأتى فى الركن الثالث ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اى الاسلام (قوله الاول ظاهر) والمراد بالظاهر مافيه نوع قصور (قوله واعلاء البيان) اى البيان باللسان والباء فى بتصديق صلة البيان اى الاسلام الكامل ان يبين تصديقات تفاصيل جميع ماآتى به النبي عليه السلام باللسان لابيان للبيان تفصيلا على ان تكون الباء بيانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب فلا يصلح احدهما ان يكون بيانا للآخر فعلى هذا يكون قوله والاقرار به عطفا على البيان (قوله تفاصيل جميع ماآتى به النبي عليه السلام) اى مما يتعلق بذاته تعالى واسمائه

وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد فى صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل لثانى الثانى فان فى اشتراط التفصيل حرجا وكذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ماجاء به النبى عليه السلام بالقلب (والاقرار به) باللسان (ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لالان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع الاديان بل لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيرد قوله فى اموره

من العليم والسميع والبصير والقدير والمريد وغيرها وصفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها وسائر ما اتى به النبى عليه السلام من آحاد المؤمن به (قوله وادناه البيان) اى البيان باللسان الكلام فيه مثل مامر (قوله ولاعبرة للاول) اى الاسلام ظاهرا اى لاعبرة له بدون التوصيف بعد الاستيصاف الا ان يظهر اماراته مثل الصلاة بالجماعة وايتاء الزكاة واكل ذبحتنا ونحوها مما يختص بشر يعتنا فانه حينئذ يحكم باسلامه بذلك ويقوم اظهار هذه الخصائص مقام التوصيف بعد الاستيصاف فى الحكم باسلامه لقوله عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبحتنا فاشهدوا له بالايمان فعلى هذا يكون قوله للحديث متعلقا بقوله الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة ويحتمل ان يتعلق بقوله ولاعبرة للاول وحينئذ يكون المراد بالحديث ماروى ان النبى عليه السلام استوصف الاعرابى الذى شهد برؤية الهلال بقوله أتشهد ان لااله الا الله وانى رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم يعنى لاعبرة للاول بدون التوصيف بعد الاستيصاف لهذا الحديث الا ان يظهر اماراته لكن هذا الاحتمال بعيد عن العبارة والاحسن ان يدرج التوصيف بعد الاستيصاف فى اماراته لانه من جملة امارات الاسلام فالمعنى لاعبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالتوصيف بعد الاستيصاف وكالصلاة بالجماعة فحينئذ فى كلامه نوع قصور لكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف بل لايستقيم بدون ملاحظة ذلك المعنى (قوله بل لثانى الثانى) اضراب عن قوله ولاعبرة للاول اى بل العبرة لثانى الاسلام الكامل وهو البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به فان فى اعلاء اعنى البيان تفصيلا حرجا ولذا اكتفى النبى عليه السلام فى حديث الاعرابى المذكور آنفا بعد الاستيصاف بنعم واكتفينا كذلك الان ويدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فانه قد كان هذا الامتحان من النبى عليه السلام بالاستيصاف على الاجمال (قوله والاقرار) الظاهر من هذا العطف ان الاقرار جزء الايمان لاشرطه وقيل شرط على ماسيأتى تحقيقه (قوله لالان الكفر يقتضى ه) رد لما ذكره بعض الاصوليين فى اشتراط الاسلام فى الراوى من ان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لايوثق به فشرط الاسلام ليترجح الصدق فاشار

الى رده بان الكفر لايقتضى لانه حرام فى جميع الاديان فلا يرتكبه الكافر ايضا الا اذا كان فاسقا فى دينه لامترهبا فحينئذ يحتمل ارتكاب الكذب لفسقه فى دينه لالكفره بل انما شرط الاسلام لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيتهم به فلا تقبل روايته وقال بعضهم ان الاعتماد فى اشتراط الاسلام فى الراوى الاجماع عليه واما قبول ابى حنيفة شهادة بعض الكفار على بعضهم فلضرورة صيانة الحقوق اذ اكثر معاملاتهم مما لايحضره مسلمان فلا يقاس عليه الرواية لثبوته ضرورة (قوله بان لايفوت منه شئ) اى بان لايفوت من السامع شئ من الكلام (قوله فمن ازدرى نفسه) اى احتقر (قوله وهو نوعان) اى الضبط بالمعنى المذكور نوعان (قوله ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اه) ولهذا رجحنا رواية ابن عباس ان النبى عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم على رواية يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لكون ابن عباس فقيها (قوله ليستدل بذلك) دليل لاشتراط العدالة (قوله تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة) قوله على ملازمة التقوى والمروءة يخرج الكافر والفاسق وقوله وترك البدعة يخرج المبتدع اما الكافر والفاسق فظاهر واما المبتدع فان كانت بدعته تتضمن التكفير فيكفره قوم دون قوم فمن كفره بها فهو عنده مثل الكافر ومن لم يكفره بها فهى عنده كالبدع الواضحة فلا تفيد روايته وان كانت بدعته لاتتضمن التكفير قبل ان لم تكن واضحة قبل اتفاقا وان كانت واضحة كفسق الخوارج فرده قوم وقبله قوم واستدل الراد بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق فلا يقبل واستدل القابل بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والمختار الرد ترجيحا للآية على الحديث اما اولا فلان الآية متواتر والحديث خبر آحاد واما ثانيا فلخصوصها بالفاسق والحديث عام له وللعدل ودلالة الخاص على ما يتناوله اظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لاحتمال التخصيص واما ثالثا فلان الآية ليست بمخصصة اذ كل فاسق مردود الرواية والحديث مخصص لايجابه العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر اذا ظن صدقهما ولا يعمل به اتفاقا فان قيل ان قتل عثمان رضى الله عنه بدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة اجيب بانا لانسلم القبول اجماعا ولو سلم فلا نسلم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذى البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا

(و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لايفوت منه شئ (و) الثانى (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود فى السنة معناها حتى لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر فى شئ منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لايقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لايترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فقها) من حيث تعلق الحكم الشرعى به (وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهى استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه

وهى قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصى وكامل وليس له حد تدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو مالا يؤدى الى الحرج (و) هو (رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هى اجتناب امور اربعة وان لم بمعصية لان فى اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثانى الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث (الثالث فى بيان (حال الراوى وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة

لبعضهم فان القتلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا وقيل انه ان لم يكن ممن يستحل الكذب فى نصرة مذهبه اولاهل مذهبه قبل سواء دعا الى بدعته اولا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب الى الشافعى وقيل انه ان كان داعيا الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعيا اليها قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان الداعى الى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند ائمتنا قاطبة لا اعلم بينهم فيه خلافا (قوله الاول الكبائر) قد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنه تسعا الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر (قوله والتطفيف بحبة) اى النقص فى الكيل والوزن بحبة (قوله والمستور مردود) اذا جهل حال الراوى من العدالة والفسق لم تقبل روايته عند اكثر العلماء وروى الحسن عن ابى حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته ظاهرا عن الفسق واستدل الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيأ مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف فى الظن الحاصل من قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فبقيت معمولا بها فى غير العدل لسلامته عن المعارض واعترض عليه بان ما ذكروا من زيادة ظهور الثقة ونحوه لا يصلح معارضا للقرآن لا محالة فيجب العمل به مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة متروكة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع عن قبول رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبى فانهما لما كانا مانعين عن قبول رواية صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة لكن ظن عدم الفسق فى المجهول غير محقق فلا يقبل واستدل ابو حنيفة بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر لان مجهول الحال الظاهر منه العدالة فنحكم بقوله واجيب بمنع ظهور العدالة فان الفرض انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة بيان سيأتى ذكرها فى الانقطاع الباطن (قوله والعبادلة) بفتح العين اما جمع عبدل فى معنى عبد كزيدل فى معنى زيد او اسم جمع غير مبنى على واحده كذا فى المغرب وهى ثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر واربعة عند المحدثين عبد الله بن عمر وابن عباس وابن عمرو

وابن الزبير ولم يذكروا فيهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء لم يذكروا ابن عمرو وابن الزبير لانهما ليسا بمعروفين بالاجتهاد والمراد بالعبادلة ههنا عبادلة الفقهاء (قوله سواء وافق القياس اوخالفه) يعنى يقدم خبر الواحد على القياس سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس اوخالفه حتى يثبت موجبه لاموجب القياس واعلم ان خبر الواحد ممن يعرف بالرواية والفقه اذا وافق القياس لانزاع فى تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس فى تحريره كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا خالف القياس فتحريره انه اذا خالف القياس فان تعارضا من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم والآخر اخص فالجمع بينهما مهما امكن واجب اجماعا بان يخصص الاعم بالاخص على ما تقدم فى تخصيص العام بالخاص وان تعارضا من كل وجه بان يكونا عامين اوخاصين ويبطل كل واحد منهما ما يثبته الآخر بالكلية فاكثر العلماء على ان خبر الواحد مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروى عن مالك وقال ابو الحسين البصرى ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم بلا خلاف وان كان حكم الاصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم وقال بعض الشافعية ان كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فان كان وجود العلة فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجودها ظنيا فالتوقف وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم على القياس واستدل القائلون بتقديم الخبر حيث يقدم بوجوه الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة فى عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اى علته التى يبنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص اواجماع وهو امر عارض ولاشك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلية فيه قطعا يحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم اوخصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذى لا يتطرق الاحتمال الا فى طريق نقله وهو عارض كذا فى التلويح والتوضيح ولما كان الوجه الثانى مبنيا على الاول بطريق التسليم لم يجعله الشارح وجها مستقلا من الاول بل جعله مبنيا عليه ثم لما كان كلام التلويح والتوضيح مشعرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقيس عليه وان المراد بعدم تحققها عدم تحققها فى نفسها لا فى المقيس عليه عدل رحمه الله الى ماترى

وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس اوخالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة فى الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر اوفى الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كابى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه

من كلامه وجعل الاصل ههنا مقيسا عليه وعدم تحقق العلة عدم تحققها فى المقيس عليه لاعدم تحققها فى نفسها لكنه كل من هذين الوجهين كاف ههنا اى فى الاحتجاج والرد على الخصم الثالث ان عمر رضى الله عنه ترك القياس بالخبر فى مسئلة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه بالقياس ولولا لانتفاء الشئ لثبوت غيره فدل على انه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا فى دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه قال فى كل اصبع عشر من الابل وكذا فى ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة منها فاخبران رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فرجع اليه وترك القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت آحاده غير متواترة لكن القدر المشترك متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك القياس بخبر الواحد الرابع انه لوقدم القياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله بطلان اللازم ظاهر واما بيان الملازمة فلان الخبر يجتهد فيه فى امرين عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه فى ستة امور حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع هذا اذا لم يكن اصل القياس خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد فى الستة المذكورة مع الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان مايجتهد فيه فى مواضع كثيرة فاحتمال الخطاء فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف فيكون اضعف من الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوى وفسقه وكفره وخطاءه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لايحتمل شيأ منها قلنا انها احتمالات بعيدة غير ناشئة عن دليل فلا تعتبر على انها يأتى مثلها فى القياس ايضا اذا كان اصله خبرا واحتج مالك بانه قد اشتهر عن الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع اباهريرة يروى توضأوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفى اتصال خبر الواحد الى النبى عليه السلام شبهة فكان القياس اقوى وقال صاحب القواطع ان ماحكى عن مالك ههنا قول باطل ومنزلة مالك عالية عنه واجيب عن الاول بانالانسلم ان الصحابة تركوا خبر الواحد بالقياس بل

انما تركوه لعدم فقه الراوى اولمعان اخر عارضته وعن الثنى بان خبر الواحد حجة
بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر على ماتقدم (قوله قياسا اصلا) اى
ان خالف جميع الاقيسة التى لم يكن ثبوت اصولها بخبر راويه غير معروف بالفقه
بل كان ثبوت اصولها بخبر راو معروف بالفقه فانه لايقبل عندنا حتى لو كان
ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقا كما لو وافق قياسا
ثبوت اصوله بخبر راو معروف بالفقه وخالف قياسا آخر كذلك يقبل واعترض
عليه بوجوه الاول ان الشبهة فى القياس فى امور ستة على ما تقدم آنفا بخلاف
خبر الواحد فان الشبهة فيه فى امرين فكيف يقدم القياس عليه الثانى فلانه نقل
عن الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه الثالث ان
صاحب الكشف نقل ان الفرق الذى ذكره المصنف بين خبر الراوى المعروف بالفقه
والرواية بين من لم يعرف بالفقه مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من
غير تفصيل (قوله وذلك) اى رد رواية من لم يعرف بالفقه (قوله لان النقل
بالمعنى) اعترض عليه بان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه
ولهذا تجد فى كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند
العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين (قوله مثل حديث المصراة) من
صريته جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة
ليظنها المشترى كثيرة اللبن (قوله فوجدها محفلة) قال فى المصباح حفلت
الشاة بالتثقيل تركت حلبها حتى اجتمع اللبن فى ضرعها فهى محفلة وكان الاصل
حفلت لبن الشاة لانه هو المجموع فهى محفل لبنها انتهى فيكون معنى الحديث
على الاصل فوجدها محفلا لبنها (قوله ووجه كون هذا الحديث اه) حاصله
ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن
اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة فان قيل ان ضمان العدوان مقدر بالمثل او القيمة
فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك قلنا
لانسلم اشتراط ذلك فى ضمان العدوان فان من اتلف حنطة من صبرة او شياها من
قطيع غنم ولايعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة بل يؤمر ان
يتفق على شئ ثم يحلف المنكر للزيادة ان ادعاها الآخر فكذا ههنا فثبت انه مخالف
للقياس الصحيح (قوله بالمثل) اى فى المثليات (قوله بالقيمة) اى فى القيميات
(قوله ولا نزاع فيه) بل النزاع فى رده بناء على مخالفته لجميع الاقيسة (قوله قلنا
هذا ليس من ضمان العدوان) هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال فى التلويح

(قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا
اوخالف آخر تقبل وذلك لان النقل
بالمعنى كان شائعا فيهم فاذا قصر فقه
الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه
فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس
مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو
هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام قال
من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو
بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها ورد معها
صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث
مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان
العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله
تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل مااعتدى عليكم الآية وتقديره
بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه
نصيب شريكه ان كان موسرا
وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على
وجوب المثل او القيمة عند فوات العين
فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء
على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع
ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان
العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد
ظهر انه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه
لان البائع انما رضى بحلب الشاة على
تقدير ان تكون ملكا للمشترى فيثبت
فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على
صورة العدوان الصريح

اى بروايته (فى القرون الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة فى ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام (ان وافقه) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه فى القرن الثالث (لابعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى فى السلف (فان قبلوها) اى السلف الرواية بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (اولم يطعنوا) فى روايته (تقبل) تلك الرواية فان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا يقبل) حديثه (ان اختلفوا فيه) اى بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقات عنه) لامطلقا (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان فى بروع ماتت عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها عليه بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضى الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا بها لموافقة القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة فى الموت ولم يعمل به الشافعى لمخالفته القياس عنده

انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ماهو الظاهر من كلام فخر الاسلام حيث قال ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع فى ضمان العدوان بالمثل اوالقيمة فكان عدم مقبوليته لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولانزاع فيه بل النزاع فى عدم المقبولية لمخالفته الاقيسة واول كلامه بعض شراحه ليكون من قبيل مانحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ الكتاب والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان صريحا وذلك لان المشترى انما اتلف ما اتلفه من اللبن لشبهة الملك لاغصبا (قوله وان لم يعرف الابحديث اوحديثين) وهو المسمى بمجهول الرواية عندهم لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براو والكلام فى (قوله بشهادة الرسول عليه السلام) حيث قال خير القرون قرنى الحديث (قوله ليضاف الحكم الى النص) علة لمقبولية الحديث الواحد الموافق للقياس (قوله فى بروع) بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها (قوله لمخالفته القياس عنده) وذلك لان المهر لايجب الابالفرض بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لوطلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض (قوله فى بيان الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب اوللخبر المتواتر اوالمشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى اوفى الضبط كخبر المغفل او فى العدالة كخبر الفاسق والمستور اوفى الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه على ماسيأتى تفصيله (قوله وفى اصطلاحنا ترك الواسطة) اختلف فى حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه ماسقط من اسناده راو واحد فاكثر من اى موضع كان قال ابن الصلاح والمعروف من الفقه واصوله ان ذلك يسمى مرسلا وبه قطع الخطيب ولهذا قال الشارح رحمه الله وفى اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه فاشار باطلاق الواسطة الى قوله واحد فاكثر وبقوله المروى عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما فى تعريف المحدثين الى قوله من اى موضع كان لان المراد بالمروى عنه فى اصطلاحنا اعم من الرسول عليه السلام غير مختص به ولهذا صح تقسيم المرسل عندهم الى ما يأتى من الاقسام الاربعة والثانى وهو المشهور على ماصرح به العراقى مارفعه التابعى الى النبى عليه السلام سواء كان من كبار التابعين كعبيد الله بن عدى وقيس

ابن ابی حازم وسعید بن المسیب اومن صغار التابعین کالزهری وابی حازم و یحیی ابن سعید الانصاری وهو الذی اسنده الشارح الی المحدثین الثالث مارفعه التابعی الکبیر الی النبی علیه السلام فعلی هذا القول یکون مارفعه التابعی الصغیر الی النبی علیه السلام داخلا فی المنقطع عند المحدثین وهو ما سقط من رواته راو واحد غیر الصحابی تابعیا اودونه وحکی ابن الصلاح عن بعض اهل الحدیث ان المنقطع عندهم ماسقط من رواته قبل الوصول الی التابعی راو واحد وان کان اکثر من واحد فمعضل فعلی هذا لایکون ماسقط منه تابعی منقطعا مع انهم قالوا انه منقطع فلایکون جامعا لافراده وقیل المنقطع مالم یتصل اسناده وهو اعم من المرسل لانه مختص بالتابعین لانه مارواه التابعی عن النبی علیه السلام وحکی ابن الصلاح عن بعض اهل الحدیث ان المنقطع مثل المرسل وکلاهما شامل لکل مالایتصل اسناده قال وهذا المذهب اقرب صار الیه طوائف من الفقهاء وغیرهم الا ان اکثر مایوصف بالارسال من حیث الاستعمال مارواه التابعی عن النبی علیه السلام واکثر مایوصف بالانقطاع مارواه التابعی عن الصحابة مثل مالک عن ابن عمر (قوله بین الراویین) ولم یقل بین المروی عنه کما فی اصطلاحنا المذکور آنفا ولا بین الرسول کما فی تعریف المرسل عند المحدثین لان الساقط من الرواة ههنا لابد وان یکون قبل الصحابی فیکون بین الراویین لابینه و بین الرسول ولفظ المروی عنه صادق علی الرسول علیه السلام ایضا دون لفظ الراوی (قوله وان ترک اکثر من واحدة سموه معضلا) المعضل ماسقط من اسناده اثنان فصاعدا من ای موضع کان سواء کان الساقط صحابیا وتابعیا اوتابعیا ودونه اوصحابیین اوتابعیین لکن شرط ان یکون سقوطهما من موضع واحد اما اذا سقط واحد من موضع وآخر من موضع آخر من اسناده فلیس بمعضل بل هو منقطع فی موضعین علی ماصرح به العراقی (قوله والکل یسمی مرسلا) ای کل من المنقطع والمعضل والمرسل عند اهل الحدیث یسمی مرسلا عند اهل الاصول وهو مالم یذکر فی اسناده واسطة مطلقا علی ماذکره آنفا فصح تقسیمه الی الاقسام الاربعة الآتیة (قوله لانه محمول علی السماع) ای من رسول الله الا اذا صرح بالروایة عن غیره وذلک بان یکون بعض الصحابة قلیل الصحبة مع رسول الله وکان یروی عن غیره من الصحابة فان هذا الصحابی اذا اطلق الروایة فقال قال رسول الله ولم یصرح بالروایة عن غیره یحمل علی السماع من رسول الله وان احتمل الارسال فیکون مقبولا قال ابن الصلاح انا لم نعد

(وان ردوا) ای السلف روایته (ردت) روایته کما روت فاطمة بنت قیس انه علیه السلام لم یجعل لها نفقة ولا سکنی وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغیره من الصحابة

البحث (الرابع فی) بیان (الانقطاع) ای انقطاع الحدیث عن الرسول علیه السلام وهو نوعان الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقیید وفی اصطلاحنا ترک الواسطة بین الراوی والمروی عنه وفی اصطلاح المحدثین ترک التابعی الواسطة بینه وبین الرسول علیه السلام فان ترک الراوی واسطة بین الراویین مثل ان یقول من لم یعاصر ابا هریرة قال ابو هریرة سموه منقطعا وان ترک اکثر من واحدة سموه معضلا والکل یسمی مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابی والثانی مرسل القرن الثانی والثالث مرسل العدل فی کل عصر والرابع المرسل من وجه المسند من وجه آخر (ویقبل مرسل الصحابی بالاجماع) لانه محمول علی السماع

(و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم افكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروى عنه لولم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه من عدل تدليسا واهل القرنين لايتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لايظن به الكذب فلان لايظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى

فى انواع المرسل مايسمى فى اصول الفقه مرسل الصحابى مثل مايرويه ابن عباس وغيره من احداث الصحابة عن رسول الله ولم يسمعوه منه لان ذلك فى حكم الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابى غير قادحة لان الصحابة كلهم عدول وتعقبه العراقى بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقال فيه نظر والصواب ان يقال لان غالب روايتهم اذقد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين كابن عباس وبقية العبادلة رووا عن كعب الاحبار وهو من التابعين اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التى كانت فى حكم الموصول المسند الى رسول الله عن الصحابة لامطلق روايتهم وروايتهم عن التابعى ليست فى حكم الموصول فلايرد ذلك واختلفوا فى تعريف الصحابى والمختار مسلم رأى النبى عليه السلام ولوساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يروا (قوله ويقبل مرسل القرنين) اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال اهل الظاهر وبعض اهل الحديث لايقبل وقال الشافعى انه لايقبل الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره اوان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة اوان يعضده قول صحابى اوان يعضده قول اكثر اهل العلم اوان يعلم من حاله انه لايرسله الا بروايته عن عدل واستدل اصحابنا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فلان الثقات من التابعين كابن المسيب والشعبى والنخعى والحسن البصرى وغيرهم ارسلوا وقبل منهم ولم ينكر فكان اجماعا فان قيل لو كان اجماعا لكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر او يخطأ قطعا واللازم منتف بالاتفاق اجيب بان كون المخالف خارقا مكفرا اومخطأ قطعا انما هو فى الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة الظنية او بالاستدلال فلا ومانحن فيه كذلك واما المعقول فبوجهين احدهما ان الساقط فى الاسناد من الرواة عدل فيقبل لانه لولم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم سماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لايتهمون بذلك وقوله الموهم صفة القطع واعلم ان التدليس فى الاصطلاح على ثلاثة اقسام الاول التدليس فى الاسناد وهو ان يسقط اسم شيخه الذى سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه اومن فوقه فيسند ذلك الحديث اليه بلفظ يوهم ذلك اللفظ انه سمعه منه مع انه لم يسمع منه نحو عن فلان اوقال فلان وانما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروى عنه اولقيه ولم يسمع منه اوسمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذى دلسه عنه لان ايهام الوصل انما يكون بالمعاصرة والثانى التدليس للشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذى سمع ذلك الحديث منه بوصف لايعرف به من

اسم اوكنية اونسبته الى قبيلة اوبلد اوصنعة اونحوذلك كى يوعر الطريق الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروى حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيأتى المدلس الذى سمع الحديث من الثقة الاول فيسقط الضعيف الذى فى السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثانى بلفظ محتمل فيسوى الاسناد كله ثقاة فالتدليس اللازم فيما نحن فيه اعنى انه لو لم يكن عدلا لكان القطع تدليسا بالقسم الثالث انسب الثانى ان الكلام فى ارسال من لواسند الى غيره لايظن به الكذب على من روى عنه فلان لايظن به كذب على الرسول عليه السلام اولى والمعقول وجه آخروهوان العادة جرت فى رواية الحديث على ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الاسناد فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الاسناد نسبه الى من سمعه ليحمله ماحمله عليه (قوله ولذا قلنا) اى ولاجل ان مرسل القرنين قبل لهذه الوجوه قلنا انه مقدم على مسنده عند التعارض لان المرسل واضح عند الراوى بخلاف المسند فان قيل اذا كان المرسل اقوى من المسند كان كالمشهور فينبغى ان تجوز الزيادة به على الكتاب كما تجوز بالمشهور قلنا ان هذه المزية للمرسل ثبتت بالاجتهاد فلم تجز الزيادة بمثله على الكتاب لانها نسخ له بخلاف المتواتر والمشهور فان القوة فيهما ثبتت بالتنصيص فتكون فوق ما ثبت بالاجتهاد (قوله خلافا للشافعى) هو يقول انه لايقبل الا باحد امور خمسة على ماذكرناه آنفا واستدل عليه بوجوه ثلاثة وتقريرها ظاهر من كلامه وحاصل الجواب عن الاول انالانسلم ان المرسل غفل عن حال من سكت عن ذكره فى الاسناد بالارسال كيف وان الكلام فى ارسال ثقة مقبول الاسناد غير متهم بالغفلة والجهل والكذب واستوضح ذلك بقوله ولذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته يعنى ان الراوى العادل اذا ابهم المروى عنه واثنى عليه بالخير وقال حدثنى الثقة اوالعدل او من لا اتهمه ولم يعرف من اسند اليه بما يقع لنا العلم به صحت الرواية لكونه ثقة لايتهم بغفلة عن حال من ابهم ذكره من الرواة فكذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن فى المروى عنه تعديل له من الثقة وانما استوضح بذلك الزاما على الشافعى فانه قال فى كثير من المواضع حدثنى الثقة ومن لا اتهمه ثم انه لم يقبل المرسل الذى بمعناه ولقائل ان يقول لايصلح هذا الزاما على الشافعى لانه ذكر فى بعض كتب الشافعى انه اراد بالثقة فى تلك المواضع ابراهيم بن اسماعيل وبمن لا اتهمه يحيى بن حسان وصارت الكناية

ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) هو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل فى القرنين لقبل فى عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لايتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة او لانسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لانسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح

(واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين قال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لايقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الان يروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا الجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق ولهذا قال (فى الصحيح) وذلك مثل لانكاح الابولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثورى مرسلا

كالتسمية واجاب عن الثانى بمنع بطلان اللازم اولا ثم بمنع الملازمة مستندا بسندين كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة ايضا وسنده ظاهر (قوله لبعض ما ذكر من الادلة) اعنى الثالث من ادلة اصحابنا والحاصل ان العلة فى قبول ارسال القرون الثلاثة ليست كونهم صحابيا ولا تابعيا بل عدالتهم فكذا يقبل ارسال عدل ممن دونهم (قوله الا ان يروى) استثناء من قوله لايقبل وذلك لان رواية الثقاة وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال القرون الثلاثة (قوله والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر) وهو نوعان اما ان اسنده المرسل او اسنده غيره ففى النوع الاول يقبل من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد افترقوا فرقتين قال بعضهم لايقبل هذا الحديث وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف المروى عنه فستره له باسناده تدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال عامتهم يقبل لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسى المروى عنه وهو يعلم السماع منه يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله فى اسناده لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير موهم مثل ان يقول حدثنى فلان او سمعته منه اما اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان او قال فلان لايقبل هكذا حكى عن الشافعى وفى النوع الثانى يقبل من يقبل المرسل ايضا واما من لم يقبلوه فقد افترقوا فرقتين ايضا قال اكثرهم اذا كان من ارسله احفظ ممن اسنده فالحكم لمن ارسله ولا يقدح ذلك فى عدالة من اسنده وبعضهم قال اسناده حديثا ارسله الحفاظ يقدح فى عدالة مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا يقبل حديثه وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة واستدلوا بوجهين احدهما ان سكوته عن ذكر المروى عنه انقطاع وهو بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر اتصال وهو بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يرجح الجرح على التعديل على ما بين فى محله والثانى ان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال فيه ولا شبهته وبالنسبة الى المرسل فيه حقيقة الارسال لا شبهته واستدل العامة ان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق يعنى ان عدالة المسند على ما هو الفرض تقتضى القبول وارسال المرسل لا يقتضى عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله فى اسناد الآخر فيقبل ذلك المرسل فان قيل فعلى هذا كان القبول لكونه مسندا لا لكونه مرسلا والكلام فيه لا فى المسند قلنا المرسل اذا اسند

(و) النوع الثانى (باطن وهو اما بنقصان فى الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة فى البحث الثانى (واما بالمعارضة للاقوى) اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان رسول الله عليه السلام لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة مالم تشهر لايعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق فى اول الكتاب ان القراءة فى حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافى الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لاصريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (فى البلوى العامة)

من وجه آخر كان القبول حينئذ للمرسل لقوته بالمسند وهذا المسند لاحاجة له الى التعديل وكان المسند عادلا فى نفسه وانما الحاجة الى التعديل فى المسند المجرد اذا عرفت هذا فالشارح رحمه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثانى ومثله بحديث لانكاح الابولى (قوله والنوع الثانى باطن) واعلم ان الانقطاع الباطن نوعان انقطاع لنقصان وقصور فى الناقل لانتفاء الشرائط المعتبرة فى الراوى من العقل والعدالة والضبط والاسلام على ماذكر فى البحث الثانى وانقطاع بسبب المعارضة اما الاول فاربعة انواع خبر المستور وخبر الفاسق وخبر المعتوه والصبى والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فلما قال محمد فى كتاب الاستحسان ان المستور مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء فاذا اخبر ان هذا الماء نجس لايتوضأ وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة ان المستور كالعدل لظاهر عدالة المسلم على مادل عليه قوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى وقد ثبت ان تعديل المزكى مقبول فكذا تعديل صاحب الشرع وعلى هذا جواز قضاء القاضى بظاهر العدالة لكن الصحيح ظاهر الرواية على ماذكره محمد من ان المستور كالفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطا لان امر الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون فى احد القرون الثلاثة فانه يقبل على ماذكره فخر الاسلام لشهادة النبى عليه السلام لاصحاب القرون الثلاثة قالوا كون هذا المستور كالفاسق ثابت بلاخلاف فى باب الحديث احتياطا لكون امر الدين اهم فلم تكن روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف فى اخباره عن نجاسة الماء لاغير كذا فى الكشف والتقرير لكنه ذكر شمس الائمة مايدل على ثبوت الخلاف فى باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابى حنيفة ان المستور كالعدل فى رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ماذكره محمد فى الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور مالم تظهر عدالته لحديث عباد بن كثير انه قال عليه السلام لاتحدثوا عمن لاتعلمون بشهادته فان قيل هذا منقوض برواية العبد فان شهادته لاتقبل مع ان روايته مقبولة قلنا فى حديث عباد اشارة الى ان المراد عدم قبول من كانت له شهادة ثم لاتقبل شهادته للفسق فلا يتناول حديثه العبد لانه لاشهادة له اصلا وقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم لبعض معارض بقوله ثم يفشو الكذب

فلا يعمل به وكون ظاهر المستور بعد القرون الثلاثة عدالة ممنوع واما خبر
الفاسق وروايته ليس بحجة فى باب الدين اصلا لرجحان كذبه لعدم امتناعه عن
محظور دينه وقال بعض المشايخ انه فى رواية الفاسق يجب التحرى وتحكيم الرأى
كما فى اخباره بنجاسة الماء وطهارته فانه اذا اخبر بنجاسة الماء وطهارته يجب فيه
تحكيم الرأى والجواب ان النجاسة والطهارة وكذا الحل والحرمة امر خاص
بالنسبة الى رواية الحديث لانه ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره من العدول
فيقبل قول الفاسق فيه اذا انضم اليه التحرى وتحكيم رأيه للضرورة فاذا حكم
رأيه وكان اكثر رأيه انه كاذب توضأ ولم يتيم بخلاف نقل الحديث لعدم
الضرورة فيه فلا يقبل اصلا فان قيل اى فرق بين خبر الفاسق فى الحل والحرمة
ونجاسة الماء وطهارته وبين خبره فى الهدايا والوكالات حيث يحكم فى الاول
الرأى وقبل فى الثانى بلا تحكيم قلنا ان الضرورة فى حل الطعام والشراب
وطهارة الماء غير لازمة لان الطعام والشراب حلال فى الاصل والماء طاهر
خلقة والعمل بالاصل ممكن فيهما فلم يجعل الفسق هدرا بالكلية بل وجب
ضم التحرى اليه بخلاف خبره فى الهدايا والامانات فان الاعتماد عليه بلا تحر
جائز فيه لان الضرورة ثمة لازمة فان كل من يبعث هدية قد لا يجد عدلا يبعثها
على يديه وكذا فى الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فيجعل الفسق هدرا
وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل واما خبر المعتوه وكذا الصبى اذا عقلا
ما يقولان به فلا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما كالكافر على
الصحيح على ما صرح به فخر الاسلام مستدلا بان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان
الولاية المتعدية وهى الولاية على الغير فرع الولاية القائمة التى تكون للانسان
على نفسه اذ الاصل فى الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها
وليس للمعتوه والصبى ولاية ملزمة على نفسهما بالاجماع وانما ولايتهما مجوزة
لتصرفهما حتى لو انضم اليها رأى وليهما كان ملزما ابتداء ولو كان ملزما ابتداء
لما احتاج الى انضمام رأى وليه واذا لم يكن لهما اصل الولاية لا يكون لهما فرعها
ايضا فان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع فان قيل ان ما اخبر عنه الصبى والمعتوه
من امور الدين هل هو من قبيل الولاية المتعدية الملزمة على الغير حتى يمشى
الاستدلال المذكور قلنا نعم لان ما اخبراه من امور الدين لا يلزمهما لكونهما
غير مخاطبين فيصير الغير مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر
واما خبر المغفل اى شديد الغفلة فلان السهو والغلط يترجح فى الرواية

اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت
به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم
ينقلوا الحديث فى تلك الحادثة ولم يتمسكوا
به دل على زيافته وانقطاعه وكونه
معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا
(اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول
فى نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند
اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه
ووجود معارض اقوى منه

بسبب غلبة الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق فصار مثل الفاسق
فى عدم قبول روايته وكذلك من تساوى ذكره وغفلته عند العامة على
ما فى التقرير واما المساهل اى المجازف الذى لايبالى من السهو والخطاء
ولايشتغل بتداركه بعد العلم فهو مثل المغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون
الزم من الخلقة واما خبر صاحب الهوى والبدعة فهم من يجب اكفاره ومنهم
من لايجب اكفاره فالاول يسمى الكافر المتأول كغلاة المجسمة والثانى يسمى
الفاسق المتأول كغير الغلاة منهم واختلفوا فى القسم الاول فى قبول شهادته
وروايته فقال بعض الاصوليين كلاهما مقبول لانه من اهل القبلة غير عالم بكفره
فيحصل الظن بصدق خبره فيقبل فيهما وقال الاكثرون لاتقبل شهادته ولا روايته
لان الكافر ليس باهل لهما وكونه متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره
لايجعله اهلا لهما فان اليهودى لايعلم بكفره ايضا وتورعه عن الكذب كتورع
النصرانى فلايلتفت اليه وكذلك اختلفوا فى القسم الثانى ايضا فقال الباقلانى
ومن تابعه لاتقبل شهادته وروايته جميعا لفسقه وان جهل به لان جهله فسق
انضم الى فسق آخر فكان اولى بالمنع وقال الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادة
الفاسق انما لا تقبل لشبهة الكذب لتعاطى محظور دينه والفسق فى الاعتقاد
لايدل على الكذب لانه انما وقع فيه لتعمقه فى الدين وغلوه فى الاحتراز عن المحظور
وهذا يحمله على الاحتراز عن الكذب اشد الاحتراز واما روايته قيل فالمختار عندنا
انها لاتقبل ان دعا الناس الى بدعته والاتقبل هذا ما يتعلق بالنوع الاول
من الانقطاع الباطن واما النوع الثانى منه وهو الانقطاع بسبب المعارضة فهو
اربعة اوجه ايضا ويظهر ذلك بالعرض على الاصول الاربعة فان خالف شيأ منها
كان مردودا الوجه الاول ما خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس ان النبى
عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولاسكنى وقد طلقها زوجها ابو عمرو ابن حفص
ثلاثا فانه مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على لزوم
السكنى والنفقة للمطلقة المبتوتة ثلاثا اورجعيا اما فى السكنى فظاهر حيث امر به
واما فى النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على ما اشتهر من
قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم والقراءة
المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل الحديث المشهور فدل باستحقاق
السكنى والنفقة للمبتوتة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة لمخالفته اياه فكان
مستنكرا وقد روى ان عمر رضى الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لاندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندرى أصدقت ام كذبت أحفظت ام نسيت فاتهمها بالكذب والغفلة والنسيان لمخالفته الكتاب والسنة قالوا مراده بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على ايجاب السكنى على الزوج نصا وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان مخالفا للكتاب فى حق السكنى وللسنة المشهورة فى حق النفقة ورده غير عمر ايضا وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضى الله عنه انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستنكرا اجيب بانه لما كان مخالفا للكتاب والسنة لم يعتبر قبول هذه الجماعة للاجماع على ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول اما المعقول فلان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا بنظم لاشبهة فى متنه ولا فى سنده بخلاف خبر الواحد فان فى سنده شبهة فلا يترك به القطعى والفرض لايمكن الجمع بينهما لعدم امكان العمل بهما فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا اوعاما اوظاهرا او نصا اما الخاص والنص فظاهر لانهما قطعى فى مدلولهما بالاتفاق واما العام والظاهر فعند جعلهما ظنيا يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد فى معارضة الكتاب ضرورة ان الظنى لايعتبر فى مقابلة القطعى فلا ينسخ به الكتاب ولايزاد عليه وفى كلام فخر الاسلام اشارة الى ان الاوجه عند من جعلهما ظنيا ترجيح الكتاب على خبر الواحد ايضا لان الاحتمال فى خبر الواحد فوق الاحتمال فى العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى فقط دون ثبوت متنهما وفى خبر الواحد الشبهة فى المعنى والمتن معا واما المنقول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وجه الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر مطلق فالعرض واجب وفائدة الوجوب اما القبول او الرد والموافق لايرد فتعين المخالف لذلك واعترض عليه بالنقل والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طعنوا فى هذا الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته الزنادقة وتركته الرواة وذلك دليل زيفه وقال بعض الائمة ان رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك فى اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا واجيب عنه بان محمد بن اسمعيل البخارى اورده فى صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان

دل على عدم كونه موضوعا على ماقاله يحيى بن معين لكنه لايدل على عدم كونه منقطعا وكون احد رواته مجهولا واما العقل فلانه خبر واحد وقد خص منه البعض وهو المتواتر والمشهور فلايكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول ولانه مخالف لعموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فلو كانت مخالفة الكتاب موجبة لرد الحديث لكان الاستدلال به باطلا لكن المقدم حق على زعمكم فكذا التالى واجيب عن الثانى بان معنى الآية ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه سلمنا انها على عمومها لكن وجوب القبول فيما تحقق انه من عند الرسول بالسماع منه او بالتواتر او الشهرة ووجوب العرض فيما تردد ثبوته من النبى عليه السلام اذ هو المراد بقوله اذا روى لكم عنى حديث فلم تكن هناك مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور لايفيد اليقين على ما ثبت سابقا مع انه يعتبر فى معارضة الكتاب القطعى حتى يخصص به عموم الكتاب و يزاد عليه فكيف يصح هذا اجيب بان المشهور وان لم يفد اليقين لكنه يفيد علم طمأنينة وقريب الى اليقين لانه فوق الظن وعام الكتاب وان كان قطعيا الا انه لايكفر جاحده لاحتماله فكان هو قريبا من الظن ايضا الوجه الثانى من الوجوه الاربعة وهو ماخالف السنة المشهورة فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور يرد فان المشهور فوق الواحد فلا يقبل عند معارضته له مثاله على ماذكره المصنف حديث القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفته له بوجهين احدهما انه عليه السلام قسم فجعل البينة للمدعى واليمين للمنكر والقسمة تنافى الشركة ولو جاز القضاء بالشاهد واليمين لبطلت هذه القسمة والثانى ان المبتدأ اذا عرف باللام يوجب الحصر على الخبر قيل ان حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية ورد بانا لانسلم ان مثل هذا التركيب يفيد قصر الحكم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه قصر الاستشهاد لاقصر الحجة و يجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة لا استشهادا كعلم القاضى ولو سلم ذلك لكنه ثابت بالمفهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل آخر اسقط الاحتجاج به فلا يكون العمل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب اذا وقع فى بيان مبهم احتيج اليه يلزم ان يكون حاضرا والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذا غير جائز على الشارع واذا افاد القصر افاد قصر ما كان البيان له والبيان

للشهيدين لا للاستشهاد فكانت الحجة التي للشهادة مدخل فيها مقتصرة على المذكور لا غير والثابت بطريق المفهوم نفي ماعدا المذكور وليس الكلام فيه وانما الكلام في الاقتصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهومه ولا نسلم ان خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب ومما يخالف الحديث المشهور حديث سعد ابن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف قالوا نعم قال عليه السلام فلا اذن فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل جيدها ورديها سواء وقوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الرطب ان كان تمرا يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمرا يعارض الثاني فان قيل انه تمر لكنه لا يجوز بيعه به لاختلاف صفتهما بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار لاختلاف الصفة بدليل قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فان قيل لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة مطلقا لجواز ان يكون بعض اختلاف الاوصاف معتبرا وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لا لطلب الرطب كالزبيب والعنب قلنا ان المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا سواء كانت في حال يبوسة البدلين اورطوبتهما او يبوسة احدهما ورطوبة الآخر فكان اشتراط زيادة مماثلة باعتبار جودة في احدهما على مادل عليه حديث سعد فان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار ساقط العبرة شرعا لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد وانما المعتبرة تفاوت يكون بصنع العباد كالنقد مع النسيئة وكذا اشتراط زيادة مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة ايضا واذا كان اشتراط هذه الزيادة ساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليها مقبولا والا لكان ناسخا للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقلي بغير المقلي ولم يجز قلنا لان التفاوت فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان اباحنيفة استدل بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل لان التمر ينطلق على الرطب لغة وشرعا فاذا كان الرطب تمرا فقد وجد شرط العقد وهو المماثلة كيلا حالة العقد فكان بيع احدهما بالآخر كيلا جائزا وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقا استدلالا بحديث سعد حيث قالا انه دل باشارة قوله أينقص اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باعدل

الاحوال وعند اعتبارا عدل الاحوال تصير اجزاء الرطب اقل من اجزاء التمر بالجفاف فلايكون البيع جائز التفاوت قائم فى الحال عند الاعتبار باجزاء التمر كما لايجوز بيع غير المقلى بالمقلى لتفاوت قائم فى الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلى لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بناء على انهما يقبلان خبر الواحد عند معارضته بالمشهور كيف وانهما مع ابى حنيفة فى رد خبر الواحد عند المعارضة بالمشهور بل لانهما قالا لامخالفة بين حديث سعد والحديث المشهور لان التمر لايتناول الرطب فى العرب بدليل ان من حلف لايأكل تمرا اذا اكل رطبا لم يحنث فى يمينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو حنيفة بانه قد ثبت ان الرطب تمر لغة وشرعا واليمين قد تختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة فى الرطب وصف داع الى المنع تارة والى الاقدام اخرى فتتقيد اليمين به فلايقاس البيع عليه قيل ان حديث سعد مردود لالكونه مخالفا للحديث المشهور بل لانه دار على زيد بن عياش وهو ممن لايقبل حديثه الوجه الثالث هو خبر الواحد الوارد فيما تعم به البلوى فان الحادثة اذا اشتهرت وخفى الحديث وشذ كان ذلك دلالة المشهور كحديث جهر التسمية وهو ماروى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ ذلك مع اشتهار الحادثة مع انه معارض باحاديث اقوى منه فى الصحة لم يعمل به عامة المتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخى قالوا ان الحادثة اذا اشتهرت استحال ان يخفى على الصحابة ما ثبت به حكم الحادثة لجريان العادة فى استفاضة نقل ما تعم به البلوى فانه عليه السلام لم يقتصر على مخاطبة الآحاد فى مثله بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة ولما لم يشتهر وشذ مع اشتهار الحادثة دل على زيافته وانقطاعه فلو عملنا به لزم معارضة خبر الواحد الشاذ مع عموم البلوى بالادلة الدالة على وجوب تبليغ احكام النبى عليه السلام وتأدية مقالاته على الاصحاب او الادلة الدالة على عدالة الصحابة فان قيل فعلى هذا لايكون هذا الوجه وجها آخر من الانقطاع بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بانه انما جعل قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلاما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى وعموم حاجة الكل اليه وفى كلام الشارح رحمه الله اشارة الى القضية العقلية لكن اعترض عليها بانا لانسلم انها قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل الاشتهار لكن رب اصل يبطله الخبر قلت ان توفر الدواعى وعموم الحاجة يقتضى قطعيتها واعترض على التمثيل بان حديث الجهر

ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث

(الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفى الجازم او المتردد او بالتأويل والثانى اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثانى فلانه اما من الصحابة فيما لايحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لايصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (اما من المروى عنه فنفيها) اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لايسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفى ولم يصر عليه او قال لا ادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (مختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين

بالتسمية مشهور عندهم والجواب ان المراد مجرد التمثيل فلا مناقشة فيه والوجه الرابع ما عرض عنه الصحابة بان يختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يحتجوا في تلك الحادثة بالحديث فان ذلك كان زيافة وانقطاعا ودليلا على وجود دليل اقوى منه فلا يعمل به (قوله احسن من عبارة القوم) فانه صرح بدخول كل من الاقسام الاربعة تحت المعارضة اثنان صريحا واثنان دلالة وعبارة القوم خالية عنه بل عبارة التنقيح تشعر بان القسمين الاخيرين مقابل بالمعارضة لا داخل تحتها (قوله اما من المروى عنه) اى الراوى فانه يسمى راويا باعتبار نقله الحديث ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه فلو قال اما من الراوى لكان احسن على ما وقع في البزدوى (قوله كبينتين متعارضتين) فانهما لا تقبلان في تلك الحادثة وتقبلان في غيرها (قوله وانكاره لها صريحا) بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت على (قوله سواء نفى ولم يصر عليه) بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث اولم ارو (قوله اما الاول) اى تردد المروى عنه فاختلفوا فيه فقال الكرخى وابو يوسف وجماعة من اصحابنا واختاره القاضى وفخر الاسلام وشمس الائمة وبعض المتكلمين واحمد في رواية انه جرح وسقط العمل به وقال الشافعى ومالك وجماعة من المتكلمين واختاره محمد انه ليس بجرح ولا يسقط العمل به ومثاله ما رواه سليمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقد سأل ابن جريج الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم تقم به الحجة عندهم وتقوم عند الآخرين واستدلوا بالنقل والعقل اما النقل فرواه ابو هريرة ان النبى عليه السلام صلى صلاة العصر فسلم على ركعتين فقام ذواليدين وقال يارسول الله اقصرت الصلاة ام نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذواليدين قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال احق ما يقول ذواليدين فقال ابو بكر وعمر نعم يارسول الله فقام واتم صلاته اربع ركعات وجه الاستدلال به ان النبى عليه السلام رد حديث ذى اليدين ثم عمل به بعد ما اخبره ابو بكر وعمر فلو لم تقم به حجة بعد الرد لما عمل به واما العقل فلان الفرع الراوى عدل جازم بالرواية عن الاصل المروى عنه وهو غير مكذب له بل منكر له انكار توقف على ماهو الفرض فوجب قبول رواية الفرع عن هذا الاصل لحصول غلبة الظن بصدقه لعدالته ونسيان الاصل لايقدح في صدقه كما لا يقدح فيه جنون الاصل وموته ولا يخفى عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول فلان حديث

ذى اليدين ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر مارويا عنه حديثا بل اخبرا ما وقع من الحادثة وذو اليدين ايضا ماروى عن النبى عليه السلام حديثا بل اخبر ماوقع من الحادثة والنبى عليه السلام ايضا ماعمل بخبرهم بل بتذكيره انه ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن التقرير على الخطاء كيف وانه لو عمل بخبرهم لزم ان يكون مقلدا لهم وذا لا يجوز على الانبياء واما الثانى فلان الاصل كما يحتمل السهو والنسيان والغلط فكذلك الفرع يحتمل ذلك كله فى روايته عن الاصل فهما فى الاحتمال سواء واذا تساويا ثبت التعارض بينهما فلم يترجح قول احدهما واستدل الاولون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا فى سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت فى التراب فصليت ثم سألت النبى عليه السلام فقال انما يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا عنده لانه كان ناسيا روايته ولم يتذكر وفيه نظر لانه ليس مما نحن فيه ايضا لان عمارا لم يكن راويا عن عمر بل اخبره الحادثة ثم روى عن النبى عليه السلام ولم يتذكره عمر واما عدم عمله بقوله فليس لانكار روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم يتذكر الحادثة ولهذا لم يتعرض الشارح للاستدلال بهما بل اكتفى بالمثال المذكور ومن امثلة ذلك ان محمدا حين عرض الجامع الصغير على ابى يوسف انكر ابو يوسف على محمد ست مسائل انه مارواها له وصححها محمد ولم يرجع عنها بل اصر على روايته تلك المسائل عن ابى يوسف فدل هذا على ان محمدا لا يسقط الخبر بانكار الاصل (قوله واما الثنى) اعلم ان الحديث اما نص اوظاهر او مجمل اومشترك فان كان نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يحتمل الغير فلا وجه لمخالفته اياه الا لاطلاقه على الناسخ ولعل الناسخ عنده لن يكون الناسخ عند غيره من المجتهدين فلا يترك النص لامر محتمل وان كان ظاهرا فحمله الراوى على غير ظاهره فقد اختلف فيه فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لا عبرة بتأويله بل الاولى الحمل على ظاهره وقال بعضهم الاخذ بمذهب الراوى وتأويله واجب لانه لم يحمله الا لقرينة معاينة لان النبى عليه السلام لا ينطق بلفظ مبهم لتعريف الاحكام خاليا عن القرينة والراوى منه شاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فيصلح للترجيح وان لم يكن حجة على الغير وقال ابو الحسن البصرى وعبد الجبار ان لم يكن لتأويل الراوى وجه وقد علم الراوى مقصود النبى عليه السلام وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حمله على المرجوح لظهور نص اوقياس

وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ماروى سلمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام قال ايما امرأة الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لوعاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير ظاهره كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا فى بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مران الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها)

اى بعد الرواية عنه (بمخالفها يقينا) بان كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل لما عمله (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته اوعدم ثبوته اذ لوكان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية اوبعدها فانه لايكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (امامن غيره) اى من غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لايحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لوصح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة اوعدم الوجوب اوالانتساخ مثاله قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زناء غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لاينفى ابدا وقال على رضى الله عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر كان سياسة لاعملا بالحديث فلا يثبتا فيه القول بالنسخ

اوغيرهما وجب النظر علينا فى دليله فان اقتضى ذلك وجب المصير اليه وان لم يقتض ذلك ولم نطلع على مأخذه وجب المصير الى ظاهر الخبر وان كان مجملا اومشتركا وحمله الراوى على احد وجوهه فالاولى حمله على ما حمله الراوى لما مر من ان الظاهر من حال النبى عليه السلام انه لاينطق بلفظ مبهم خال عن القرينة والراوى منه يشاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فتعيينه احد وجوهه رد لباقى الوجوه ويصلح ترجيحا وان لم يكن حجة على الغير وتحقيقه ان الراوى اذا عين بعض محتملات المشترك اوالمجمل من الحديث وحمله عليه فذلك التعيين منه رد لسائر الوجوه لكن لايثبت الجرح بذلك التعيين لان الحجة هى الحديث وبتأويله لايتغير ظاهره ولما كان اللفظ محتملا للمعانى والوجوه لغة لم يكن تأويله مبطلا لذلك الاحتمال ولايكون تأويله حجة على غيره ايضا كاجتهاده فوجب فيه التأمل فان اتضح له وجه يوافق تأويل الراوى وجب على ذلك المجتهد اتباعه والاعمل بما اتضح له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد اول ابن عمر بالابدان وحمله عليه وقد حمل اصحابنا على التفرق بالاقوال لان فى الحديث اشارة الى ان المراد التفرق بالاقوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها ومابعدها فاطلاق المتبايعين مجاز بطريق الاول اوالكون والحمل على الحقيقة اولى (قوله اى بعد الرواية عنه) هكذا وقع فى اكثر النسخ المقروءة علينا والاولى ترك كلمة عنه على ماوقع فى البزدوى لان المقصود بيان حكم عمل المروى عنه اى الراوى بعد روايته لاحكم عمله بعد رواية السامع عنه (قوله اذ لوكان خلافه باطلا) بان خالفه لقلة المبالاة بالحديث اولغفلة اونسيان فقد سقطت روايته مطلقا لانه ظهر انه لم يكن عدلا اوكونه مغفلا وكلاهما مانع من قبوله فان قيل صار بالخلاف الباطل فاسقا مقصرا فلايقدح فى قبول ماروى قبله كالموت اوجن قلنا ان الحديث قد بلغ الينا بعد ثبوت فسقه اذ لابد فى الرواية عنه من الاسناد اليه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحياة والعقل كانا ثابتين قطعا فلايظهر بهما عدمهما (قوله احسانا للظن به) اى بالراوى (قوله والطعن امامن غيره) اعلم ان الطعن الذى يلحق الحديث من قبل غير راويه ينقسم بالقسمة الاولية الى قسمين مايكون من قبل اصحاب رسول الله ومايكون من قبل ائمة الحديث وينقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فينقسم الى مايكون الحديث الذى طعن فيه من جنس مالايحتمل الخفاء على الطاعن والى مايحتمله

﴿واما﴾

واما الثانى فينقسم ايضا الى قسمين الى مايكون الطعن مبهما لاتفسير له والى مايكون مفسرا بسبب الجرح ومايكون مفسرا ينقسم الى قسمين الى مايكون ذلك مجتهدا فى كونه جرحا والى مايكون متفقا عليه والمتفق عليه ينقسم الى مايكون الطاعن به موصوفا بالاتقان والنصيحة والى مايكون موصوفا بالعصبية والعداوة مثال الاول وهو ماالحقه الطعن من قبل الصحابة قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعى فجعل النفى الى مدة السفر من تمام الحد لزناء غير المحصن وتمسك بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخلفاء لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لاينفى ابدا وقال على كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى الواقع من عمر لم يكن حدا عملا بالحديث اذ لوكان حدا لما حلف على عدمه واللازم باطل لوجود الحلف منه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحد لايترك بالارتداد لانه حق الله تعالى فعلم ان ذلك كان سياسة منه لمصلحة وهو مفوض الى رأى الامام كالنفى رسول الله هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لايوجب النفى حدا بالاجماع واذا كان النفى سياسة لاحدا عملا بالحديث يحمل الحديث على النسخ او على الضعف (قوله ولما امتنع عمر آه) اعلم ان الامام اذا فتح بلدة عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالخراج وقال الشافعى له ذلك فى الرقاب دون الاراضى لانه عليه السلام قسم خيبر وحنينا حين فتحهما وكذلك فعل فى كل بلدة فتحها عنوة وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق عنوة من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية فى رؤسهم والخراج فى اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله بخيبر وغيرها فعرفنا ان ذلك لم يكن حتما من النبى عليه السلام على وجه لايجوز غيره والا لما امتنع عمر رضى الله عنه (قوله كحديث زيد بن خالد الجهنى) روى ان النبى عليه السلام قال الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا اى قهقه فى صلاته وقد خفى ذلك على ابى موسى الاشعرى وعمل بخلافه (قوله وان كان الطاعن من ائمة الحديث) اعلم ان الطعن من ائمة الحديث لايخلو من ان يكون مبهما او مفسرا فان كان مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ليس بثقة او ليس بعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن لايصلح

ولما امتنع عمر رضى الله عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل الخفاء فلا) اى فلايكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فجمله) اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او متروك او راويه غير عدل (لايقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لايقبل فى الشهادة وهى اضعف ففيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لامتعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل مجتهد فيه لايكون جرحا كالطعن بالاستكثار من غير فروع الفقه فى حق ابى يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لايسمع البحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لاتثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر

والثانى اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية اوغالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤونة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر (تثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل (خبر الصبى والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد

جرحا عند الجمهور من الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهرا لكل مسلم باعتبار عقله ودينه خصوصا فى القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالطعن المبهم ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى الشهادة فكذا فى الرواية وان كان الجرح مفسرا فلا يخلو اما ان يفسره بشئ لا يوجب الجرح او يوجب الجرح فالاولى لا يصلح جرحا بالاتفاق والثانى لا يخلو اما ان يكون الجرح بذلك السبب متفقا عليه او مختلفا فيه وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يكون من متعصب فى المذهب او فى الدين او ناصح فيهما فهذه اقسام لا يصلح الجرح منها الا ما هو مفسر بما يصلح للجرح اتفاقا من غير تعصب (قوله سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام) اشارة الى ان المراد بيان محل مطلق الخبر لا محل خبر النبى عليه السلام فقط (قوله او لا) اى او لا مقصودة (قوله كما خلا كفارة الفطر) من كفارة الظهار والقتل واليمين فان الغالب فيها العبادة واما كفارة الفطر فالغالب فيها العقوبة (قوله بالشرائط السابقة) من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب والسنة ولا يشترط العدد عند الجمهور وشرط بعضهم العدد ايضا حتى لا يقبل فيها اى فى العبادات المذكورة الا رواية عدلين قلنا ان الاصل فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة فلا يعتبر مخالفة احد فى مقابلة اجماعهم ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد اذا وجد الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير فى انتفاء تهمة الكذب واشتراطه فى الشهادة غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره (قوله فلا يقبل خبر الفاسق آه) وقد ذكرنا تفصيله بنص فى الانقطاع الباطن بنقصان فى الناقل (قوله فاوجبنا انضمام التحرى به) اى لعدم كون فسقهما مهدرا بالكلية اوجبنا انضمام التحرى جبرا لنقصان الفسق (قوله واختاره الجصاص) وهو مذهب الجمهور ايضا واستدل الشارح عليه بوجهين احدهما الحاق خبر الواحد فى باب الحدود والعقوبات بالبينة بطريق الدلالة فان الاجماع منعقد على قبول البينة فى الحدود وانها خبر الواحد وان كان من شهد بها اربعة كما فى حد الزنا لعدم بلوغها حد الشهرة والتواتر فالحق بها ثبوتها بحديث يرويه الواحد بطريق الدلالة لاستوائهما فى افادة الظن فان البينة لا تفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد بل انما شرعت لترجيح جانب الصدق والثانى بدلالة النص الذى ورد فى زنا ماعز فان حد الزنا ثبت فى غير ماعز بدلالة هذا النص مع ان فيه شبهة وقد يستدعليه

ء اوجب ابو يوسف حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنه والعام المخصوص دليل فيه شبهة والدلالة الظنى ظنى ايضا فاذا جوز اثباته به فبالخبر الواحد اولى اذا لقياس يعارض العام المخصوص دون الخبر الواحد ويستدل ايضا بان الحد ونحوه شرع عملى من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع واحتمال مجرد الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر فى سقوط الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه على ما شهد به شبهة ايضا والذى ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب المتأخرين حيث استدل عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لاتخلو عن شبهة والعقوبات تندرئ بالشبهة ثم اجاب عن دليل الجمهور وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه الاول ان الحدود انما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس اذ القياس ان لاتثبت به ايضا لما فيه من الشبهة والظن فلا يصلح مقيسا عليه لثبوتها بخبر الواحد والجواب عنه انهم لم يحتجوا ثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينة بطريق القياس حتى يقال انه لم يصلح مقيسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المنعقد على ثبوتها بالبينة وحاصل جوابه عن الوجه الثانى ان الثابت بدلالة النص قطعى فيثبت به الحدود بخلاف خبر الواحد فانه ظنى فلا يثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت بدلالة نص قطعى قطعى ايضا واما الثابت بدلالة نص فيه شبهة فليس بقطعى ايضا كما فى النص الوارد فى رجم ماعز فانه ظنى لكونه خبر واحد فكذا دلالته والجواب عن قولهم والعقوبات تندرئ بالشبهات ان مثل الشبهة المتمكنة فى الدلائل موجودة ايضا فى البينة لاحتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل ان يقول ان الشهادة حجة للاظهار عند القاضى لا لايجاب الحد ابتداء لان وجوب الحد ثابت باية السرقة والزنا والقذف ولكن ما ظهر عند القاضى الا بالشهادة بخلاف خبر الواحد فان الكلام ههنا فى ثبوت الحدود به ابتداء فى حق من لم يثبت الحد فى حقه بالكتاب والخبر المتواتر والمشهور لافى اظهارها به عند القاضى فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا منقوض بحد الشرب لانه لم يثبت بقطعى من الاية والمتواتر والمشهور من الحديث بل يثبت ابتداء عند القاضى بالشهادة وهذا يكفى فى عدم الفرق بينهما (قوله ونحوهما) كالرضاع فى النكاح وفى ملك اليمين بان تزوج امرأة فاخبره عدل واحد انها اخته من الرضاع وكالحرية فى ملك اليمين بان اخبر عدل بانها حرة الابوين فان هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض ولا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا

وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لايقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا يقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لايشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (ومالا الزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد و(لايشترط فيه الا التمييز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لاينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة

فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (وما فيه الزام من وجه) دون وجه كعزل الوكيل و حجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذى لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله (ان كان المخبر فضوليا والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا (فلا) يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالا هو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام الثلاثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث (السابع فى نفس الخبر)

بل يشترط فيه العدد والعدالة واعلم ان فى ثبوت الرضاع بخبر الواحد خلاف مالك وفرقا عند اصحابنا بين الرضاع الطارئ والرضاع المقارن للعقد وقد ذكرناه فى شرحنا على الملتقى فارجع عليه (قوله بهلال الفطر) لانهم ينتفعون بالفطر فيكون حقا لهم والشهادة تلزمهم الكف عن الصوم فيكون مما فيه الزام محض فشرط العدد بخلاف هلال رمضان فانه محض حق الله تعالى فثبت بخبر الواحد (قوله لان العمل بالاصل ممكن) وذلك لان الاصل فى الماء الطهارة فيمكن العمل به فلم تكن الضرورة لخبر الفاسق لازمة الا ان خبره لم يهدر بالكلية بل قبل ولعدم اهدار فسقه قلنا يجب ضم التحرى ترجيحا لطرف قول الفاسق على الاصل حتى ان الفاسق لو اخبر بنجاسة الماء وكان فى تحريه كذلك يترك الاصل ويعمل بخبر الفاسق ولو كان فى تحريه طهارته عملنا بالاصل (قوله كعزل الوكيل آه) فان فيه الزام الكف عن التصرف فيما وكل واذن فيه وباعتبار كونه تصرفا فى خالص حقه ليس فيه الزام (قوله عملا بالشبهين) فان كونهما مما فيه الزام يقتضى اشتراط العدد والعدالة معا وكونهما الا الزام فيه يقتضى عدم اشتراطهما معا فاشترطنا احدهما دون الآخر عملا بالدليلين (قوله فى نفس الخبر) لابد اولا من بيان تحديده على ما اشعره قوله فى نفس الخبر ثم بيان تنويعه الى انواع واعلم انهم اختلفوا فى تحديده قيل لا يحد لتعسره على ما قالوا فى تحديد العلم وقيل لانه ضرورى واختاره صاحب المفتاح واستدلوا على ضروريته بوجهين احدهما ان كل احد يعلم انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق كذلك ضرورى لانه جزء من المقيد وجزء الضرورى ضرورى فان قيل الاستدلال على كونه ضروريا ينافى كونه ضروريا لان الضرورى لا يقبل الاستدلال قلنا كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال والذى لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال اتافيهما حاصله انه يجوز ان يكون الشئ ضروريا وطريق العلم بضروريته كسبية وثانيهما التفرقة بين الخبر والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لا تكون الا بعد معرفتهما فيكون تصورهما بديهيا لان السابق على البديهى بديهى البتة واجيب عن الاول بانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل الشئ ولا يتصور ذلك الشئ وقد يتصور الشئ قبل حصوله ثم يحصل فتغايرا واذا تغايرا فنقول المعلوم ضرورة فى ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتا

﴿وهو﴾

وهو عين تصور النسبة التي هي ماهية الخبر في الحقيقة فلا يلزم ان تكون ماهية الخبر ضرورية حاصله ان الضروري هو حصول الخبر دون تصوره والنزاع في تصوره دون حصوله وعن الثاني بان المتميز بالضرورة هو حصول النسبة الخبرية والانشائية لا تصورها ويلزمه كون الحصول ضروريا لا التصور والنزاع فيه والاكثر على انه يحد ثم اختلفوا في التحديد اقول عرفه الجمهور بانه هو الكلام المحتمل للصدق والكذب وارادوا بالكلام المركب التام المتناول للخبر والانشاء وباحتمال الصدق والكذب ان ذلك الكلام اذا لم يلاحظ معه خصوصية المتكلم ولا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو المحكوم به او ليس اياه كان صالحا للاتصاف بكل منهما بدلا عن الآخر على السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما مما لا يحتمل الكذب قطعا وخبر الكاذب مما لا يحتمل الصدق اصلا واورد عليه بان الصدق هو الخبر المطابق للواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع فتعريف الخبر بهما دور ودفع بان الصدق والكذب بديهيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور في تعريف الخبر بهما ولو سلم انهما كسبيان لكن الصدق عبارة عما تطابق نسبته النفسية لنسبته الخارجية فلا دور لعدم اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المأخوذ في تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر اعني مطابقته للواقع وعدم مطابقته له وما اخذ في تعريفه الخبر هو الصدق والكذب الذي هو صفة المتكلم فلا دور ايضا وقيل هو الكلام المحتمل للتصديق والتكذيب ولا يخفى عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور بتوقف الشيء على نفسه بثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين واتباعه بانه هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا اونفيا وارادوا بالكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما صرحوا به واخرجوا عن الكلام تعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة وما انتظم من المسموعة التي لا تتميز وقالوا هذا هو الكلام الذي سمي به الشخص متكلما في اللغة واورد عليهم بنحو ق بانه كلام ولا يتناوله التعريف المذكور للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقديرا و بهمزة الاستفهام ايضا واجابوا عنه بالتزام انها ليست بكلام واخرجوا عن تعريف الخبر

(وهو) انواع (اربعة) الاول (ماعلم صدقه كخبر الرسل عليهم السلام) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم من الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والامتثال به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان

بقيد المفيد اضافة امر الى امر الالفاظ المفردة وبقيد النفى والاثبات المركبات الناقصة كالاضافية والتوصيفية والمركبات التامة الانشائية بالقياس الى معانيها الحقيقية وبقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث افادتها للوازمها الخبرية كافادة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو الغلام الذى لزيد اوليس لزيد خبرا لانه كلام منتظم من الحروف المسموعة المتميزة ومفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا اونفيا لانهما تفيد ان اضافة غلام الى زيد اثباتا فى الاول ونفيا فى الثانى مع انهما ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع افراده واجيب بان المراد بالاثبات والنفى فى التعريف هو الحكم بوقوع النسبة اولاوقوعها اعنى ايقاعها اوانتزاعها وليس فى شئ من المثالين ايقاع ولاانتزاع صادر عن المتكلم بل فيهما اشارة الى حكم معقول وعرفه عبد القاهر بانه القول المقتضى تصريحه نسبة معلوم الى معلوم بالنفى والاثبات وهو قريب لتعريف ابى الحسين لان المراد بالمقتضى هو المفيد وتصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة وبالمعلوم الامر مضموما اليه صفة المعلومية واورد عليه بانه يقتضى ان لايكون قولنا مالايعلم بوجه من الوجوه لايثبت ولاينفى خبرا لامتناع ان يقال مالم يعلم بوجه من الوجوه معلوم فخرج بقوله معلوم الى معلوم مع انه خبر واجيب عنه بان مالم يعلم بوجه من الوجوه اعنى المجهول المطلق له ذات وصفة فتلك الصفة اعنى مفهوم اللامعلومية معلومة لنا بلا اشتباه كما ان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة باللامعلومية اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كما فى قولك مالايعلم بوجه من الوجوه صارت معلومة بهذا الاعتبار وصالحة لان يحكم عليها بانها متصفة بامتناع الحكم من حيث اتصافها بهذه الصفة فمعلوميتها باعتبار التوجه اليها بهذه الصفة كافية فى اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول فى حد الخبر ومصححة الحكم عليها بانها لاتثبت ولاتنفى اى لايحكم عليها اصلا سوى هذا الحكم (قوله وهو انواع اربعة) شروع فى تقسيمه وله تقسيمات باعتبارات مختلفة فباعتبار ناقله ينقسم الى متواتر ومشهور وآحاد على ماتقدم وباعتبار حكمه الذى اشتمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذى يفعله المخبر فى خبره اعنى ايقاع النسبة اوانتزاعها لانه الموصوف بالاحتمال بالصدق اوالكذب على ماصرح به السيد الشريف فى اول شرح المفتاح لاالحكم بمعنى وقوع النسبة اولاوقوعها على مازعمه التفتازانى ثم لاواسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم

بالمعنى المذكور ان وافق الخارج فهو صدق والافكذب وقال الجاحظ
ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث ليس اياهما لان الخبر اما ان يكون مطابقة
للواقع اولا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثانى اما
ان يكون معه اعتقادا للامطابقة اولا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه
اعتقادا للامطابقة اولا والثانى اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فصارستة
اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع وهو غير المطابق
له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية واسطة بينهما والامثلة ظاهرة
واحتج بقوله تعالى أفترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه ان النبى عليه السلام
لما اخبر عن نبوته حصر الكفار اخباره ذلك بطريق منع الخلو فى الافتراء واخبار
من به جنة والافتراء هو الكذب والاخبار حالة الجنون ليس بكذب لانهم اوقعوه
قسيماله ولاصدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لاعتقاد
المخبر لالاعتقاد السامع وبان المعنى أفترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون
لاافتراء له قصد او لم يقصد للجنون حاصله ان الترديد بين الكذب وغير الخبر لان
مؤداه أفترى ام لم يفتر بل هو مجنون فكان معناه اخباره اما كذب اوليس
بخبر لجنونه وقيل ان الخبر منحصر فى الصدق والكذب لكن لاعلى الوجه الذى
اعتبره الجمهور وتقريره ان الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقدا للمخبر اولا فان طابق
واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان انتفاؤه بانتفاء المطابقة او الاعتقاد
او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على تفسير الجاحظ
واما الكذب بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واستدلوا بقوله
تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين فى اخبارهم عن
رسالة محمد عليه السلام وان طابق الواقع حيث لم يكن معتقدالهم فدل على
اعتبار اعتقاد المطابقة واجيب بان المتقدم على تكذيبه تعالى اياهم بقوله ان
المنافقين لكاذبون خبران احدهما قوله نشهد والآخر قوله انك لرسول الله
والتكذيب متوجه الى الاول لان شهادتهم وان طابقت الواقع لكنهم لم يعتقدوا
المطابقة فكانت خبرا كذبا ورد بانه تقرير لمذهب الخصم لان مذهبه ان صدق
الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقد المخبر واذا انتفى احدهما او كلاهما
كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر
اما معلوم صدقه كخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق

صادق قطعا والابطل دلالة المعجزة على صدقهم لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان دلالة المعجزة قطعية وتخلف المدلول عن الدلالات القطعية ممتنع لكن المراد بالقطعية ههنا اعم من القطعية العقلية التى يمتنع التخلف عنها عقلا على ماذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا ان دلالة المعجزة عقلية يمتنع التخلف عنها عقلا وان لم نعلم وجه دلالتها بعينها ولهذا قالوا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لله تعالى لكونه ممتنعا ومن القطعية العادية التى يمتنع التخلف عنها عادة على ماذهب اكثر الماتريدية وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى مخبره ثم صدق هذا النوع من الخبر اما ضرورى او نظرى والضرورى اما ضرورى بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم الضرورى بمضمونه وهو المتواتر واما ضرورى بغيره بان استفيد العلم الضرورى بمضمونه من غير الخبر اى بكونه موافقا للضرورى بان يكون متعلقه معلوما لكل واحد من غير كسب وتكرر نحو الواحد نصف الاثنين والنظرى مثل خبر الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعا بالنظر والاستدلال والخبر الموافق للنظر الصحيح فى القطعيات نظرى ايضا نحو العالم حادث وحكم هذا القسم ان يعتقد بصدقه ويمتثل بامره واما معلوم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه ولاشتغال برده واما محتمل للصدق والكذب بلا رجحان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يتبين لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية واما راجح صدقه كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم لا ينافى كون الخبر فى نفسه مع قطع النظر عما اضيف اليه محتملا للصدق والكذب (قوله فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب اه) يعنى اضافته الى الفاسق لاتخرج الخبر عن وضعه الاصلى اعنى احتماله الصدق والكذب كما اخرجته اضافته عن وضعه الاصلى فى الاقسام الثلاثة الباقية (قوله لانه مدلوله الاصلى) واعلم ان الجملة الخبرية كزيد قائم اوليس بقائم مثلا مشتملة على حكم ايجابى اوسلبى مفعول للمخبر فى خبره هذا ويعبر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية اعنى الايقاع اوالانتزاع وهذه النسبة الذهنية ان طابقت النسبة التى بين زيد والقيام فى الخارج فى الكيفية بان تكونا ثبوتيتين معا اوسلبيتين معا كان الخبر صادقا وان لم تطابقها بان كانت الذهنية ثبوتية والنسبة الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذبا وتحقيقه ان الجملة الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشعرة بحصول نسبة اخرى فى الواقع موافقة

(و) الثالث (ما يحتملهما) اى الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه اونقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر (وحكمه التوقف فيه) لاستواء جانبيه كيف وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الآية

(و) الرابع (مايترجح صدقه) على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح

لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عمايوجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى ولهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث) فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا من السهو اما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لاتكون المحافظة الامنه (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معرف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثنى فلان عن فلان الى ان قال عن النبى عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكأن يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبى عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولايتصور الا باحدهما واما الثانى فلان الخلفاء والملوك

للاولى فى الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلولة للخبر ايضا لكنها بتوسط الاولى والمقصودة بالافادة فى الكلام هى النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة الاخرى حاصلة كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثمة قيل ان صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فان قيل فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلت نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لاعقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار بلا استلزام عقلى ومن المعلوم ان تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لاعقلية فجواز تخلف مدلولها بالواسطة عنها اولى وهذا معنى ماقاله الشارح ان مدلوله الاصلى هو الصدق واما الكذب احتمال عقلى لكنه يساوى مدلوله الاصلى فى الاحتمال لفسق المخبر (قوله السماع اه) واعلم ان وجوه الاخذ للحديث وتحمله عن الشيوخ ثمانية الاول وهو اعلاها عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الشيخ الحديث عليك كثر من كتابه اومن حفظه باملاء اوغير املاء وسمعته منه فتقول فى حالة الاداء لما سمعته حدثنا فلان اواخبرنا اوانبأنا اوسمعت فلانا يقول كذا والثانى القراءة على الشيخ ويسميها اكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ ذلك المقروء وسواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك اومن كتابك اوسمعت بقراءة غيرك على الشيخ ومنع ابو عاصم هذا الوجه وليس بمعتد به لانه خلاف الاجماع على جوازه واختلفوا فى ان هذا الوجه هل يساوى الاول اوهو دونه اوفوقه على ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينهما وحكى عن الشافعى ايضا وذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثانى اى القراءة على الشيخ على قراءة الشيخ على التلميذ لان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة ولان فيه المحافظة من الطرفين بخلاف القسم الاول لان المحافظة فيه من طرف الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرق الى ترجيح الاول على الثانى قيل وهو الصحيح مستدل بان ذلك طريق الرسول عليه السلام واجاب عنه رحمه الله بان ذلك كان احق منه عليه السلام لكونه مأمونا من السهو بخلاف غيره والكلام فيه (قوله فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم) اشارة الى ان هذا الوجه من العزيمة يقال له العرض على ماعرفت لكن هذا القول من التلميذ ليس بلازم على الصحيح عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على

قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وغدوا مخالفهما مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع
بان لايكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى
هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان و بين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك مسموعاتى (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد و يقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبر بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجازله ان علمه) اى ما فى الكتاب (صحت) الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازله ما فى الكتاب (خلاف لابى يوسف كما له) خلاف (فى الكتاب الحكمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لاتصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولايريد الكاتب ولاالمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لايوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلاوجه للحكم بصحة الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ﴿يجاب﴾
(ورخصته الكتابة فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو او رجل

ذلك ولم ينكره مع اصغائه وفهمه ولم يقر بقوله نعم وما اشبه ذلك فالاخذ صحيح عند الجمهور على ماصرح به العراقى وغيره والثالث من اقسام الاخذ الاجازة وهى دون الاولين بالاتفاق وهى تسعة اقسام على ماسنبينه والرابع المناولة وهى على نوعين على ماسيأتى والخامس المكاتبة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غير ان يأذن له فى روايته عنه والسابع الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو على ما فصل فى محله (قوله ويذكر اسناده) اى يذكر المحدث اسناده للرسول (قوله الاجازة) وهى تسعة انواع الاول اجازة معين لمعين كالكتاب الفلانى او ما اشتملت عليه فهرستى الثانى ان يعين الشخص المجازله دون الكتاب المجاز كاجزت لك جميع مسموعاتى الثالث ان يعم المجازله كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى الرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول فالاول كاجزت لجماعة من الناس بالمشيئة السادس الاجازة للمعدوم السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ عنه الثامن اجازة ماسيحمله المجيز مما لم يسمعه قبل ذلك ولم يتحمله ليرويه المجازله بعد ان يتحمله المجيز التاسع اجازة المجاز كاجزت لك مجازاتى وتفصيل كل قسم فى كتب اصول الحديث فالشارح رحمه الله ذكر القسمين الاولين وترك الباقى روما للاختصار (قوله والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها) يعنى المناولة على نوعين الاول المناولة المقرونة بالاجازة تأكيدا لها ولهذا النوع صور على ما فى محله والثانى هى المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب و يقول هذا من حديثى او من سماعاتى ولايقول له اروه عنى ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى الخطيب عن فرقة انهم صححوها واجازوا الرواية بها وردها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لاتجوز الرواية بها قال النووى لاتجوز الرواية بها على الصحيح الذى قاله الفقهاء واصحاب الاصول (قوله والمجازله ان علمه) قال ابن الصلاح انما تستحسن الاجازة اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجازله من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها قال و بالغ بعضهم فى ذلك فجعله شرطا لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال عبدالبر وهو الصحيح ولهذا قال رحمه الله ان علمه صحت والا فلا واشار لضعف القول بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق عن شمس الائمة على القول الاول (قوله ان كان فى يده) قيد للسجل على ما يدل عليه ماذكره فى الشرح من الوجهين لكن قوله والا اى وان لم يكن فى يده فلا يقبل فى السجل بل يقبل فى الحديث يقتضى كونه قيدا للكل من الحديث والسجل وقد

معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته

سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف) الكتاب (يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده) للامن من التزوير وسواء كان بخطه او بخط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان فى يده امن من التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا فى صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا من التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه

يجاب عنه بمنع الاقتضاء وجعله قيدا للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان فى يده بطريق الاولى (قوله الى غير فقيه) اى ينقل اليه (قوله اداء كما سمع) اى اداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ولا نقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر (قوله كقوله عليه السلام الخراج بالضمان) ومنه قالوا ان منافع المغصوب من العبد والجوارى والحيوان والدور لا تضمن بل هى للغاصب بسبب وجوب الضمان عليه لو هلك العين المغصوبة عنده يعنى ان قبض الغاصب العين المغصوبة قبض ضمان فيملك خراجه اى غلته ومنفعته وكذا قالوا لو اشترى عبدا مثلا ثم اطلع على عيبه بعد زمان ورده بعينه على بائعه فمنافعه للمشترى لانه لو هلك عنده يلزمه ضمان قيمته فيملك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه (قوله لا ضرر ولا ضرار) اى لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضر وهو يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهو ان تضر من ضرك كذا فى المغرب (قوله بهذا النظم) الباء داخلة على المقصور وقوله خصصت بها على صيغة المجهول والباء فى بها داخلة على المقصور ايضا (قوله وكل) بالتنوين اى كل احد مكلف بما فى وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة دون اللفظ ولا يمكن درك معانى جوامع الكلم ينبغى ان لا يجب نقله فقال انه ان لم يقدر على درك المعانى فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما فى وسعه كذا فى الكشف (قوله فصل فى بيان حكم فعله عليه السلام) اى فى بيان الاقتداء بفعله عليه السلام اعلم ان الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهى حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته يحسن بها ذلك الفعل او يقبح فليس من هذا الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولهذا احترز عنه رحمه الله بذكر القصدى وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب وفرض ومباح ومستحب والقبيح منها الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير اى القبيح يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فالانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر عند عامة المسلمين ومن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشعرية ولم يعصموا من الزلات وهى ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء فى افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء اذ لا تخلو عن بيان مقرون بها اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى

عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم في النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء
كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء

كما سمع واو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (ففيما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها لايمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن من الخلل (لا في جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزا تحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لايجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء) اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لايعرف الا بتأويل وتأويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) ﴿مما﴾
اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا (فصل في) بيان حكم (فعله عليه السلام القصدي) قيد به لان ما وقع لاعن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لايصلح الا قيداء (سوى الزلة)

عليه السلام حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان جعل قتله من عمل الشيطان اما لانه قتله قبل الاذن له في القتل او لان موسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربي ولكنه كان زلة دون معصية لانه عليه السلام لم يقصد قتله فكان زلة وذلك لان الزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل وهي مأخوذة من قولهم الرجل زل في الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى الشيء في الطريق فموسى عليه السلام لم يقصد قتله بل ضربه بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم منها الانبياء فان قيل اذا لم يكن الفعل الحرام مقصودا في الزلة ينبغي ان لايستحق العقاب بها مع انه يستحق بها قلنا ان الزلة لاتخلو عن نوع تقصير يمكن المكلف ان يحترز عنه عند التثبت فاستحقاق العقاب بناء عليه كمن زل في الطريق فانه يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير قيل ليس معنى زلة الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية بل معناها لزال عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون به لجلال قدرهم ومنزلتهم واما من جهة الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى اى عصى بترك الامر وارتكاب المنهى عنه باكل الشجرة التي نهى عنها الا انه لما كان خطأ كان زلة لامعصية ثم فعله عليه السلام مما ليس بسهو وحالة النوم ولا بزلة ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب والتنفس ونحوها فانه مباح للنبي عليه السلام ولامته بلا خلاف فليس مما نحن فيه ايضا وان كان بيانا لمجمل فانه يكون تابعا للمبين في الجهة من الوجوب والندب والاباحة اتفاقا فان كان المبين عاما للكل ففعله عام ايضا وان كان خاصا فخاص فليس مما نحن فيه ايضا ومعرفة كونه بيانا للمجمل اما بقول واما بقرينة اما القول فنحو قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي فان الافعال الصادرة من النبي عليه السلام في الحج والصلاة كانت بيانا لهذين القولين واما القرينة فكما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقع الحاجة الى بيانه ففعل فعلا صالحا للبيان فان فعله ذلك يكون بيانا لذلك المجمل بقرينة الحال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الحال وكغسل الايدي مع المرفق فانه بيان لقوله تعالى وايديكم الى المرافق وان كان فعله عليه السلام مخصوصا به عليه السلام كوجوب التهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح ووجوب الوتر على قول فانه لايشاركه فيه الامة بالاتفاق فليس

مما نحن فيه ايضا وان لم يكن فعله عليه السلام واحدا من هذه الاقسام اعنى مايكون حالة النوم والسهو ومايكون زلة وماوضح فيه امر الجبلة ومايكون بيانا لمجمل ومايكون مخصوصا به وهو محل النزاع فلا يخلو فعله هذا من ان تعلم صفته من الاباحة والاستحباب والوجوب والفرض لان مايقتدى به من افعاله عليه السلام منقسم الى هذه الاقسام الاربعة على المشهور وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة واختاره الشارح ايضا وقال القاضى ابو زيد وسائر الاصوليين ان افعاله عليه السلام منقسمة الى ثلاثة اقسام فرض ومستحب ومباح وليس فى حقه واجب لان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وذا لا يتصور فى حقه عليه السلام لان كل دليل قطعى عنده وقال صاحب الكشف وهو اقرب الى الصواب واجابوا عنه الاولون بان هذا تقسيم لافعاله عليه السلام بالنسبة الينا فحينئذ يتصور فيه الواجب ايضا لثبوت بعض افعاله فى حقنا بدليل ظنى او لا تعلم صفته فان علمت صفته فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال قيل وجب الاقتداء به على الوجه الذى فعله عليه السلام فى العبادات وغيرها وهو مختار المصنف حيث قال فامته مثله فى تلك الصفة وقيل امته مثله فى العبادات خاصة دون غيرها وقيل ما علم صفته مثل مالم يعلم صفته على ماسيأتى بيانه واستدل الشارح على مختاره بثلاثة اوجه الاول ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته عند كل حادثة ويقتدون به من غير نكير منهم كرجوعهم الى تقبيله عليه السلام للحجر الاسود والى تقبيله عليه السلام لنسائه وهو صائم وهذا دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمه عليه السلام فيما علم صفته والا لما افادت المراجعة الثانى قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر معناه شرطية دالة على لزوم التأسى للايمان اى من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بحكم عكس النقيض ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله واليوم الاخر وملزوم الحرام حرام فعدم التأسى حرام وكذا لازم الواجب واجب فالتأسى واجب ومعنى التأسى فعل مثل مافعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لتأدى بلا نية مع ان العبادات لا تتأدى بلا نية الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اى ربائبهم ووجه التمسك به ان الله تعالى علل نفى الحرج عن المؤمنين فى نكاح ازواج ادعيائهم بتزويج رسوله زوجة دعيه زيد فلو لم يكن حكم الامة مثل حكمه عليه السلام فى الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل

وهى اسم لفعل حرام غير مقصود لذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الحاصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه

المذكور معنى لانه لايلزم من نفى الحرج عنه نفيه عنهم وان لم نعلم صفته فاختلفوا فيه على خمسة اقوال قيل ان الاتباع واجب وهومذهب الحنابلة و بعض المعتزلة وابن شريح وابن ابى هريرة من الشافعية وقيل انه ندب وهو مذهب امام الحرمين وقيل التوقف وهومذهب الغزالى وجماعة من الشافعية وقيل ان ظهر قصد العبادة فندب والافباح وهومذهب ابن الحاجب وقيل انه مباح فى حقه عليه السلام وهومذهب مالك واختاره الشارح واستدل عليه بان الادنى متيقن والزائد محتاج الى الدليل والمفروض عدمه لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا كان مباحا فى حقه عليه السلام يجوز لنا الاتباع لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء واستدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع والقياس اما الكتاب فمثل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه امر بامتثال ما آتاه لان الاخذ ههنا مجاز عن الامتثال والامر للوجوب ومما اتى به فعله الذى لم تعلم صفته فكان امتثاله واجبا اجيب عنه بان معناه وما امركم بدليل مقابله اعنى قوله وما نهاكم والامر لايتناول الفعل فلم يتصل بمحل النزاع ومثل قوله تعالى فاتبعوه امر بالمتابعة وهى الاتيان بمثل فعله فكان مثل فعله واجبا واجيب عنه بان المتابعة فى الفعل انما هى اذا وقع على الوجه الذى فعله المتبع وذلك يقتضى العلم بصفة العلم وليس النزاع فيه بل فيما لم تعلم صفته والمراد بالمتابعة المتابعة فى القول وهى امتثال امره ونهيه اوالمراد بها المتابعة فى القول والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذى لم نعلم صفته ومثل قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة على ماتقدم بيانه آنفا واجيب عنه بان التأسى ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله عليه السلام وذلك يستلزم العلم بالصفة والفرض خلافه فلا يصح الاستدلال به فيما لم يعلم صفته وانما يصح فيما علم صفته واما السنة فعلى وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه فى صلاة الجنازة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم فسألهم النبى عليه السلام لم خلعتم نعالكم فقالوا لانك خلعت فاقرهم على استدلالهم و بين علة اختصاصه بالخلع حتى حصل الفرق بينه و بينهم فقال اخبرنى جبرائيل ان فى احدهما قذرا فلولا ان الفعل الذى لم تعلم صفته واجب لما خلعوا وما اقرهم الرسول عليه السلام على استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجيب عنه بان فهم الوجوب ممنوع وانما خلعوا نعالهم ندبا ولوسلم ذلك لكنه لم يكن من فعله عليه السلام بل من قوله صلوا كما رأيتمونى اصلى فانه لماسبق هذا الكلام فهموا وجوب

المتابعة ورد بان هذا يقتضى سبق قوله صلوا لكن التاريخ مجهول ولو سلم السبق لكنه فى الصلاة المطلقة وصلاة الجنازة ليست كذلك والثانى انه عليه السلام امر اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فلم يتمتعوا فقالوا مالك يارسول الله تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عليه السلام لم ينكر بل عين عذرا يختص به فقال لو استقبلت ما استدبرت من امرى ماسقت الهدى اى لولا ان معى الهدى لاحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدى محله فدل ذلك على ان فعله يوجب الاتباع والا لانكر عليهم ولم يبين العذر واجيب عنه بانه عليه السلام امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى اعترضوا عليه بقولهم مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع انت فأنى فهموه من فعله وهو ابعد من قوله فى الدلالة ولو سلم انهم فهموا الوجوب اى وجوب المتابعة لكنهم انما فهموه من قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم لا من فعله ورد بان الامر بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عنى كان بعد ذلك عام حجة الوداع فكيف يصلح دليلا واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا فى وجوب الغسل اذا التقى الختانان من غير انزال رجع عمر الى قول عائشة اذ قالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاجمعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلو لم يتقرر عندهم ان فعله عليه السلام يوجب الاتباع لم يجمعوا على ذلك واجيب عنه بان الوجوب انما استفيد من قوله عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل انزل او لم ينزل او من فعله عليه السلام لكن لا من حيث انه يوجب الاتباع بل من حيث انه وقع بيانا لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع فى كون مثله موجبا واما القياس فلان فعله عليه السلام لما لم تعلم صفته دار بين كونه للوجوب وبين غيره فيحمل على الوجوب احتياطا قياسا على قضاء خمس صلوات تركت منها واحدة ونسيت فان كل واحدة منها لما دارت بين ان تكون هى المتروكة وان لا تكون وجب قضاء الجميع للاحتياط واجيب عنه بالفرق بان الاحتياط يتحقق فى المقيس عليه دون المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلاة الفائتة او كان الوجوب هو الاصل فيبقى بالاستصحاب كصوم يوم ثلاثين من رمضان اذا غم ليلة الثلاثين فيحتاط فى مثله على حفظ الوجوب واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما فى المقيس فالاحتياط لا يوجب الوجوب ورد بانا لا نسلم ان الاحتياط منحصر فيما ذكرتم لم لا يجوز ان يحتاط فى ايجاب ما دار بين ان يكون واجبا وغيره وان ما ذكرتم من الفرق باطل عند المحققين كذا حققه اكمل الدين فى شرح المختصر واستدل القائلون

واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح فان الشركة تنافى الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور فى حقه عليه السلام فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لتأدى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف

(والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوزلنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر (فصل فى تقريره) اذا فعل فعل بحضرته عليه السلام او فى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ماقرره) عليه السلام (ان كان مما علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع فى الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ تحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته

بالندب بالسبر والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام اومكروه اوواجب اوندب اومباح ولا سبيل الى الاول والثانى وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولم يبلغ والا لعلم صفته وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام فى الاقتداء وهو حسن لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتعين الرابع وهو الندب واجيب بانا لا نسلم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب به سلمنا ولكن لا نسلم انه لم يبلغ فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلمناه لكن دليلكم ينفى الندب ايضا بان يقال لو كان الندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ولم يبلغ والا لعلم صفته واستدل الواقفون بان صفة الفعل ههنا مشكلة لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن الاقتداء به والمخالفة غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف يوجب الشك ولا شك فى ثبوت الاباحة فى حقه عليه السلام فيقتدى به فى تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل واستدل القائلون بالتفصيل وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك الفعل اما ان يظهر منه عليه السلام انه قصد حال الاتيان به القربة اولم يظهر فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت الا بدليل والفرض عدمه واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا لما ذكرناه تعين ان يكون مندوبا وان لم يظهر قصدا لقربة لم يكن فعله راجحا على الترك فاما ان يكون محظورا وهو نادر فى فعله لا يحمل عليه اومباحا لا حظر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم تثبت الا بدليل والفرض عدمه (قوله الفعل حرام) تركيب توصيفى لا اضافى (قوله وان لم يخل عن بيان) فيه ما فيه تأمل (قوله فصل فى تقريره) لما جعل تقريره عليه السلام من السنة عقد لبيان حكمه فصلا مع انه ذكر فى بيان الضرورة حكم تقريره عليه السلام انه قد اختلفت عباراتهم فى تحرير هذا الفصل فحرره الشارح المحقق فى شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ماقرره عليه السلام ان كان مما علم انه منكر له وانما ترك انكاره فى الحال لعلمه عليه السلام بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا ولعلمه بان انكاره لا ينفع فى الحال لاصرار الفاعل

﴿عليه﴾

عليه لاعتقاد حقيته وقد انكره اولا ولم ينزجر كذهاب كافر الى كنيسة فلا دلالة لسكوته على الجواز اتفاقا وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مما سبق جوازه ولابد من ذكر هذا القيد وان تركه الشارح دل سكوته على جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت انه كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان كان مما سبق تحريمه دل سكوته على نسخ تحريمه والا اى وان لم يدل سكوته على جواز ذلك فى الشق الاول وعلى نسخ تحريمه فى الشق الثانى لزم ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وارتكاب المحرم وان كان من الصغائر الجائزة على النبى عليه السلام عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله عليه السلام بل فى غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام ومنه ظهر ان المراد بالجواز فى قوله وانما دل على الجواز اعم من الشقين غير مختص بالشق الاول على ماهو الظاهر منه وهذا هو المشهور فى كتب الاصول و ذهبت طائفة الى ان تقريره عليه فيما لم يعلم انكاره لايدل على الجواز فى الشق الاول ولا على النسخ فى الشق الثانى مستدلين بان سكوته عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون لعلمه بان الفاعل لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه حراما ورده صاحب الكشف بانه فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لايعود اليه ثانيا ولضعف هذا القول لم يتعرض له الشارح وحرره الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر انه اذا علم رسول الله عليه السلام فعل مكلف ولم ينكره قادرا عليه فان كان الفعل مما لايجوز نسخه كمضى كافر الى كنيسة فلا يدل سكوته وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق وان لم يكن كذلك بان يكون الفعل قابلا للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل سكوته على جوازه وان سبق تحريمه كان سكوته ناسخا لتحريمه والالزم ارتكابه عليه السلام فعلا محرما وهو ترك انكار ماهو محرم مع قدرته عليه وقوله والالزم ارتكاب المحرم دليل للقسمين انتهى ولايخفى عليك ان مالايجوز نسخه يشتمل على قسمين ايضا اعنى ماسبق جوازه وماسبق تحريمه ولم يذكر الشيخ القسم الاول وسكوته عليه السلام يدل على الجواز فى القسم الاول وان لم يدل فى القسم الثانى اللهم الا ان يقال ان جوازه ليس بمستفاد من سكوته عليه السلام بل من كونه مما لايجوز نسخه فيكون كلام الشيخ مشتملا على القسمين لكنه مثل القسم الثانى بقوله كمضى كافر الى كنيسة وترك مثال القسم الاول (قوله فان قيل) الظاهر انه معارضة تقريرها ان دليلكم وان دل على ان استبشار الرسول مع سكوته

فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان تعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعى استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام فى شئ غير مقامه فى طريقه ومن كان ابلغ الناس لايتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود فى ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمة فى طريق المطلوب قيل على ان القيافة يجوز ان تكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام له فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافيه

ادل على الجواز لكن عندنا ماينفيه وهو ان استبشار الرسول مع سكوته لو كان ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة فى اثبات النسب مستدلا بهما كما استدل الشافعى بهما فيها لكن اللازم باطل فكذا الملزوم و يجوز ان يكون منعا للمقدمة المعينة لدليلهم المطوى توضيح المقام ان الشافعى تمسك فى اعتبار القيافة فى اثبات النسب باستبشار الرسول عليه السلام مع سكوته وترك انكاره لقول المدلجى حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منها اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض على ما اخرجه الستة فى كتبهم عن سفيان بن عيينة عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه السلام ذات يوم مسرورا فقال ياعائشة الم تران مجزز المدلجى دخل على وعندى اسامة بن زيد وزيد وعليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما و بدت اقدامهما فقال هذه الاقدام بعضها من بعض قال و لولا ان القيافة حجة فى اثبات النسب لما استبشر بها ولا نكره ومن ههنا قال اذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد فادعياه معا يرجع الى قول القائف ولايثبت نسبه منهما وان لم يوجد قائف وقف حتى يبلغ الولد فينتسب الى ايهما شاء فان لم ينتسب الى احدهما كان نسبه موقوفا لايثبت له نسب من غيرامه واعترض عليه القاضى ابو بكر بانا لانسلم ان استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة فى اثبات النسب اما عدم انكاره فلانه يجوز ان يكون لموافقة قول المدلجى الحق كيف اتفق فيكون قول المدلجى حقا وان كان احتجاجه بالقيافة باطلا والنبى عليه السلام انما اقره على القول لاعلى الاحتجاج واما استبشاره عليه السلام فلانه يجوز ان يكون لحصول مايلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اى المنافقين كانوا طعنوا فى نسب اسامة لسواده و بياض زيد على مارواه ابو داود و يكفى فى الالزام كون القيافة حقا عند الخصم فان الالزام لايجب ان يكون بمقدمة حقة فى نفسها بل يجب بما يسلمها الخصم والقيافة مسلمة عند الخصم فيحصل الالزام بها ولذا استبشر بها واجيب عن الاول بان القول بالشئ لسند منكر منكر وان كان اصل الشئ حقا فلو كانت القيافة التى هى سند المدلجى منكرة كان قوله ايضا منكرا ولو كان قوله منكرا لانكره الرسول ولم يقره عليه لكن لم ينكره الرسول عليه السلام فلم يكن منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة منكرا ايضا وعن الثانى بان الزام المنافقين حصل بالقيافة حقة او باطلة حصل الانكار او لم يحصل لاعتقادهم انها سبب لثبوت النسب فانكار القيافة ليس مانعا من الالزام لان الالزام يحصل بما يسلمه

الخصم وان انكره الملزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول عليه السلام ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها علم انها جائزة شرعا ولهذا التضعيف عدل الشارح عن جواب القاضى ابى بكر واجاب بما حاصله ان عدم انكاره عليه السلام لقول المدلجى واستبشاره ليس لاعتبار القيافة بل لان المقصود الاصلى والملتفت اليه ههنا هو ثبوت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق اعنى القيافة واستبشر بها لحصول المقصود من غير نظر الى طريقه أهو حق ام باطل والحاصل ان سكوت النبى عليه السلام واستبشاره لا يدل على اعتبار القيافة اما لما ذكره القاضى واما لما ذكره الشارح ولهذا قلنا يثبت نسب الولد المذكور آنفا من المدعيين معا (قوله بما ذكر) اى بعدم انكاره عليه السلام القيافة واستبشاره معا (قوله بخلاف حديث المنجمين) يعنى انهم حكموا بنزول المطر بالتنجيم وانكره عليه السلام مع انه نزل المطر فقال كذب المنجمون لما ان سندهم كان منكرا (قوله لا يناسبه بل ينافيه) فيه انه يجوز ان يكون الاستبشار لحصول المقصود اولحصول الزام الخصم لا لاعتبار القيافة فلا منافاة بين انكاره واستبشاره (قوله تابعة للكتاب والسنة) لاستنباطها منهما ولان البحث الاول مبنى على ما قصه الله تعالى اورسوله (قوله قد اختلف فى انه عليه السلام ا ه) ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد بها ولذا قال هل كانوا متعبدين لا جوازه اذ لا خلاف فى انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها كما يجوز ان ينهى عن التعبد باتباعها على ما صرحوا به وانما اختلفوا فى وقوع التعبد بها وذلك فى موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان يتعبد بشريعة احد من الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد منعه جماعة من المتكلمين وابو الحسين البصرى واثبته بعضهم ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالى وعبد الجبار والثانى ان النبى عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم من الانبياء وهى مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة ثبتت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى الا ان يثبت نسخها

(تذنيب) لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها تذنيبا (شرايع من قبلنا) قد اختلف فى انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة ثبتت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته او ببعث نبى آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا ما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن اوالسنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل

وتمسكوا بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده والهدى اسم للايمان
والشرايع جميعا فيجب على النبي عليه السلام اتباع شرعهم وبقوله تعالى
انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام
من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وبقوله تعالى شرع لكم من الدين ماوصى به
نوحا والدين اسم لما دان الله تعالى به من الايمان والشرايع واجيب عنه
بتخصيص الهدى والدين باصول الشريعة اى الايمان وبالمعقول ايضا وهو
ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا
ببعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا تخرج من ان تكون معمولا بها ببعث
رسول آخر لم يقم دليل النسخ فيها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا
واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان
شريعة كل نبى تنتهى بوفاته على ماذكره بعض الاصوليين او ببعث نبى آخر على
ماذكره شمس الائمة ويتجدد للثانى شريعة اخرى الا انه لا يحتمل التوقيت
والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على ابقائه ببيان
الرسول المبعوث بعده واحتجوا عليه بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اى لكل امة جعلنا منكم شرعة ببعث الانبياء
ومنهاجا اى طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبى داعيا
الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم والجواب عنه انه
يجوز ان يكون الاختصاص للمجموع من حيث المجموع لا لافرادها فيجوز
ان ينسخ بعض افراد الشريعة السابقة فى زمن النبى اللاحق اوشرع فى زمن
اللاحق حكم لم يشرع فى زمن السابق واما العقل فهو ان الاصل فى الشرايع
الماضية الخصوص لان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
واذا لم تجعل شريعة الرسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثانى بشرع
مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثانى لكونه مبينا عندهم
بالطريق الموجب فلم يكن فى بعثه فائدة والله تعالى لا يبعث رسولا الا لفائدة
فثبت الاختصاص بزمان ويؤيده اختصاص شريعة بعض الانبياء السالفة
بمكان معين كشعيب وموسى عليهما السلام بعثا فى زمان واحد فى مكانين معينين
فان شريعة شعيب مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى مختصة
ببنى اسرائيل ومن بعث اليهم والجواب عنه هو الجواب عن النقل المذكور آنفا
وذهب بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه

على ان يكون شريعة لنبينا و اختاره المحققون واحتجوا عليه بان نبينا عليه السلام كان اصلا فى الشرايع بدليل قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فانه من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا فى وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون نبينا عليه السلام تابعا لشريعة من تقدمه والا لزم ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه حط من رتبته وبقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الآية على ماسيأتى بيانه فى المذهب المختار والفرق بين هذين المذهبين ان اصحاب هذا المذهب لم يشترطوا قصة الله تعالى اورسوله واشترطوها اصحاب المذهب المختار واليه اشار الشارح بقوله ولم يفرقوا بين ماثبت بنقل اهل الكتاب و ذهب اكثر مشايخنا واختاره ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها لكنه لامطلقا بل اذا قصها الله تعالى اورسوله بلا انكار على انها شريعة لنبينا عليه السلام مالم يظهر نسخها اما لزومها علينا فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان فيه اشارة الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا الا انها بقيت شرائع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه مختصا به (قوله واما اشتراط القصة) اى قصة الله تعالى اورسوله (قوله اومن اسلم منهم) لجواز ان مانقلوه من جملة ماحرفوا وبدلوا (قوله وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة) الحديث فانه يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا ببعث نبينا بمنزلة امته فى لزوم اتباع شريعته لوكانوا احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهوك التحير فان قيل هذا الحديث يدل على خلاف المدعى لان المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل فى الشرايع والحديث يدل على انه لوكان حيا لاتبع لكنه ليس بحى فلا يكون متبعا اجيب بان ذلك استثناء نقيض المقدم فلا ينتج (قوله بطريق المهاياة) وفى الكشف هى مفاعلة من الهيئة وهى الحالة الظاهرة للتهيئ للشئ كان المتهايئين لما تواضعا على امر رضى كل واحد بحالة واحدة واختارها انتهى واليه اشار فى المغرب حيث قال والتهايؤ تفاعل من الهيئة وهو ان يتواضعوا على امر فيتراضوا به وحقيقته ان كلا منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها يقال هايأ فلان فلانا وتهايأ القوم واما المهاياة بابدال الهمزة الفا فلغة انتهى (قوله بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم) قال الله تعالى بطريق الاخبار فى قصة

واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار اومن اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم و بين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لايخفى كيف وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية فى يد عمر رضى الله عنه امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد فى جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم

واحتجاج ابى يوسف فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير الصحابى تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول اويفعل معتقدا الحقية فيه من غير تأمل فى الدليل كأنه جعل قوله قلادة فى عنقه ثم ان مذهب الصحابى اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب فسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف فى المجهول) وهو مالم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقيل لايجوز) تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء فى اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لايجوز تقليد التابعى ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) سواء كان قوله مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبى عليه السلام فى بيان الاحكام

صالح من الانبياء المتقدمة ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج محمد به فى جواز القسمة بطريق المهاياة فى غير المنصوص عليه بما هو نظيره كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه بين احكام شريعة نبينا عليه السلام لاشرائع من قبله قيل ان المهاياة تستعمل فى المنفعة والقسمة فى العين وان قوله تعالى ونبئهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل جواز المهاياة وفى الكشف والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة (قوله واحتجاج ابى يوسف) والذى ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الآية الكريمة على ذلك اتفاقى غير مختص بابى يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص فى ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا فى دين بنى اسرائيل على كونه واجبا فى دينه انتهى والضمير فى قوله تعالى فيها راجع الى التوراة لان وجوب القصاص من احكام التوراة وقد قصها الله تعالى لمحمد عليه السلام وانما خصه الشارح رحمه الله بابى يوسف لانه استدل به على وجوب القصاص بين الذكر والانثى والاتفاق فى وجوب القصاص مطلقا تأمل (قوله ثم ان مذهب الصحابى آه) لاخلاف فى ان مذهب الصحابى اماما كان اوقاضيا اومفتيا ليس بحجة على صحابى آخر سواء علم اتفاقهم فيه واختلافهم اولم يعلم شئ من اتفاقهم واختلافهم وانما الخلاف فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم اواختلافهم اعنى انه نقل من صحابى واحد فى زمن التابعى قول ولم ينقل عن غير ذلك ولاخلافه من الصحابى فان ما علم اتفاقهم فيه يجب على التابعى ومن بعده تقليده اتفاقا وما علم اختلافهم فيه لايجب تقليده اتفاقا فقال الشافعى فى قوله الجديد ومالك واحمد فى رواية انه لايجوز تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لكلا المذهبين اى سواء كان فيما يدرك بالقياس او فيما لايدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة واحتجوا عليه بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء فى اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لايجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولايخفى عليك ان هذا الدليل انما يثبت عدم جواز تقليدهم فيما يدرك بالقياس لافيما لايدرك بالقياس

بل يدرك بالسمع فالاولى الاحتجاج بالاصل اعنى انه لادليل على كونه حجة فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعى من غير دليل لايجوز وقد يستدل عليه بانه لو كان قوله حجة لكان قول الاعلم والافضل حجة على غيره واللازم منتف بالاجماع اما الملازمة فلانه لاشئ يقدر فى الصحابى موجبا لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة النبى عليه السلام واحواله فلو كان ذلك موجبا لايستلزم الحجية فى كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس مع الفارق اذ الاعلم من غير الصحابى ليس مثل الصحابى وهو ظاهر وقال ابو سعيد البردعى وابو بكر الرازى فى رواية وجماعة من اصحابنا يجب تقليدهم مطلقا سواء كان مما يدرك بالقياس اولا يدرك به وهو قول مالك فى رواية وقول الشافعى قديما واختاره فخر الاسلام والامام السرخسى واستدلوا عليه بما ذكره الشارح وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قولهم وحاصل ما ذكره الشارح على وجهين احدهما ان فيه احتمال السماع واحتمال السماع اصل فى الصحابى مقدم على الرأى اما انه اصل فيهم فلانهم مصاحبون للنبى عليه السلام واما انه مقدم على الرأى فلان الفتوى بالرأى لاتكون الا عند الضرورة فاذا افتوا والسماع فيه محتمل فالظاهر انهم افتوا بالخبر لابالرأى فان قيل لو كان ذلك مبنيا على السماع لاسنده وقال سمعته من رسول الله واللازم باطل لان الفرض عدمه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان مابلغ اليهم فدل على انه بناه على الاجتهاد اجاب عنه فخر الاسلام بانهم قد يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لان الجواب بيان السؤال لاغير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد حينئذ واما اذا سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاسناد وثانيهما ان رأيهم احتمل فضل اصابتهم وما احتمل من الرأى فضل الاصابة اولى مما احتمل اصل الاصابة فرأيهم اولى اما الاولى فلانهم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه السلام فى بيان الحكم وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير بها الاحكام ولان لهم زيادة حرص فى بذل المجهود فى طلب الحق وزيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة لغيرها واما الثانية فلانه اذا تعارض الرأيان وظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذ تعارض رأينا ورأيهم وجب ترجيح رأيهم فان قيل ان تأويلهم مساو لتأويل غيرهم فتكون الفتوى

و شاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لايدرك بالقياس) اذ لاوجه له الا السماع او الكذب والثانى منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعى قيل مثله) اى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله (ان ظهر فتواه فى زمنهم) اى فى زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس التابعى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة فى حق التابعى (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية النوادر

(الركن الثالث فى الاجماع وهو لغة) لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثانى (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر وبين بامة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرايع السابقة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (فى عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاحينئذ

بالرأى كذلك لان كل واحد منهما مبنى على اعمال الرأى قلنا ان التأويل تأمل فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ولا مزية لهم فى ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان واما الاجتهاد فيتأمل فى المعنى المناط المحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال فيظهر لهم فيه مزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخى واليه مال القاضى ابو زيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لا فيما يدرك بالقياس على ما ذكر الشارح بيانهما وههنا مذهب آخر تركنا ذكره مخافة الاطناب واعلم ان المذاهب المذكورة فى تقليد الصحابى مشهورة فى الكتب بين الفرق المذكورة لكنه لم يستقر مذهب ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد على شئ فى هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يقلدوا الصحابى الا ترى ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا تسمية مقدار رأس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس وابو حنيفة شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر فعمل بقول الصحابى وقال ابو حنيفة وابو يوسف الحامل تطلق ثلاثا للسنة كالايسة والصغيرة لان الحيض فى حقها غير موجود الى زمان الوضع كما فى الصغيرة الى وقت البلوغ فعملا بالقياس وقال محمد لا تطلق للسنة الا واحدا قال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصرى فعمل بقول الصحابى وقال ابو يوسف ومحمد فى الاجير المشترك انه ضامن لما ضاع فى يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق ورويا ذلك عن على فانه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة اموال الناس فعملا بقول الصحابى وخالفهما فى ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيأ فعمل بالرأى الى غير ذلك من المسائل (قوله فيتصور من واحد) اشار الى الفرق بين المعنيين اللغويين فان المعنى الثانى لا يتصور من واحد كالمعنى العرفى (قوله وعرفا اتفاق المجتهدين آه) اختلفوا فى معناه العرفى عرفه الغزالى بانه اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد اجماع اصلا وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يشعر لزوم اتفاق امة محمد من لدن بعثه عليه السلام الى يوم القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو ما يتمسك به فى اثبات الاحكام الثانى انه لو اريد به اتفاقهم فى عصر ما فلا يطرد بفرض اتفاق الامة فى عصر خلا عن المجتهدين فانه يصدق عليه هذا

التعريف مع انه ليس باجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهد فيه الثالث انه غير منعكس فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلى اوعرفى كان اجماعا مع خروجهما عن هذا التعريف لانه قيد بالدينية واجيب عن الاول والثانى بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون فى عصر من الاعصار لا جميعا ولا مطلقا وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى اوعرفى اجماعا ممنوع عند هذا القائل وعرفه فخر الاسلام وابن الحاجب بانه اتفاق المجتهدين من امة محمد فى عصر على امر من الامور فعمموا الامر الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين فى امر الحروب ونحوها واعترض عليه بان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب وخصه صاحب التنقيح والمصنف بالشرعى واحترزوا به عن الاتفاق على حكم غير دينى وعلى دينى غير شرعى لما ذكره الشارح من الوجه ثم فائدة باقى القيود على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد بان اعتقدوه كلهم او فى القول بان يتكلم كلهم بما يوجب الاتفاق اوتكلم بعضهم به وسكت الباقون الاول عزيمة والثانى رخصة على ماسيأتى ذكره او فى الفعل بان شرع كلهم فى الفعل فيما كان من باب الفعل وهو عزيمة اوشرع بعضهم فيه وسكت الباقون وهو رخصة او اتفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به فى الكشف فعلى هذا يكون او فى كلام المصنف لمانعة الخلو لا لمانعة الجمع وقيد بالمجتهدين احترازا عن اتفاق العوام اذ لا عبرة باتفاقهم واحترز باستغراقه باللام عن اتفاق بعض المجتهدين فى عصر واحترز بامة محمد عن اتفاق مجتهدى الامم السالفة فانه ليس بدليل لان دليلية الاجماع مختصة بهذه الامة وفائدة قوله فى عصر ظاهر من كلامه لكنه مبنى على جعل المجتهدين اعم من المجتهد فى المذهب والمجتهد فى المسئلة اذ لم يبق المجتهد فى المذهب الى آخر الزمان (قوله نحو السقمونيا مسهل) فان الاتفاق على هذه القضية ليس باجماع شرعى حتى لا يكفر منكره (قوله وعلى دينى غير شرعى) اى دينى غير مدرك بخطاب الشرع لان المراد بالشرعى ههنا هو ما لا يدرك الا بخطاب الشرع لا بالحس ولا بالعقل (قوله اما بالحس ماضيا) فحينئذ الاتفاق عليه ليس من قبيل الاجماع الشرعى بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد (قوله من حيث هو) الظاهر انه قيد لمجموع قوله فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع اى الاعتماد فى ذلك الاتفاق على النقل عن صادق لا الاجماع من حيث كونه امرا

ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير دينى نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة اومستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو

و اما بالعقل فان حصل اليقين به
فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات
التى لا يحصل بالاجماع القطع فيها
كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله
تعالى وغيره من الاعتقاديات (و يمكن
هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام
وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية
بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم
لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع
فيمن يجد فى الطلب والبحث عن الادلة
وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع
لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان
عن ظنى فممتنع لاختلاف القرائح
والانظار كاجماعهم على اكل طعام
واحد فى زمان واحد وجوابه
ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع
والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقائق
لا فى الظنى الجلى (و) كذا يمكن
(العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة
تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق
والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة
تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء
بعضهم عمدا او انقطاعه او خموله
او اسره فى مطمورة او كذبه خوفا
او تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقين
وجوابه انه تشكيك فى الضرورى
للقطع باجماع الصحابة والتابعين
على تقديم القاطع على المظنون وهم
كانوا محصورين مشهورين وتيقن
ولم يرجع واحد منهم والا لاشتهر (و)
كذا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع
من يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض

مستقبلا واما من حيث كونه منقولا عن صادق واقف على الغيب فالاتفاق
عليه حينئذ من قبيل الاخبار عن الامور الماضية فيرجع الى المدرك بالحس ماضيا
(قوله لا يحصل بالاجماع القطع فيها) هكذا وقع فى بعض النسخ بلا النافية وقد وقع
فى اكثر النسخ بدون لا النافية والصواب هو الاول لان الكلام فى الدينى الغير
الشرعى فالمعنى على سقوط لا ان ادراك الدينى الغير الشرعى اما بالعقل فان
حصل اليقين به فالاعتماد على العقل لا على الاجماع وان لم يحصل اليقين بالعقل
فذلك الدينى الغير الشرعى من قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع فيها فيلزم
ان يكون ما فرضناه غير شرعى شرعيا لان ما يحصل القطع فيه بالاجماع الشرعى
شرعى (قوله و يمكن هو) واعلم ان القائل بحجية الاجماع لا بد له من النظر اولا
فى ثبوت الاجماع نفسه ثم فى ثبوته عن اهل الاجماع اى المجتهدين ثم فى نقله الى
المحتج به ثم فى حجيته والى هذه المقامات الاربعة اشار رحمه الله بالترتيب المذكور
و فى كل منها خلاف ففى المقام الاول خلاف النظام و بعض الشيعة و زعموا انه
محال واستدلوا عليه بوجهين الاول ان اتفاقهم فرع تساويهم فى نقل الحكم
اليهم وانتشارهم فى الاقطار يمنع تساويهم فى نقل الحكم اليهم عادة واجيب عنه
بانا لا نسلم ان الانتشار فى الاقطار يمنع تساويهم فى ذلك مع جدهم فى الطلب
و بحثهم عن الادلة والاحكام وانما يمنع ذلك عادة فيمن قعد فى قعر بيته لا يطلب
ولا يبحث الثانى ان اتفاقهم اما عن سند قاطع او عن ظنى وكلاهما باطل اما
الاول فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل الينا ولما لم ينقل علم انه لم يكن
كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الثانى فلانه يمتنع الاتفاق عنه
عادة لاختلاف القرائح والانظار واجيب عنه بالمنع اما عن الاول فلان القاطع
لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذى هو اقوى منه حيث
لا يقبل النسخ اصلا و بارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما عن الثانى فلان
الظنى قد يكون جليا وقد يكون خفيا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق
فيما يخفى و يدق مسلكه لا فيما يكون جليا (قوله خلافا للبعض) حيث زعموا
ان الاجماع على تقدير ثبوته فى نفسه فثبوته عن المجتهدين محال (قوله مع
جواز خفاء بعضهم عمدا) اى لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة (قوله او انقطاعه)
اى اطول غيبته فلا يعلم له خبر اصلا (قوله او خموله) اى اندراسه فلا يعرف له
اثر وكذا فى اسره فى مطمورة وتقرير الجواب ظاهر بان الاجماع المذكور اى
اجماع الصحابة والتابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون (قوله وهو حجة

قطعية) فان قيل قد خالف فيه النظام والشيعة وبعض الخوارج فلم لم يذكره مع انه ذكر المخالف فى المقامات الثلاثة المذكورة آنفا اجيب بانه لاعبرة بمخالفتهم لكونهم قليلين من اهل الاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق فى هذه القضية وفيه مافيه ثم المشهور ان خلافهم فى كونه حجة وقيل فى كونه قطعية ولهم فيه دليل مزيف (قوله فانه لولم يكن اه) استدلوا على كونه حجة قطعية عقلا بوجهين احدهما انه لولم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على النص القاطع لكن اجماعهم على تقديمه ثابت بالتواتر فيكون قطعيا ايضا لان المقدم على القطعى قطعى ايضا وانما قدموا عليه لان النص قابل للنسخ وان كان قطعيا بخلاف الاجماع حيث لايقبله وقد وقع فى بعض النسخ ههنا على غير القطعى بكلمة غير وهو غلط فاحش لعله من طغيان قلم الناسخ والاای وان لم يكن قطعيا مع اجماعهم على تقديمه على النص القطعى لعارضه اى لعارض هذا الاجماع اعنى اجماعهم على تقديمه على القطعى اجماعهم الآخر اعنى اجماعهم على ان غير القطعى لايقدم على القطعى والعادة تحيل وقوع التعارض بين قولى مثل هذا العدد من العلماء المحققين وفيه نظر اما اولا فلان تقديم الاجماع على النص القاطع وان نقل تواترا مستبعد سيما وقد انكر وجوده طائفة وحجيته طائفة وكونه قاطعا طائفة ونقله الى المحتج به طائفة واحتمال النسخ غير ناش عن دليل فلا عبرة به واما ثانيا فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعا بسبب تقديمه على النص القاطع بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع معارض بالاجماع على تقدم القاطع على غير القاطع وقد يجاب عنه بانه لايلزم من كون كل قاطع مقدما على غير قاطع كون كل ما قدم عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض الاجماعين وثانيهما انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع ومالايكون قاطعا لايجوز القطع بتخطئة مخالفه فالاجماع لايجوز ان لايكون قاطعا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه ثبت ذلك عنهم تواترا والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين من امة محمد على قطع امر شرعى من غير سند قاطع يدل على ما اجمعوا على قطعه فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع يدل على القطع بتخطئة مخالف الاجماع وفيه ايضا نظر اما اولا فلان الفلاسفة اجمعوا على قدم العالم واليهود على ان لانسخ لشريعتهم والنصارى على ان عيسى صلب وقطعوا بذلك ولم يكن لهم نص قاطع فانتقض بها ذلك الدليل واما ثانيا فلانكم اما اثبتم حجية الاجماع بالاجماع والكلام فى حجية الاجماع الثانى كالكلام

قالوا الاحاد لاتفيد القطع ويجب فى التواتر استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لولم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لايقدم على القاطع وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر

فى الاجماع الاول اواثبتم حجية الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع وكلاهما دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد يجاب عن الاول بانه غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثيرين ولامتفقين فى امر شرعى ولاقاطعين على ذلك والعادة لاتحيل اجتماع الجمع القليل على غير امر شرعى غير قاطعين من غير قاطع وانما تحيل اجتماع الجمع الكثير من العلماء المحققين من امة محمد على امر شرعى قاطعين وعن الثانى بان المدعى كون الاجماع حجة واثباته بثبوت نص قاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة وتلك الصورة لايتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلالتها على ثبوت النص القاطع ايضا لا تتوقف على كونه حجة فلا دور اصلا فان كون الاجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلالتها على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة (قوله وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم) حاصل الاستدلال به ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لايكون شئ من احكامه مهملا ولاشك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحى فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحى بحيث لايصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لايمكن للامة استنباطه وهو باطل اذلافائدة فى الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما كان بينهم من الاختلاف اوجميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة اذلاعمل فى القيامة حتى يفيد الاجماع فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولادلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لاترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين فى عصر واحد ولايمكن ان يكون اتفاقهم على غير الحق والالكان الدين فاسدا لاكاملا فيكون على الحق فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة وفيه نظر امااولا فلان كون اتفاقهم على الحق ووجوب الاتباع لهم لايستلزم القطع لان الظن قد يكون حقا وواجب الاتباع واماثانيا فلان ماذكر لايدل على حجية اجماع مجتهدين كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج فى الوحى مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين فى عصر آخر قبل ذلك العصر او بعده

فذلك الاجماع لايكون حجة على ذلك الواحد اوالجماعة من المجتهدين لان عملهم باجتهادهم لاباحتجاج المجتهدين واما ثالثا فلان اكمال الدين هوالتنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرايع لاادراج حكم كل حادثة فى القرآن (قوله لم تكن باقية) فيه انه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلى فهو ممنوع لان تلك المسئلة لم توجد فى الخارج بالفعل على الفرض حتى تنقطع وذلك لانها لم تخرج من الخفاء الى الظهور فى زمن الوحى لعدم كون الوحى الصريح ناطقا بها بل بقيت تحت الخفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير الخطاء على اجماعهم باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الخفاء الى الظهور فى زمن الاجماع وبعده بل بقيت فى الخفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة اى وجودها فى نفس الامر وهى لم تنقطع بالخطاء على اجماعهم بل هى موجودة فى نفسها الى آخر الدهر بلا انقطاع غايتها انها لم تخرج من الخفاء الى الفعل فالاولى ان يقول لوجاز الخطاء على اجماعهم باحد الوجهين لزم ان لافائدة فى شرعية هذه المسئلة لعدم العمل بها اصلا لافى زمن الوحى ولابعده لعدم العلم بها (قوله صيانة) لعله قيد لقوله كرامة من الله تعالى لالقوله فوجب القول على مازعم تأمل (قوله كان فاسدا) الاولى ان يقول ناقصا (قوله وركنه) لما فرغ من بيان ثبوته فى نفسه ومن المجتهدين ومن بيان ثبوته عند المحتج به ومن بيان افادته القطع شرع فى بيان ركنه اى ما يقوم به الاجماع على ماهو معنى الركن فقال هو الاتفاق اى اجماع المجتهدين من امة محمد فى عصر على حكم شرعى وهذا الاتفاق نوعان عزيمة ورخصة والعزيمة هى الاصل فى الباب وهى التكلم من كل المجتهدين بما يوجب الاتفاق اوعملهم كلهم فيما كان من باب العمل كتعاطى التجيين والخبز والاستحمام ونحوها وهذا النوع اى الاجماع العملى يفيد الجواز لا الوجوب الا مع قرينة تدل على الوجوب لماروى عبيدة السلمانى مااجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر فانه دل على ان اجماعهم العملى لايدل على الوجوب والا لزم ان يكون الاربع قبل الظهر واجبا لاجماعهم عملا عليه مع انه سنة بالاتفاق والجواز المذكور اعم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب (قوله والرخصة فى الاتفاق) سمى هذا القسم من الاتفاق رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة للاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتقصير فى امر الدين على ماسياتى بيانه بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع فى الحقيقة لوجود اتفاقهم فيه حقيقة قولا اوفعلا وصورة هذا القسم ان يذهب واحد من

فلوجاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية دلت على ان شريعته كاملة فلو لم تكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التى ضاق عنها نطاق الوحى الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولوامكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لاادرى من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (اوعملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لماروى عبيدة السلمانى مااجتمع اصحاب الرسول عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم اوعمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى بلوغ تكلم البعض اوعمله الى الباقين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى

ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض اوالاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لاعن اتفاقهم (وخالف الشافعى فى) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولاحجة لجواز ان يكون سكوت الباقى للتأمل اوللتوقف بعده لتعارض الادلة اوللتوقير او الهيبة او خوف الفتنة اواعتقاد حقية كل مجتهد فيه اوكون القائل اكبر سنا

اهل الاجماع فى عصر الى حكم فى مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا و بعض الشافعية و يسمى اجماعا سكوتيا وانما اشترط مضى مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضا وانما اشترط تقية الفتنة لان ترك الانكار فى حال خوف الفتنة امر معتاد مشروع رخصة فلا يدل على الرضا ايضا ولم يذكر المصنف رحمه الله هذا الشرط ولابد من ذكره وقد ذكره صاحب الميزان ثم قال لايخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية اولا فان لم يكن فلا يخلو من ان يكون عليهم فى معرفتها تكليف اولا فان لم يكن نحو ان يقال ابوهريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها قولا لايكون اجماعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا اوخطاء فلا يلزمهم الانكار اما لو كان فى معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن كذلك لزم ترك مايجب عليهم من النهى عن المنكر المستلزم للخلف فى اخبار الله تعالى فانه موجه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر و يشهد لهم بذلك قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر و ان كانت اجتهادية بان كانت من الفروع التى هى من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها وفى المسئلة الاعتقادية سواء و يكون اجماعا سكوتيا رخصة عند اكثر اصحابنا و بعض الشافعية (قوله عند العرض) اى عرض الحادثة (قوله اوالاشتهار) عطف على العرض اى عند اشتهار الحادثة (قوله منزلته) اى منزلة العرض (قوله فان المشهور عنه) وهذا هو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضى الباقلانى من الاشعرية وداود الظاهرى و بعض المعتزلة وللشافعى ههنا قول آخر لكن المشهور هو المذكور فى الكتاب حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو المنقول عن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى وحكى عن الشافعى ايضا انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير ثبت به الاجماع وان انتشر القول من واحد اواثنين والساكتون اكثر علماء العصر لايثبت الاجماع ونقل عن الجبائى انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر واستدل على القول المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر (قوله بعده) اى بعد التأمل فى الادلة (قوله اواعتقاد حقية كل مجتهد) اجاب عنه فى الكشف بان ذلك الاعتقاد لايمنع من المباحثة وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار على

ان فى الصحابة من لم يكن يعتقد ذلك اوللتوقير اى لتوقير القائل اوالفاعل (قوله اوخوف الفتنة) وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط عدم خوف الفتنة (قوله حتى سأله) ولوجعل عمر سكوته تسليما ودليلا على الموافقة لما سأله ولو كان السكوت دليلا على الموافقة لماسكت على رضى الله عنه مع كون الحق عنده فى خلافهم (قوله فقال) اى قال على رضى الله عنه (قوله كل افقه من عمر) مقول قال عمر (قوله صيانة) اى صيانة لعمر رضى الله عنه عن طعن الناس بانه امسك المال عن محاله ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب القواطع من الشافعية ان هذا الاجماع اى السكوتى لايخلوعن نوع شبهة لماذكره الخصوم من الشبه فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس ورد بانه على هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الاان يثبت عن الفريق الاول انه لايقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قول كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق فان قيل لوكان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده اويضلل وليس كذلك قلنا انما لم يكفر لكونه متمسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعى عندنا ولايكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة (قوله واهله اه) واعلم انه لا اجماع الالامة محمد لانه انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر لكنه يتناول كل مسلم وهو ينقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته على ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثانى كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة الاانه لايتصور منهم وفاق ولاخلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيامة من الامة فان اعتباره يؤدى الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم حينئذ لايمكن الاعند القيامة لاقبلها وعندها لايحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعى على الحكم الشرعى والثالث كالمقلد العامى الذى لايعلم الاصول والفروع والذى يعلم الاصول لاالفروع والذى يعلم الفروع لاالاصول وكالمجتهد الفاسق والمبتدع واختلفوا

اواعظم قدرا اواوفر علما كما سكت على حين شاور عمر فى حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا فى قسمته وفى اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لاغرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس مامنعك ان تخبر عمر بما ترى فى العول فقال درته وجوابه ان الصحابة بعد ماشرطنا مضى مدة التأمل لايتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله عنه حين نهى المغالاة فى المهر فقالت امرأة ايعطينا الله تعالى بقوله وآتيتم احديهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال وسكوت على فى المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع مافيه الفوت اومحمول على ان الفتوى الاولى حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة فى العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لاعن بيان مذهبه (واهله) اى اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم (مجتهد) اذلو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلادليل فيكون خطاء

في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضي الباقلاني الى اعتبارهم في الاجماع مستدلين بان اسم الامة يتناول الكل الا انه خص منها الصبي والمجنون والجنين لعدم الفهم وعدم تصور الوفاق منهم فبقي الباقي على حاله بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا وغيرهم الى انه لاعبرة الا باتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة واختاره المصنف وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واحترز بالاول عن المقلد عاميا كان كالذى لا يعلم الاصول والفروع اوغير عامي كالذى يعلم الاصول لا الفروع وبالعكس واستدل عليه بوجهين الاول لو اعتبر وفاقهم لم يتصور الاجماع لان العادة قاضية بامتناع اتفاقهم لكثرتهم قطعا وتباين اماكنهم جدا لكن الاجماع ثابت قطعا ولقائل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان يجاب عنه بانهم لم يبلغوا في الكثرة الى حد كثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر في الاجماع جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء واللازم باطل لاستلزامه جواز اتفاق الامة على الخطاء فكذا الملزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه خطاء لجواز اصابته الحق عقلا بناء على القول ان للعقل حكما في الشرعيات اوتوفيقا للحق من الله تعالى وان لم يكن عن دليل سمعي لان الدليل للتوصل الى المطلوب واذا حصل المطلوب بلا دليل سمعي فلا حاجة اليه والجواب عنه انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لاعن دليل خطاء على ماسيأتي بيانه وقد يستدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفته للعلماء لا تعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه كالمجتهد الذى لم يوجد وقت الانعقاد فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقته غير معتبرة بل المقلد اولى منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذى بعد الاجماع فلان لا تعتبر موافقة المقلد اولى وفيه نظر لان هذ المجتهد انما لم تعتبر موافقته لكونه لم يوجد وقت الاجماع او نقراض العصر ليس بشرط والمقلد كان موجودا وقت الاجتهاد فكان قياسا مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحترز بالثاني عن الفاسق واستدل عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والتزام قولهم انما يثبت باهلية اداء الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي

فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فجاز اتفاق الامة على الخطاء (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبرائيل عليه السلام اولا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي رضي الله عنه وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولاعبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة

وامام الحرمين يعتبر قول الفاسق فى الاجماع ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدى اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه فى حقه واجتهاده بخالف اجتهاد من سواه واحترز بالثالث عن المبتدع واستدل عليه بما حاصله انه اما متعصب او ماجن او سفيه واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة وتوضيح المسئلة ان المبتدع لا يخلو من ان يكون بدعته توجب الكفر بصريحها كغلاة الروافض والمجسمة اولا توجبه فان كان الاول فلا نزاع فى عدم اعتبار وفاقه وخلافه فى الاجماع لانه كافر وان كان الثانى فان كان بدعته تتضمن كفرا اى توجبه لا بصريحها وهو المخطئ فى الاصول بتأويل ففيه الخلاف فمن كفره لم يعتبره فى الاجماع كالكافر الاصلى ومن لم يكفره يعتبره فيه وان كان بدعته لا تتضمن كفرا ففيه ثلاثة مذاهب الاول اعتباره مطلقا مال اليه ابن الحاجب مستدلا بان الادلة الدالة على الاجماع شاملة له لكونه من المجتهدين فلا ينعقد الاجماع بدونه واجيب بان الادلة من قبيل المقتضى ووجوب المقتضى غير كاف فى الحكم مالم ينتف المانع ولم ينتف المانع ههنا وهو الفسق (قوله لم يكن اجماعا) وهل يكون حجة ام لا فقال الشارح المحقق فى شرح المختصر لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على القول واجماع من عدا الاشعرى على ان النوم ينقض الوضوء واجماع من عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوه غلطا او عمدا كان فى غاية البعد ويكون من قبيل الاستدلال (قوله خلافا لمالك) قال ينعقد الاجماع باتفاق اهل المدينة واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد ووجه الاحتجاج به انه دل على نفى الخبث والخطاء خبث فيكون منفيا وما ينتفى عنه الخطاء فهو حجة قال الشيخ اكمل فى حاشية المختصر طيبة على وزن شيبة اسم من اسماء المدينة لا وصف لكنه لا يناسب حمل تنفى عليه تأمل (قوله فان ذلك ليس بشرط) بل اجماع غيرهم من مجتهدى كل عصر حجة ايضا لانه اجماع الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة دليلنا ولان الامة كلى متواطئ لا متشكك فاذا اعتبر اجماع احدهما يعتبر الآخر ايضا واستدل الظاهرية بوجهين احدهما ما ذكره الشارح رحمه الله من انه

(وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان المعتبر اجماع الامة فما بقى منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفى العترة) اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاحمد والقاضى ابى حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لمالك (لا كونهم) اى الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط فى انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لا عتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح

قلنا يصح عند من لايشترط ان لايسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترطه واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة) لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما حكي وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لايخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة (ولا بلوغهم) اي الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض العصر) اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولاحجيته وهو الاصح عن الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح بيانه انه اذا كان في المسئلة خلاف بين الصحابة ثم اجتمع التابعون وجب ان ينعقد الاجماع لانه لما انعقد اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلان ينعقد معه اولى وذلك يستلزم الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة واجاب بما حاصله ان من لم يشترط عدم خلاف سابق يمنع بطلان التالي ومن شرط ذلك يمنع الملازمة والثاني ان الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم من ائمة المجتهدين اجمعوا على ان مالاقطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ولو كان اجماع غير الصحابة صحيحا لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التابعين لو اجمعوا على مسئلة اجتهادية لما جاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم مع ان الصحابة اجمعوا قبلهم على ان كل مالاقطع فيه يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على ان كل مالاقطع فيه يجوز الاجتهاد فيه والثاني انه لا يجوز الاجتهاد في المسئلة الاجتهادية بعد انعقاد الاجماع فيها واجيب عنه بالنقض باجماع الصحابة بان الصحابة قبل الاجماع على حكم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم فيه لايجوز الاجتهاد فيه مع انه حكم اجتهادي فيلزم مخالفة اجماعهم وتعارضه ورد بان اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لاقطع فيه مشروط بعدم الاجماع فيه اي ان مالاقطع فيه يجوز الاجتهاد فيه مادام لاقطع فيه نظيره لاشيء من النائم بيقظان مادام نائما واذا وجد فيه الاجماع زال شرط اجماعهم الاول فلا يلزم شيء من الامرين اعني تعارض الاجماعين ومخالفة اجماع الصحابة اي عدم اعتباره (قوله فالتابعي) اي التابعي المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة واما من نشأ من التابعي وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر على ماسيأتي فمن شرط ذلك اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبره (قوله لعموم الادلة السمعية) اي القائمة في حجية الاجماع نحو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لاتجتمع امتي على الضلالة قيد الادلة السمعية فان من استدل على حجية الاجماع بالعقل فلابد له من القول بعدد التواتر فان الاجماع الذي لم يبلغ مجموعه حد التواتر لايقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا كما استدلوا عليه بهما على ماتقدم عند قوله وهو حجة قطعية عقلا (قوله ولا انقراض العصر آه) معنى الانقراض عبارة عن موت جميع المجتهدين الموجودين وقت نزول الحادثة واعلم انه اذا اتفقت كلمة مجتهدي عصر في لحظة

انعقد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية عن الشافعي وقال احمد
وابن فورك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكوتي على
مامر آنفا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس يشترط ذلك والا فلا
واختار المصنف مذهب المحققين واحتج عليه بالسمع وقال لعموم تلك الادلة اى
السمعية فانها تدل على ان اجماع الامة حجة من غير تقييد بموت او انقراض
عصر والاصل عدم التقييد وقد يستدل عليه ايضا بان الاشتراط الانقراض
يؤدى الى عدم الاجماع فيكون باطلا وذلك لانه لو اجمع الصحابة ولحقهم التابعى
في عصرهم يجوز له مخالفتهم لعدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم
وحينئذ لا يخلو اما ان يوافقهم التابعى او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا
وان وافقهم ولحق تبع التابعى قبل انقراض عصر التابعى يجوز له مخالفتهم لانه
لم ينعقد اجماعهم بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق
اجماع قطعا واجيب عنه بان المراد انقراض عصر المجمعين الاولين عند حدوث
الواقعة لا انقراض من يجدد بعدهم فاذا انقرض عصرهم ولم يظهر منهم ولا
من التابعين المدركين عصرهم خلاف انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين
بعد انقراض عصر المجمعين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط الانقراض
اعتبار دخول من ادرك عصر المجمعين الاولين في اجماعهم مع جواز رجوع
بعضهم قبل الانقراض على ما هو المختار عند المشترطين ذلك واما اذا كان فائدة
الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور فكر كما هو المختار عند احمد
لا اعتبار موافقة من سيوجد في اجماعهم فلا مدخل للاحق فينعقد اجماع الاولين
عند انقراضهم اذا لم يرجع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من ادرك عصرهم
من التابعين واحتج للمشترطين بثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل
هو وقت انعقاد اعتقادهم لا وقت حياتهم مطلقا فاذا تقرر اعتقادهم على حكم
مضى وقت التأمل وان لم ينقرض وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف
ان يكون رافعا فاحتمال رجوع الكل والبعض قبل انعقاد اجماعهم توهم الدافع
وهو لا يكون دافعا لاجماعهم واحتماله بعد انعقاد اجماعهم رافع فلا يكون رافعا
وعن الثالث بانه قياس مع الفارق اعنى انه قياس الرفع على الدفع فيكون باطلا
(قوله الاولى ان اهل العصر الاول آه) اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد
الصحابة في شرط آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان
يختلف اهل عصر في مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار احد القولين مذهبا لبعض

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا تقرر
مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم
الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا
وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع
وهو باطل (ولا للاحق) اى يشترط
للاجماع اللاحق (عدم الاختلاف
السابق) ههنا مسئلتان الاولى ان اهل
العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز
لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح
عند مشايخنا انه يجوز والاختلاف
السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر
اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد
للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان
الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه
ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا
الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب
عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة
لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء
المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع
بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه
نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل
بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم
يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان
حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر
الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر
الاول اذا اختلفوا على قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث

والآخر مذهبا لغيره فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته اولا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسئلة مجتهدا فيها كما كانت لا مجمعا عليها واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم وهو الاصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف به وتكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلاثة واختاره فخر الاسلام والقفال الشاشي من الشافعية واختاره المصنف ايضا واستدل عليه بان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو الفرض دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد منهما ويلزم من التعارض تخطئة احد الاجماعين اجيب بانا لا نسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على القولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان المصيب واحد والآخر خطاء واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطاء خطاء ولو سلم اجماعهم على تجويز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع قاطع بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط لو جاز في ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجاز ايضا ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاجماع الاول مشروط بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق واحد منها يجوز ان يجوزوا الاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا بيقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق اخذ غيره وقال بعض مشايخنا فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع اللاحق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع ابي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف اولم يسبق ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل لكونه خلاف اجماع اللاحق اعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة فيه فان عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجابر يصح ثم انعقد اجماع التابعين على قول عمر وذكر الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينتقض قالوا هذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا عن

ولذا قلت (الا ان يكون) اي الاجماع اللاحق (على قول ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة يشتركان في ارث الجد وحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بابعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها علة الربا في غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم او الادخار معه وتشترك في ان لا ربا الا مع الجنس

انعقاد الاجماع اللاحق واشترط فى انعقاد الاجماع عدم الخلاف السابق على
خلاف مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذه الرواية عن ابى حنيفة ليست
دليلا على ذلك بل تأويل هذا القول ان الاجماع الذى تقدمه الاختلاف السابق
اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع
فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لايكفر جاحده ولا يضلل فينفذ قضاء القاضى
فى بيع امهات الاولاد ولا ينتقض لانه ليس مخالفا للاجماع القطعى لا لما ذكر ان
الخلاف السابق يمنع الاجماع على عدم جوازه فعلى هذا لافرق بين قول ابى حنيفة
ومحمد فى ان الاختلاف لايمنع انعقاد الاجماع اللاحق الا من جهة ان اباحنيفة
قال ان هذا الاجماع المسبوق بالاختلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد
واحتج المخالف اعنى اكثر اصحاب الشافعى بوجهين احدهما حاصل الاول
ان المخالف الاول ولو كان واحدا لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه لانه من الامة
ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به فلا ينعقد الاجماع بدونه اما الاولى فلانه
لم يتفق كل الامة ولابد منه واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل قوله
لبطل المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابى حنيفة والشافعى وغيرهما ولصار
قول الباقين فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا لان الباقين كل الامة الاحياء
فى ذلك العصر وهو المعتبر اذ لاعبرة بالميت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم
خبر ان والضمير فى قوله راجع الى الميت اى قوله فى حال حياته معتبر لدليله لا لذاته
ودليله باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر فى الاجماع فينتفى الاجماع
بعدمه وثانيهما ان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان
كذلك باطل فهذا باطل اما الاولى فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد
قولى الصحابة تبين ان القول الآخر خطاء بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة
الى الضلال اذ الضلال هو الخطاء بيقين واما الثانية فلانه لايظن بابن عباس
رضى الله عنه انه ضل فى انكاره العول ولا بابن مسعود رضى الله عنه فى تقديمه ذوى
الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهم على خلاف ذلك واجاب عن الاول
بان حجية اجماعهم لاتتصور الا من الاحياء المعاصرين لا من الاموات فلا يضر
خلافهم فى حياتهم الاجماع اللاحق فان قيل انه وان مات لكن قوله باق ببقاء
دليله فيضر الاجماع اللاحق قلنا لانسلم بقاء دليله لانه ارتفع بالاجماع اللاحق
المنعقد بخلافه كالقياس الذى ورد بخلافه نص فانه يرتفع بذلك النص وفيه نظر
اما اولا فلان الخصم لايسلم انعقاد الاجماع اللاحق مع الخلاف المقدم حتى يصح

فالقول الرابع بعلة الربا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفريق القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كاقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي رحمه الله فشمول وجود الناقضية اوعدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد

القول ان دليله ارتفع بذلك الاجماع بل هو اول المسئلة اللهم الا ان يقال ان الجواب تحقيق لا الزامي واما ثانيا فلانه لا يصلح جوابا عن قول الخصم والا لبطل المذاهب ولصار قول الباقين اه وعن الثاني بمنع الملازمة على تقدير وبمنع بطلان اللازم على تقدير (قوله اما الوجود في الكل والعدم في الكل) اى كل المحل المتعدد وهو العيوب الستة في الزوج والسبعة في الزوجة وتعددها باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله اذ تفريق القاضي) متعلق بعندنا (قوله وكثلث الكل للام) تعدد المحل ههنا باعتبار كونه مسئلتين وفي المسئلتين الآتيتين باعتبار الخروج من غير السبيلين والمس باعتبار صلاتي الفرض والنفل (قوله اذا اختلفوا على قولين) واستقر رأيهم عليهما بحيث يكون كل من القولين مذهبا لصاحبه فهل يجوز لثالث احداث قول ثالث مخالف لهما ام لا يجوز على ثلاثة اقوال ذهب اكثر العلماء الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الظاهرية والشيعة الى جوازه مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي ومالك كالامدي وابن الحاجب الى التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز والا يجوز واختار رحمه الله الاول ثم مثل له امثلة بعضها مما كان محل الخلاف واحدا وبعضها متعددا ولا يخفى عليك ان الاولين من الامثلة المذكورة مما لاشك ان القول الثالث فيهما مخالف للاجماع فلا يجوز واما في الامثلة ففيه نظر على ماسيظهر لك (قوله وبعضهم خصوا الخلاف) اى الخلاف في ان القول الثالث هل يجوز ام لا بعد استقرار رأيهم على القولين (قوله استقلالا او مقاسمة) فعند البعض يرث الجد استقلالا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأى الفريقين عليهما فلا يجوز القول بحرمان الجد لكونه مخالفا للاجماع المركب في ارث الجد (قوله القدر مع الجنس) اى عند الحنفية (قوله او الطعم) اى الطعم مع الجنس عند الشافعية (قوله او الادخار معه) اى الطعم والادخار مع الجنس عند مالك (قوله ومعه لا) اى القول الرابع مع الجنس لا ينفي المتفق عليه اشار به الى ان القول الرابع في مسئلة الربا ليس مما ينفي المجمع عليه مطلقا بل ينفيه في صورة فقط وفي صورة اخرى لا ينفيه فحينئذ لا يصح التمثيل بها لما نحن فيه اعنى كون القول الثالث او الرابع مخالفا للاجماع (قوله فالقول بعدم وجوب شئ منهما) يعنى شمول العدم يرفع المجمع واما شمول الوجود اعنى تطهيرهما فلا يرفعه فيكون القول الثالث في هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من وجه كما في مسئلة الربا فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على انا نقول لا نسلم

ان شمول العدم ايضا يرفع المجمع عليه فى هذه المسئلة كيف وان وجوب غسل المخرج خالف فيه ابو حنيفة ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه الشافعى فصدق ان شيئا من الطهارتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احديهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع (قوله بعيوبه الستة) وهى الجنون الجذام والبرص والبهق والجب والعنة وعيوبها السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والبخر والمراد بالمحل المتعدد هو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله لم يقل به احد) فيه ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون القول بالفصل مخالفا للاجماع على ماسيصرح به (قوله فالقول بثلث الكل فى احديهما) قيل لانسلم ان احد الشمولين اعنى ثلث الكل او ثلث الباقى فى الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لاشئ من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل فى زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعى آخر بعكس ذلك فالقول الثالث لم يكن مخالفا للاجماع ايضا (قوله فشمول وجود الناقضية اه) فيه ان ناقضية الخروج من غير السبيلين خالف فيه الشافعى وناقضية المس خالف فيه اصحابنا فيصدق ان شيئا من الناقضتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احديهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا للاجماع على مامر نظيره آنفا وفيه تفصيل سيأتى ذكره (اى بعض المتأخرين من الشافعية) كالآمدى ومعه من المالكية ابن الحاجب (قوله فيما اتفقوا عليه) احترز به عن مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه (قوله كالصورتين الاوليين) وكالنية فى طهارة الوضوء والغسل والتيمم فعند البعض تجب النية فى الكل وعند البعض فى التيمم فقط فالقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا للاجماع وكبكر وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا فعند البعض لا يردها مطلقا وعند البعض يردها مع ارش البكارة فالقول بردها مجانا ثالث (قوله فعدم الاكتفاء) بيان لما اتفقوا عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفا للاجماع (قوله ليس الا مخالفة مذهب واحد) اى من وجه لا مطلقا على ما يظهر بالتأمل فى تلك الصور (قوله اوقول صاحبه) فان قيل ان كلا من الطرفين انما اوجب الاخذ بقوله لا بقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهبه قلنا معناه ان كلا منهما اوجب الاخذ بقوله او بقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج

(والبعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر فان فى كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه (ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث (والمجوزين) لاحداثه (الاطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما فى الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله اوقول صاحبه

عن قولهما فيجب الاخذ بواحد منهما الا انه او جب الاخذ بقوله على وجه التصويب مع احتمال الخطاء و بقول صاحبه اوجب الاخذ مع احتمال الصواب (قوله والمنفى القول بنفيهم) اى الذى نفاه بعض لمتأخرين فى قولهم هو القول بنفى المتقدمين القول الثالث لا مالم يتعرضوا وسكتوا عنه يعنى القول بعدم الثلث (قوله والا) اى وان كان عدم القول بالتفصيل اوالثالث هو القول بعدمهما اومستلزما له لزم على كل مجتهد آه وجه الملازمة ان موافقته لصحابى اومجتهد فى مسئلة يستلزم عدم القول بمخالفته له وعدم القول بمخالفته له يستلزم القول بعدم مخالفته له على الفرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم موافقته له فى جميع المسائل وليس كذلك الاترى ان اباحنيفة وافق ابن مسعود فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ولم يوافقه فى ان المحروم من الارث يحجب غيره عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقته له فى مسئلة انما تستلزم عدم القول بمخالفته له فى تلك المسئلة فقط لا فى غيرها وعدم القول بمخالفته له فى تلك المسئلة يستلزم القول بعدم مخالفته له فى تلك المسئلة ايضا ولايلزم من ذلك موافقته له فى جميع المسائل (قوله بل الشان فى التمييز آه) توضيحه ان اكثر العلماء من المتقدمين ذهبوا الى ان القول الثالث بعداستقرار اختلافهم فى القولين لايجوز احداثه مطلقا لكونه مخالفا للاجماع على عدم الفصل اوعلى عدم القول الثالث ولاستلزامه تخطئة كل الامة وذهب بعض الظاهرية والشيعة من المتقدمين الى جوازه مطلقا واستدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وفصله بعض المتأخرين وقال ان استلزام القول الثالث ابطال ما اجمعوا عليه لايجوز وان لم يستلزم ذلك بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه يجوز واستدلوا عليه بان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما فى الصورتين الاوليين من الصور المذكورة لامخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى كما فى باقى الصور فان القول الثالث فيها موافق لكل من القولين من وجه ومخالف من وجه على ماعرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصدوا به الرد على المتقدمين بان احداث القول الثالث ليس بممنوع فى جميع الصور المذكورة بل فى بعضها فاطلاق المنع والتجويز ليس بصواب ورده بعض المحققين بان المفهوم من ادلة المانعين والمجوزين من المتقدمين هو الاطلاق فى المنع والتجويز فالتفصيل المذكور بعده غير مفيد اذلم يذكر فى دليل التفصيل ما يبطل دليل المانعين بل قالوا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لامخالفة مذهب

فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفى القول بنفيهم لا بمالم يتعرضوا له والالزم على كل مجتهد وافق صحابيا اومجتهدا آخران يوافقه فى جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لامطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولامنع منه فاجيب بانه دليل مالم يتقرر اجماع كمالو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولوسلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لولم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس مابقى آخر ولم ينكر والالنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال مااجمعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل الشان فى التمييز بين الاستلزام وعدمه

فى مسئلة وذا لا يبطله لان المانع يسلم ان الممنوع مخالفة الكل لا مخالفة البعض
ويقول ان فى الصور كلها مخالفة الكل على ماذكره رحمه الله سابقا بل
الشان ان يبين ما يتميز به بين الاستلزام وعدمه حتى يظهر حقية القول بالتفصيل
وبطلان ماذكره المتقدمون من اطلاق المنع والتجويز لكنهم لم يبينوه فلابد
من بيانه وهو ان المقصود ان كان الزام الخصم فالتمسك بعدم القائل بالفصل
وبالاجماع المركب صحيح فى جميع الصور فيكون القول الثالث باطلا مطلقا
كما يقال فى الزام الخصم اما ان تثبت ولاية الاجبار للاب اولا تثبت فان ثبتت
ثبتت للجد ايضا والا فلا لعدم القائل بالفصل فيقبل الزاما للخصم وكما يقال
فى وجوب الزكاة فى الحلى فى الزام الشافعى ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من ان
يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا فى الحلى ايضا قياسا وان لم يكن ثابتا
فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم
فى الحلى وهذا باطل لكونه مخالفا للاجماع المركب على شمول الوجود لان
الوجوب فى الحلى ثابت عندنا وفى الضمار ثابت عند الشافعى فيكون شمول العدم
مخالفا لهذا الاجماع المركب وهذا وان لم يفد حقية الوجوب فى الحلى عندنا لكنه
يفيد نفى ماقاله الشافعى فانه لو لم يثبت الوجوب فى الحلى يلزم العدمان وهو منتف
عند الشافعى واما ان كان المقصود اظهار الحق فالتمسك بهما ليس مقبولا
ولا القول الثالث باطلا مطلقا بل فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا
فى امر واحد حقيق شرعى يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع فيصح
التمسك وان لم يشتركا فيه بان لا يكون المشترك فيه واحدا حقيقيا او كان واحدا
لكنه لا يكون حكما شرعيا فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم استلزامه ابطال
المجمع عليه فلا يصح التمسك فالاول اى المشترك منهما فى واحد حقيقى شرعى
كمسئلة العدة والمتوفى عنها زوجها والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان فى ان
العدة لا تنقضى بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد حقيقى
شرعى اى ثبت بالشرع ومسئلة وجوب النية فى طهارة الوضوء والغسل والتيمم
فان القولين اعنى وجوبها فى الثلاث عند الشافعى وفى التيمم فقط عندنا يشتركان
فى امر شرعى وهو وجوب النية فى الطهارة الا ان الشافعى اوجبها فى الثلاث
وعلماؤنا فى الواحد وكمسئلة البكر التى وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا فان القولين
اعنى عدم ردها مطلقا اوردها مع ارش البكارة يشتركان فى عدم الرد مجانا وهو امر
شرعى فالقول الثالث فى هذه الصور الاربع باطل مخالف للاجماع وكمسئلة ذات

الزوجين احدهما حاضر والآخر غائب فان القولين يشتركان فى اثبات نسب الولد من احدهما وفى ان الثبوت من احدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم الشرع يعنى الافتراق فى الصورتين حكم شرعى فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا والثانى اعنى عدم اشتراك القولين فى امر واحد شرعى كمسئلة الربا فعلته القدر مع الجنس اوالطعم معه اوالطعم والادخار معه فان القولين اوالاقوال لايشتركان فى امر واحد شرعى فان قيل يشتركان فى علية الجنس قلنا كون الجنس علة ليس حكما شرعيا بمعنى لاتدرك لولا خطاب الشرع على ماهو معنى شرعى بل يستنبط ومفهوم احد الامرين او احد الامور ليس امرا واحدا حقيقيا بل هو واحد اعتبارى ولو سلم انه واحد حقيقى لكنه ليس حكما شرعيا فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما مسئلة الخارج من غير السبيلين ففيها تفصيل وهو ان القولين اعنى وجوب الوضوء او غسل المخرج يشتركان فى امر واحد شرعى وهو وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان شمول العدم فهو باطل لكونه مخالفا للمجمع عليه اعنى وجوب احد الغسلين وان كان شمول الوجود اى وجوب الغسلين معا فلا يكون مخالفا للاجماع فيكون جائزا فان قيل الافتراق اى عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون الاجتماع اى شمول الوجود مخالفا للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امرا واحدا لكنه ليس بحكم شرعى لان الشرع لم يحكم بالمنافاة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما فى مسئلة ذات الزوجين احدهما حاضر والآخر غائب على ما ذكرناه آنفا وكمسئلة الخروج من غير السبيلين والمس مما كان المحل متعددا فان القول الثالث فيهما سواء كان شمول الوجود اى الناقضية فيهما اوشمول العدم اى عدم الناقضية فيهما لايكون خلاف الاجماع لعدم اشتراك القولين فى امر واحد سواء كان كل من القولين امرا مركبا اعنى الانتقاض فى الخروج وعدمه فى المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعى اوامرا واحدا اعنى الانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعى فان قيل انهما قد اشتركا فى احد الافتراقين اى انتقاض الخروج دون المس او بالعكس قلنا ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعى فان قيل انهما يشتركان فى عدم جواز الصلاة وهو حكم شرعى فان من احتجم ومس المرأة لاتجوز صلاته بالاجماع اما عندنا

على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار ان كان ثابتا يثبت فى الحلى ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا والصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك و يبطل الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء والاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجد وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا فى واحد اعتبارى كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه فى مفهوم احد الامرين او احد الامور او فى واحد حقيقى ليس بشرعى كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة اوشرعى لكن لم يرفعه الثالث كما فى القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث (وحكمه) اى الاجماع (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض (يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا

فلا احتجام واما عنده فلمس فيكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع قلنا اجماع بطلان الصلاة بهما ممنوع لجواز ان يكون ابو حنيفة مخطئا فى ناقضية الخروج مصيبا فى عدمها فى المس والشافعى يكون مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى احدهما كونه مخطئا فى الاخر والقول بشمول العدم فلا اجماع فى بطلان الصلاة حتى يكون القول بشمول العدم مبطلا له وقس عليه باقى الصور يعنى ان اشترك القولان واحد شرعى يبطله الثالث فاحداث الثالث باطل والافلا (قوله على ان التمسك اه) اى تمسك المانعين بعدم القائل بالفصل فى بعض الصور وبالاجماع المركب فى بعض آخر ولابد من ذكره وان تركه الشارح مشهور فى المناظرات فلا ينبغى ابطاله بما ذكره المفصلون فى مقام استدلالهم اعنى ان الممنوع مخالفة الكل (قوله كما يقال الوجوب فى الضمار اه) لايخفى عليك ان هذا يصلح نظير التمسك بالاجماع المركب فى المناظرات لا للتمسك بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان يثبت ولاية الاجبار للاب اولا فان ثبتت ثبتت للجد ايضا والا فلا لعدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من النظير بحث لان قوله والا لاجتمع العدمان ممنوع وهو ظاهر بل الصواب ان يقال الوجوب فى الضمار لايخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا فى الحلى ايضا قياسا وان لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم فى الحلى فيجتمع العدمان وهذا منتف بالاجماع على ماوقع فى التوضيح ولعل فى نسخة الشارح ساقطا من قلم الناسخ والاوجه لقوله والا لاجتمع العدمان (قوله فيقبل التمسك) اى بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع المركب (قوله بدليل تجويزهم الاصابة اه) كما فى مسئلة الخروج من غير السبيلين والمس فان التجويز والتخطئة فيهما فى مقام التحقيق منهم لا فى مقام الالزام على ما ذكرناه آنفا (قوله كالافتراق فيما لم يحكم الشرع) وقد ذكرناه آنفا (قوله كما فى القول بوجوب تطهير المخرج) فان القولين يشتركان فيه فى وجوب التطهير وهو امر واحد شرعى والقول الثالث اعنى شمول الوجود لايبطله واما شمول العدم فيبطله على مامر (قوله يفيد اليقين) واستدلوا عليه بقوله تعالى كنتم خير امة الآية فان الخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه اذ لو لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولاخفاء فى ان الضالين لا تكون خير الامم و بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا فان الوساطة هى العدالة بين الافراط والتفريط وهى تقتضى الرسوخ على الطريق المستقيم

وتنفى الزيغ عن سواء السبيل وبقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال به انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولاشك ان مشاقة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع فى المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة بل يكون قبيحا لان ضم المباح الى الحرام قبيح واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبل واجب اذ لم يتركوا سدى وقال تعالى قل هذه سبيلى ثم سبيل المؤمنين لايمكن ان يكون عين ما اتى به النبى عليه السلام لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعنى الاتباع عين المعطوف عليه اعنى المشاقة فى هذه الآية والعطف يقتضى المغايرة بينهما ولايمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لايدخل فيها ما اتى به الرسول عليه السلام اذ لوكان كذلك كان ما اتى به النبى عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبى عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به النبى عليه السلام فان شرط فى كونه واجب الاتباع اجماع امة حصل المطلوب وان لم يشترط مع عدم الاجماع اذا كان واجب الاتباع فمع الاجماع اولى بالطريق فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبى عليه السلام ومن غيره فما اتى به يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد المذكور اجيب بان الجزء لايكون غير الكل وان لم يكن عينه وبقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة واستدلوا بهذه الاستدلالات على حجية الاجماع كما استدلوا على افادته اليقين واعترض على كل منها اما على الاول فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان الضلال فى بعض الاحكام بناء على الخطاء فى الاجتهاد لاينافى كون المؤمنين العاملين خير الامم واما على الثانى فلان العدالة لاتنافى الخطاء فى الاجتهاد اذ لافسق فيه بل هو مأجور به ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لامعنى لعدالة مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد لان ضم غير العدل لايفيد العدالة اذ لاشئ فى المجموع غير الاحاد ولو سلم فلا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين فى عصر واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلانه يجوز ان يكون ما اتى به النبى عليه السلام عين سبيل المؤمنين ولا نسلم لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه

وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف (ولابد له) اى للاجماع (من سند) اى دليل وامارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلاداع عادة ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل وقد ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له اولحجيته فائدة قلنا هذا يقتضى ان لايكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه ونحو ذلك.

لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين والمغايرة فى المفهوم كافية فى صحة العطف ولا يلزم المغايرة فى الخارج ولو سلم ان ما اتى به النبى عليه السلام غير سبيل المؤمنين لكن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط ولو سلم انه غير مشروط بهما بل ينفرد بالتوعد لكن سبيل الغير الكفر ونحن نلتزم ان اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع المؤمنين ولو سلم ان سبيل الغير ليس هو الكفر لكن اللام فى المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع المؤمنين الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع فى عصر عصر حجة فن ابن الاختصاص باهل عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل والجاهل غير داخل فى الاجماع المتبع و ما دون ذلك فالاية لا تدل عليه ولو سلم ان المراد بالمؤمنين اهل الحل و العقد فى عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم فيه فلا يقتضى اتباع كل سبيل والا لوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات لانه سبيلهم واللازم باطل واوجب اتباعهم فى اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد و اتباعهم فى امتناعه بعده و ذلك تناقض فتعين التأويل بمتابعة سبيلهم باتباع النبى عليه السلام وترك مشاقته او بمتابعة سبيلهم فى الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على هذا اولى من الحمل على الاجماع لاستلزامه اعمال اللفظ فى زمن النبى عليه السلام وبعده والحمل على الاجماع يقتضى اختصاصه بما بعد النبى عليه السلام لان زمن الاجماع بعده عليه السلام ولو سلم ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعى وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان الاجماع من الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف فى اتباعه عن اتباع الاجماع ولو سلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا او المؤمنون الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيله ولو سلم دلالته على كون الاجماع حجة تفيد يقين لكنه معارض بالكتاب نحو نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فانه يدل على عدم الاحتياج الى الاجماع و بالسنة نحو ماروى ان النبى عليه السلام سأل معاذا عن الادلة التى يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام على

واعلم انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع فى جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لانسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند مايستقل بالحجية ليس الا الظنى) فان ما سنده قطعى ليس بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة اوالآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كامر فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) ولايكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من) اخبار (الآحاد) لايضلل جاحده ايضا (الركن الرابع فى القياس وهو لغة التقدير)

ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك واما على الرابع فلانه خبر واحد فلا يفيد القطع وبلوغ مجموع ماروى من الاحاد الى حد التواتر غير معلوم ولهذه الاشكالات عدل بعض المحققين عن الاستدلال بهذه الادلة على هذا المطلب واحتج بوجوه اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقد ذكرنا وجه الاستدلال به ومايرد عليه عند قول المصنف الاجماع حجة قطعية عقلا ونقلا فارجع اليه الثانى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الاية وجه الاستدلال به يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز مخالفته بعد ذلك لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءتهم البينات ويرد عليه انه لايفيد الاكون مااتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام فى كونه حجة على المجتهدين حتى لايسعهم مخالفته وايضا ان وجوب العمل لايستلزم القطع لان الظن قد يجب العمل به الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا الامر منكم ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحى يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل الاجتهاد والعلم فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن فى السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة فى ذلك العصر وكذا بعده (قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس) وذلك كالاجماع على خلافة ابى بكر رضى الله عنه قياسا على امامته فى الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا (قوله وقيل) وهم الظاهرية والشيعة والطبرى قالوا يجب ان يكون السند قطعيا من الكتاب والسنة لاظنيا قياسا او خبر واحد (قوله قلت) جواب لما (قوله وسند مايستقل بالحجية ليس الا الظنى) كلمة الا داخلة على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون الاجماع المبنى عليه حجة لان الحجية تقتضى القطع قلنا لانسلم ان الحجة منحصرة على القطع ولو سلم فمعنى الاجماع القطعى ليس ان يكون سنده قطعيا بل ان يكون منقولا بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع المنقول ايضا متواترا كاجماع الصحابة قطعى وان كان سنده ظنيا ﴿قوله الركن الرابع فى القياس﴾ لما فرغ من مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع فى مباحث القياس وهو فى اللغة التقدير يقال قست النعل بالنعل اى قدرته به وجعلته مساويا له وهو مصدر قايس

يقال قس النعل بالنعل اى قدره به واجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمى الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل فى الحكم والعلة

من المفاعلة لا مصدر قاس من الثلاثى لان المساواة من الطرفين ومصدر الثانى قيس يقال قاس يقيس قيسا ويعدى فى اللغة بالباء وعلى كما صرح به فى المصباح والقصر على الباء كما قصره الشارح قاصر وفى اصطلاح الشرع ذكروا له حدودا منها ما ذكره ابن الحاجب وهو مساواة الفرع الاصل فى علة حكمه واعترض عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة المساواة فى الواقع يلزم ان لا يتناول التعريف ما تكون المساواة بينهما فى نظر المجتهد لا فى الواقع وان اريد المساواة فى نظر المجتهد يلزم الخلل باسقاط ما لا بد من ذكره اعنى قوله فى نظر المجتهد واجيب باختيار الشق الاول وحمل التعريف على مذهب المخطئة اعنى ان كل مجتهد لا يلزم ان يصيب بل المصيب واحد والباقى مخطئ وما تكون المساواة بينهما فى نظر المجتهد لا فى الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلا يضر خروج ذلك واما على مذهب المصوبة يكون ذلك قياسا صحيحا فلا بد لشمول التعريف من قيد فى نظر العقل على هذا المذهب الثانى انه لا يتناول قياس الدلالة وهو مساواة الفرع الاصل فى وصف جامع لا يكون علة للحكم لا فى نفس الامر ولا فى نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا لعلة الحكم دالا عليها مثل النبيذ ذو رائحة كريهة فيحرم كالخمر والرائحة ليست بعلة الحرمة بل العلة الشدة المطربة والرائحة وصف دال عليها ومثل المكره على صيغة اسم الفاعل يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره اسم مفعول والاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس والحاصل ان شرط قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة لانه قسيم قياس العلة فلا يتناوله التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه اولا ان المقصود ههنا تعريف قياس الدلالة لانه مشهور فى الفن فلا يضر عدم تناوله لقياس الدلالة لانه ليس من افراد المعرف وثانيا سلمنا ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افراده لكن لا نسلم انه لا مساواة فى العلة فيها كيف وان قياس الدلالة يتضمن المساواة فى العلة وان لم يصرح بها فان المساواة فى الرائحة والتأثيم فى المثالين المذكورين لما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضا ضمنا ونحن عممنا المساواة فى التعريف من الصريح والضمنى فيتناولهما معا الثالث انه لا يتناول قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل فى الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل فى الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام فى الاعتكاف بالنذر وجب ايضا بغيره كالصلاة فانها لما لم تجب فى الاعتكاف بالنذر لم تجب بغيره فانه لو نذر ان يعتكف

مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف المنذور بدون الصلاة كما فى غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم فى الاصل عدم الوجوب فى الواقع وفى الفرع الوجوب فيه والعلة فى الفرع الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب فى الواقع وفى الاصل عدم الوجوب بالنذر وهذا قياس العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه اولا انه ليس من افراد المعرف فلا يضر عدم تناوله له لان التعريف لغير هذا القياس وثانيا سلمنا انه من افراد المعرف لكن لانسلم ان لامساواة فى العلة فيه بل فيه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر فى اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور فى ذلك الشرط اما بمعنى انه لافارق بين الاعتكاف المنذور وغير المنذور فى اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لامدخل له فى اشتراط الصوم وعدمه كما فى الصلاة واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لايصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته فى الصلاة بدون الحكم لانه لو نذر الصلاة فى الاعتكاف لايجب عليه الصلاة فى الاعتكاف بالنذر فتعين ان يكون الموجب لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفسه فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر لامدخل له فى ذلك وعلى هذا يكون الاعتكاف المنذور اصلا وغير المنذور فرعا والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف فيصدق التعريف المذكور عليه وثالثا ان المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لايشترط الصوم فى الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا فى الاعتكاف لم يصر شرطا فيه بالنذر فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق عليه التعريف ايضا ومنها قولهم ان القياس بذل الجهد فى استخراج الحق واعترض عليه ببذل الجهد فى استخراج الحق من النص والاجماع وبان البذل حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه به ومنها قولهم انه الدليل الموصل الى الحق واعترض عليه ايضا بالنص والاجماع ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعترض بالعلم الحاصل عن النظر فى نص او اجماع وايضا العلم ثمرة القياس لاهو فلا يصح تعريفه به ومنها ماذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشئ على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بالحمل بلا جامع فانه يصدق عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها ماذكره القاضى ابو بكر انه حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما اونفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم

اوصفة اونفيهما فيتناول قياس الموجود على الموجود فى امر وجودى اوعدمى وقياس المعدوم على المعدوم فى امر وجودى اوعدمى وقوله من اثبات حكم لهما نحو الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير وقوله اوصفة نحو النبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر واعترض عليه بوجوه الاول ان الجمل من ثمرة القياس فلا يصح تعريفه به الثانى انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس وليس كذلك فان الحكم فى الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله بجامع كاف فى التميز فلا حاجة الى تفصيل الجامع فى الحد ومنها ماقيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو مردود بصدقه على دلالة النص ومنها ماقيل انه تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو مردود ايضا بوجهين الاول لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره وفيه نظر لان المعدوم قد يبتنى على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط ولقائل ان يقول ان عدم المشروط باق على العدم الاصلى لامبنى على عدم الشرط اذ حكم الاصل وعلته من اوصافه فلا يصح الانتقال والتعدية الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل عن محلها وايضا ان الشئ لايكون اصلا وفرعا الا بعد قياس احدهما على الآخر فان اريد بالفرع والاصل فى التعريف المذكور معناهما الحقيقى يلزم الدور لتوقف معرفتهما على القياس وان اريد بهما مايصير فرعا واصلا بعد القياس يكون كل منهما مجازا باعتبار الاول فلا يجوز فى التعريف بلا قرينة ومنها ماهو المنقول عن الشيخ ابى منصور الماتريدى وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر واختاره المصنف الا انه زاد فيه لفظة بالرأى للاحتراز عن دلالة النص ولا حاجة اليه بعد لفظ الابانة لان الدلالة مثبت لامظهر اذ لا اجتهاد فيها فلا يتناولها التعريف وهو احسن التعاريف المذكورة ههنا لسلامته عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبه لم يتعرض فخر الاسلام لتعريف القياس وفائدة القيود ظاهرة على ماذكره الشارح لاشبهة فيها وانما الشبهة فى ان المذكورين هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم اومن الذكر بالكسر بمعنى الذكر باللسان قلت لعله من الذكر بالضم بمعنى احد المعلومين على مامر فى تعريف القاضى ابى بكر اذ لايلزم فى القياس ان يكون الفرع والاصل مذكورا باللسان (قوله لان المعنى الشخصى لايقوم بمحلين) على مابين فى علم الكلام وكذا مسئلة عدم جواز انتقال الاعراض (قوله كما يقال فى شبه العمد اه) هذا قياس

لان المعنى الشخصى لايقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ فى غيره بعلته لايكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودى الموجودين كما يقال فى شبه العمد عمد عدوانى فيقتص به كما فى المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودى المعدومين

كعـدم العقل بالجنون على عـدمه بالصغر فى ان يولى عليه وعد مهمـا كعد مه بالجنون على عد مه بالصغر فى ان لايلى على غيره (بالرأى) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهوجة) اى دليل مظهر كمايشعر به تعريفه (بالكتاب) وهوقوله تعالى فاعتبروا يااولى الابصار اى ردوا الشئ الى نظيره وهو يتنـاول القيـاس او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضـاف اليناهو اعمال الرأى فى المعانى المنصوصة لابانة حـكم نظيرهـا او انتقلوا وجاوزا من العبور

الموجود اعنى القتل الذى فيـه شبه العمد على الموجود اعنى القتل بالمحدد فى المعنى الوجودى اعنى لزوم القصاص فيهما والعلة فيهما العمد العدوانى (قوله نحو قتل فيـه شبهة اه) هذا قياس الموجود اعنى القتل الذى فيه شبهة على الموجود اعنى القتل بالعصا الصغيرة فى المعنى العدمى اعنى عدم القصاص والعلة فيهما الشبهة (قوله كعدم العقل بالجنون اه) هذا قياس المعدوم على المعدوم فى المعنى الوجودى وما يتلوه قياس المعدوم على المعدوم فى المعنى العدمى للعلة المشتركة بينهما وهوظاهر (قوله فاعتبروا يااولى الابصار) وجه الاستدلال به ان فاعتبروا امامن الاعتبار بمعنى رد الشئ الى نظيره اومن العبرة اوالعبور بمعنى التبيين اومن العبور بمعنى الانتقال والمجاوزة وكل قياس مشتمل على هذه المعانى الثلاثة اشتمال الكل على الجزء لان فيه رد الفرع الى اصله فى اثبات مثل حكمه بمثل علته وتبيين حكم الفرع بمثل علة الاصل والمجـاوزة من حكم الاصل الى الفرع فيندرج اى كل قياس تحت الامر المذكور واعترض عليه اولا لانسلم ان الاعتبار عبارة عماذكرتم من المعانى بل هوعبارة عن الاتعاظ حقيقة لغلبته فيه وتبادره الى الفهم عند الاطلاق وصحة نفى الاعتبار عن القائس الغير المتعظ كما يقال قاس فلان ولم يعتبر فاذا صح نفيه عنه لم يكن حقيقة فى القياس اذالحقيقة لاتنفى واذالم يكن حقيقة فيه لم يكن شئ من المعانى الثلاثة المذكورة معنى حقيقياله ايضا فيكون حقيقة فى الاتعاظ ولترتبه فى هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين وانمايحسن ذلك اذاكان المراد به الاتعاظ بالعقوبات السابقة اذلايحسن ان يقـال يخربون بيوتهم فقيسوا الارز على البر والنبيذعلى الخمر واذاكـان حقيقة فى الاتعاظ بهذه الوجوه الثلاثةلم يصح الاحتجاج به على حجية القياس لان القياس لايشمل الاتعاظ واجيب عنه بانه لوكان حقيقة فى الاتعاظ لماصح نفى الاتعاظ عن الاعتبار اذالحقيقة لاتنفى لكن اللازم باطل لصحة ان يقال اعتبرفلان ولم يتعظ وايضا ان الاتعاظ معلول الاعتبار يقال اعتبرفاتعظ فلايكون حقيقة والايلزم تعليل الشئ بنفسه وماذكره من غلبة الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله فى الانتقال وتبادر الذهن اليه ليس دون الاتعاظ وماذكره من صحة نفى الاعتبار عن القائس ليس باعتبار كونه قائسا حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقياله بل معناه الحقيقى هوالاتعاظ فلايصح الاحتجاج به بل باعتبار ان ذلك القائس اخل المقصود الاصلى من القياس وهو امر الآخرة فنفى عنه الاعتبار مجازا كما يقـال مجازا لمن لم يبادر فى الآيات

انه اعمى واصم باعتبار اخلاله المقصود الاصلى وما ذكره من قوله ولترتبه اه قلنا ان المأمور بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاتعاظ والقياس الشرعى لان معناه افعلوا الاعتبار لاقياس الارز على البر والنبيذ على الخمر مخصوصا فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورود الكلام من الشارع وغيره على وجه يتناول المقصود وغيره حسن لامحالة بل هو واقع كثيرا فان قيل المأمور هو الاعتبار الذى دل عليه اعتبروا اعنى مصدره الضمنى فلا يكون عاما لان الفعل انما يدل على الماهية من حيث هى لا الافراد فيكون المعنى افعلوا اعتبارا فيكون مطلقا لاعاما قلنا نعم لكن الاطلاق كاف ههنا على ماصرح به فى التلويح لان القياس الشرعى يكون احدى جهات ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة فى الاتعاظ ولاضرورة فى حمله فى الآية المذكورة على الاتعاظ مجازا وجب حمله على احد المعانى الثلاثة فيصح الاحتجاج به فان قيل سلمنا انه على احد المعانى الثلاثة وانه يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلى لا الشرعى او ما كانت عليه منصوصة عليها لا مستنبطة لعدم امكان حمله على العموم لان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لايستفاد حكم الفرع الا من النص كحكم الاصل نوع من الاعتبار والتسوية بينهما فى اثبات الحكم لهما نوع آخر من الاعتبار فهما متنافيان فاجراء اللفظ على العموم يؤدى الى الامر بالمتنافيين وهو محال ولو سلم انه عام فيها لكنه قد خص منه مالايجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها ومالم ينصب عليه امارة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لايصح اثبات حجية القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما افعلوا الاعتبار او افعلوا اعتبارا فعلى الاول يكون عاما وعلى الثانى مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعى والاحتمالات الناشئة لاعن دليل غير قادحة فى العموم والاطلاق وقوله اجراؤه على العموم فاسد لافضائه الى الامر بالمتنافيين قلنا هو فاسد لان الحاق الفرع بالاصل فى المنع من الحكم لايسمى اعتبارا ولايفهم ذلك منه بوجه ولم يقل به احد بانه محتمل الاية ولو كان محتملها لكان معناه يخربون بيوتهم فلا يحكمون بهذا الحكم فى حق غيرهم الا بنص وارد فى حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضى سبق العموم ودخول المخصوص تحته والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول مالم يوجد فيه امارة الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل ولا ما وجد فيه النص لحصول المقصود بدونه ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها لتساقطها بالتعارض فثبت بقاء

وكل قياس مشتمل على هذه المعانى فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه اولا انه ظاهر فى الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قائس لم يتعظ بامور الآخرة

ولم سلم فظاهر فى العقليات لاالشرعيات ولترتبه على يخربون بيوتهم ولاشك فى ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الارز على البر اوهو ظاهر فى المنصوص العلة بدلالة السياق وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولايقتضى التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به فى غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والقلبة ممنوعة وصحة النفى لو سلمت انما هى بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمى لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب فيشمل العقلى والشرعى والمنصوص العلة ومستنبطها ولوسلم انه حقيقة فى الاتعاظ اوظاهر فى العقليات او فى المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعى لمستنبط العلة به لابالقياس ليدور

النص على عمومه موجبا لليقين وسيأتى تقرير الاعتراض الثانى فى الشرح مع جوابه (قوله انه ظاهر فى الاتعاظ) اى حقيقة فيه (قوله واصحة نفيه) اى نفى الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذا صح نفى الاعتبار عن القائس لم يكن حقيقة فى القياس فيكون حقيقة فى الاتعاظ (قوله ولترتبه على يخربون) هذا يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة فى الاتعاظ ايضا على ماذكرناه وقد ذكره فى الكشف ايضا بل هو اولى اذ لقائل ان يقول لاشك فى ركاكة ان يقال يخربون فقيسوا بان يركب المقدمتين المسلمتين لزم عنهما قول آخر كالاشك فى ركاكة القياس الشرعى على ماذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس فى العقليات القياس المنطقى بل قياس الامور العقلية التى تدرك بالعقل بعضها على بعض كالقياس فى الاسباب العقلية والحسية كاسباب العقوبات ثم لقائل ان يقول انه لايلزم من ركاكة القياس الشرعى كونه ظاهرا فى القياس فى العقليات بالمعنى المذكور لاحتمال ان يكون بمعنى الاتعاظ فان قيل المراد بالاتعاظ هو القياس فى العقليات بالمعنى المذكور قلنا يمنعه التسليم بقوله ولوسلم (قوله بدلالة السياق) اعنى ترتبه على يخربون (قوله ولايقتضى التكرار) اى لوسلم انه للوجوب لكنه لايقتضى التكرار فلايدل على وجوب كل قياس كمالم يدل احتمال الخطاب مع الحاضرين على وجوب القياس فى كل عصر (قوله فظن وجوب العمل) اى وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس فى كل عصر (قوله فى غاية الضعف) فلا يصلح لاثبات المطلب اليقينى اعنى حجية القياس (قوله ولذا صح) بيان لكونه معلول الاعتبار وعدم كونه حقيقة والالزم تعليل الشئ بنفسه (قوله وصحة النفى اه) قال فى الكشف واما صحة النفى عن القائس الذى ليس بمتعظ فباخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلى من الاعتبار الآخرة فاذا اخل بها قيل هو غيرمعتبر مجازا كما قيل لمن لايبادر فى الآيات اعمى واصم لابالنظر الى كونه قائسا فانه لايصح انتهى يعنى لانسلم ان نفى الاعتبار عن قائس صحيح بل هو اول مسئلة ولوسلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاله بالمقصود لاباعتبار كونه قائسا لايصح نفيه عنه واذا لم يصح نفيه عنه بهذا الاعتبار يكون الاعتبار حقيقة فى القياس باحد المعانى الثلاثة فيصح الاحتجاج به (قوله لخصوص السبب) اعنى ترتبه على يخربون بيوتهم ولك ان تقول السبب اغترارهم بالقوة والشوكة (قوله فيشمل العقلى والشرعى اه) فان قيل حمله على العقلى والشرعى حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا الا اعاما

فان كان احدهما مرادا يكون الآخر مرادا والايلزم عموم المشترك اوالجمع بين الحقيقة والمجاز اجاب عنه فى التقرير بان المراد بالقياس العقلى ان كان القياس المنطقى فلا نسلم اختلاف القياس فى الحقيقة لانهما من حيث كونهما نظرا فى متعدد لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط فى العقلى والاصل والفرع بالوصف الجامع فى الشرعى متحدان فى الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرعى مراد بالنص المذكور لان الشرعى مساو للقياس فى الاسباب فى الحكم يعنى ان المراد بالقياس غير المنطقى هو القياس فى الاسباب والمسببات فيدخل تحت الشرعى للمساواة بينهما (قوله بل بدلالة النص) فعلى هذا تحقيق وجه التمسك بالآية انه ادخل الفاء فى قوله فاعتبروا بعد قوله ظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين ثم قال فاعتبروا فهذا الفاء يقتضى التعليل فتكون القضية المذكورة قبله علة لوجوب الاتعاظ والاعتبار باسباب باشروها هؤلاء المذكورون لتكف عما اصابهم بتلك الاسباب من الهلاك وانما كانت علة له بملاحظة قضية كلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لايصدق التعليل لان التعليل انمايكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون هذا الجزئى صادقا ايضا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية ايضا اذ الاشتراك فى الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى يفهم من الفاء فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة لاقياسا فصح ان يقال كل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه مثل حكمهم فى ترتب العقاب والهلاك فكذا كل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون معنى فاعتبروا فتأملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك السبب فاحذروا ان تفعلوا مثله فتعاقبوا مثل عقوبتهم (قوله بناء) متعلق بقوله بدلالة النص (قوله وهو معنى القياس الشرعى) اى الحكم بوجود المسبب بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعى اى يشمله (قوله لاعبرة بتلك الاحتمالات) لانها ليست بناشئة عن دليل ولو اعتبرت لما صح التمسك بشئ من النصوص لاحتمالها تلك الاحتمالات (قوله لحديث معاذ) وهو ماروى ان النبى عليه السلام حين بعثه الى اليمن قال بم تقضى قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله

بل بدلالة النص على مايشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلة التامة حتى يلزم ان تكون علة وجوب الاتعاظ هى القضية السابقة غاية ما فى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما لايشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة فى كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لايتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لاعبرة بتلك الاحتمالات والالما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب (والسنة) كحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالى فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال النبى عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع)

فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال (ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (فى الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى ولهم فى نفيه الكتاب والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى فى المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل شئ ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام بعبارته واشارته او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ بالاية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ماذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضها معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفى المقيس معنى ففى العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به

بما رضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى ولما ورد عليه انه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحته لغيره الان يقاس عليه فيدور اجاب عنه بقوله وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد الحديث فان قيل ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعى وغريب فيما تعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابى حنيفة فلا يصح الاحتجاج به باجماع الفريقين اجاب عنه بقوله وقد تلقتها الامة بالقبول اه فان قيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم دلالته على حجية القياس لان الاجتهاد غير القياس لانه عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة او على القياس الذى عليه منصوص عليها او مومى اليها او يحمل على انه كان فى بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اما بعد استكماله بالكتاب والسنة فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية لان قوله عليه السلام فان لم تجد وانتقال معاذ الى السنة يقتضى انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلى دون الخفى ممتنع لعدم الدليل على التخصيص فينبغى حمله على الاجتهاد فى طلب الحكم من النصوص الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل احد فلا حاجة فى معرفتها الى الاجتهاد وكذا لا يصح حمله على ما كانت عليه منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد كاف فى جميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص عليه لم يكن ذلك وافيا بعشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على بدء الاسلام فان الاكمال لا يقتضى عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط (قوله فان الاثار) اى فى العمل بالقياس (قوله زال) من الزلل (قوله بلا دال) اى لا دليل لهم فى دعوى الاختصاص (قوله لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه) فانه دل على ان كل مطعوم لا يوجد فيما وحى الى النبى عليه السلام محرما فهو باق على الاباحة الاصلية استصحابا وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه من الشارع (قوله فيتناول القياس) اى القياس الجلى والقياس الخفى وهو الاستحسان (قوله كالدلالة) فيه ما فيه تأمل (قوله والنص لا يفيد) اى قوله تعالى قل لا اجد الاية قوله بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم الاية)

بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض واما السنة فكقوله عليه السلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس مالم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرائع او الذى يقصد به رد النصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة: قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما فى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص

فانه دل على ان كل مالم توجد حرمته يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم الآية لا بالاستصحاب (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجوارى ومعناه اتخذوا الجوارى سريات فولدت لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجابة فى المهار من الامهات فصدر منهم مايفضى الى الضلال وهو القياس فكان القياس من الضلال (قوله كقياس ابليس) اى فى قوله خلقتنى من نار وخلقته من طين (قوله او بمجرد اعتبار الصورة) كقياسهم المسح على الغسل فى سنية التثليث فى الكون من اعضاء الوضوء (قوله انه طريق) اى القياس طريق (قوله كربح التاجر) مثال للسبب الدنيوى ولا يخفى مافى طريقه من الخوف والخطر ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطل الربح فى المال ولا يخفى ما فيه من الفساد (قوله اجاز العمل بالرأى) اى التحرى فى جهة القبلة (قوله اما شرطه) اى شرط القياس ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بل يكون حكمه متعديا الى الفرع فيرد عليه انه جعل التعدية من شرط القياس ههنا وقد جعلها من حكمه فيما بعد فى بحث الحكم وهما متنافيان لان شرط الشئ يكون مقدما عليه وحكمه مؤخرا عنه فان قيل يجوز ان يكون مراده بالشرط شرط العلم بصحة القياس وبالحكم مايترتب على نفس القياس فلا منافاة قلنا ينافى هذا المعنى قوله السابق آنفا فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه فان الظاهر منه انه شرط لوجوده لا لعلم صحته (قوله اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص) اشار به الى ان المراد بالاصل ههنا هو المقيس عليه كالبر فى قياس الارز عليه على ما هو كذلك عند اكثر الاصوليين والفقهاء لا الدليل الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص او اجماع على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم فى المقيس عليه على ماذهب اليه البعض وذلك لان الاصل يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى مالا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المقيس عليه بالمعنيين فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس لا الحكم الثابت فى المقيس لا يقال تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس لانا نقول ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل هو بيان لماصدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه وبالفرع المحل الذى يسمى مقيسا على ماسيصرح به فى بيان الركن والى ان المراد بالخصوص التفرد لا المخصوص من العام والى ان الباء فى بحكمه صلة للخصوص

كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول الشهادة وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مخصصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لايعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه بان لا يعقل معناه) وعلته (كالمقدرات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات (او يستثنى من سننه كاكل الناسي) للصوم .

وداخلة على المقصور وفي بالنص للسببية والى ان المراد بالنص هو نص آخر لامطلق النص ولايخفى عليك انه يجوز ان يجعل الاصل ههنا بمعنى النص على اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفرد ايضا لاالمخصوص من العام كما ذكرنا والبنء في بحكمه بمعنى مع و في بالنص للسببية ايضا و يكون المختص به غيرمذكور في الكلام والضمير في بحكمه راجعا الى الاصل اى شرط القياس ان لايكون النص المثبت للحكم في المقيس عليه مختصا مع حكمه بذلك المقيس عليه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المقيس عليه وتفرده به كما اختص خزيمة اى تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعنى قبول شهادته وحده ثبت بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه لكنه اختص به وعرف اختصاصه به بنص آخر وهوقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية على ماذكره رحمه الله فان قيل لم يجعل الخصوص ههنا بمعنى المخصوص من العم قلنا لان الخصوص بهذا المعنى غيرمانع من القياس الاترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين بالقياس قيل يجوز ان يجعل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لامطلق الخصوص فانه لايمنع من القياس يعني شرط القياس ان لايكون الاصل مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر يخصصه مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه من العمومات الموجبة للعدد في الشهادة بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكنه بطريق الكرامة فيمتنع الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة اوفوقه اودونه (قوله فاذا ثبت بدليل) وهو قوله من شهد له خزيمة فحسبه وقصة خزيمة مع رسول الله معروفة على اختلاف الروايتين (قوله مبطلا للنص) اى النص الآخر (قوله وان لايعدل به) الباء للتعدية لانه من العدول وهو لازم فيأتي المجهول منه بالباء و يكون معناه بالباء معنى الفاعل اى لايكون عادلا عن سنن القياس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاثة شروط على ماترى (قوله والعقوبة والكفارات) هذا عند الحنفية وجوزه الشافعية واستدلوا عليه بان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا بغير الحدود والكفارة بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما قلنا عمومه ممنوع فيما لامدخل للرأي فيه كما في الحدود والكفارات ومقادير العبادات (قوله كاكل الناسي) فلا يقاس عليه اكل الخاطئ والمكره لثبوته على خلاف القياس بالنص فان قيل فعلى هذا كيف يصح قياس الجماع ناسيا على

فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء و (انتفى نظيره) فى الشرع سواء كان مما (ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك (ثابتا باحد الادلة (الثلاثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (او بالخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجئ ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لا الجلى لما سيأتى وسيحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شاء الله (غير متغير) فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا فى الفرع بان لا يتغير فى الفرع حكم الاصل بزيادة وصف اوسقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل

الاكل ناسيا فى عدم فساد الصوم مع ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة نص الحديث المذكور فان بقاء صوم الناسى فى الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار انه غير جان وهذا المعنى وجد فى الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطئ والمكره باكل الناسى فى عدم الفساد بطريق الدلالة لانهما غير جانيين ايضا قلنا ان عدم الجناية فيهما دون عدم الجناية فى الناسى لانهما متذكران للصوم فوجد فيهما جناية من وجه فلا يجوز الحاقهما بالناسى اصلا (قوله خص السفر) فانه لم يوجد فى الشرع ما يساويه فى العلة والمعنى الظاهر فيه هو المشقة (قوله كضرب الدية على العاقلة) وكضرب خمسين يمينا فى القسامة (قوله وان يكون المعدى اه) هذا شرط ثالث يتضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا وثابتا باحد الثلاثة وغير متغير وتعديته الى فرع وكون الفرع نظير الاصل وعدم النص فيه (قوله اولغويا) انما لم يقل اوعقليا كما قال الشارح المحقق فى شرح المختصر ليلائم ما سيذكره من تفريع قوله فلا تثبت اللغة بالقياس على هذا القيد لكنه يرد عليه انه لم يقع التعرض للعقلى اللهم الا ان يراد بالحسى ما يساوى اللغوى وهو بعيد (قوله لان المطلوب اثبات حكم شرعى) لا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات والا فلا ينحصر المطلوب من القياس فى اثبات حكم شرعى بل يجوز ان يكون حكما لغويا اوعقليا فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا (قوله ثابتا) اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس على ما سيأتى بيانه (قوله لكان القياس مبطلا) اى لو تغير بعد التعليل لكان القياس اى التعليل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص الى الفرع لا لابطاله (قوله بالثابت) اى الثابت فى الاصل بالنص (قوله واما الظنية) اى ظنية الحكم الثابت بالقياس (قوله متعلق بمحذوف) ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله وان خالفه بطل) مثل اثبات الشافعى اشتراط التمليك فى طعام الكفارات قياسا على الكسوة فيها قلنا انه باطل لانه تغيير لحكم النص الواقع فى الفرع على خلاف ذلك القياس وهو قوله تعالى

فكفارته اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضى الاطعام وهو فعل يحصل بالتمكين والاباحة بدون التمليك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مالكا فكان مخالفا لذلك القياس والقياس على خلاف النص باطل وكاثباته رد شهادة القاذف بنفس القذف قياسا بسائر اسباب رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها ترد شهادته من غير توقف على مضى مدة لعلة الفسق فكذا ترد بنفس القذف لجامع الفسق فان قذف المحصن فسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف النص الواقع فى الفرع وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب رد الشهادة على القذف وعلى عدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما فكان رد الشهادة بمجرد القذف تغييرا لموجب هذا النص فكان باطلا لما فيه من تعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو عجزه عن اتيان اربعة شهداء وكاثباته قبول شهادة المقذوف اذا تاب قياسا على المحدود فى سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر باعتبار انه محدود فى كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد فى سائر الكبائر اذا تاب قلنا انه باطل لكونه مخالفا للنص الواقع فى الفرع وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضى رد شهادته ابدا فتقييد الرد بزمان التوبة بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر الجرائم فان النص فيها لا يقتضى رد الشهادة على التأبيد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير النص (قوله وهذه العبارة) اى قوله ولا نص فيه (قوله والا لكان تعيين الاصل تحكما) فان جعل احدهما حينئذ اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس لاشتمال الدليل عليهما على السواء مثل ان يقول الارز ربوى كالبر ثم يستدل على اثبات جريان الربا فى البر بقوله عليه السلام لا تبع الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز والبر معا فانهما طعام فلا يصح ان يجعل احدهما فرعا والاخر اصلا وجعل بعض الاصوليين هذا شرطا مستقلا والمصنف ادرجه فى قوله ولا نص فيه روما للاختصار (قوله فى هذا الشرط) اى الشرط الثالث المشتمل على شرائط على ما تقدم (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) ذهب الجمهور الى ان القياس فى اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية فلا تثبت بالقياس ولان القياس انما يجوز بالتعليل ولا يجوز تعليل الاسماء لان المناسبة بين الاسم والمسمى غير مرعية للوضع على ما سيأتى بيانه فاذا لم تراع المناسبة لم يصح التعليل واعلم انه لو قال

والا لم يشاركه فى حكمه (ولا نص فيه) اى فى الفرع سواء كان وافقه القياس اوخالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا فى القياس الذى هو حجة مستقلة كما مر فى الاجماع ولا شك ان وجود النص فى الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس)

فلا تثبت اللغة والاسباب والشروط بالقياس لكان اشمل لان المختار عند عامة اصحابنا و بعض الشافعية انه لا يصح القياس فى الاسباب والشروط كما لا يصح فى اللغة وذلك بان يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا واستدلوا عليه بوجهين على ماسنبينه ان شاء الله فى حكم القياس (قوله هذا تفريع قوله حكما شرعيا) لا يخفى عليك ان تفريع هذا القول لا ينحصر فى ذلك بل الاولى ان يقول فلا تثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات والافعال بالقياس الشرعى فلا يقاس الغائب على الشاهد فى كونه عالما بعلم هى صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب فى كون فعله باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعى لانه هو المراد ههنا على ماسيصرح به وانما كان المراد هذا لما ذكرناه سابقا عند قوله لان المطلوب اه (قوله ووجهه) اى وجه هذا التفريع (قوله متمسكين) حاصل تمسكهم الدوران وقد تمسكوا بالحاق القياس فى اللغة بالقياس الشرعى والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شئ من الدوران والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعنى اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشرط اعنى كون الحكم شرعيا والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير والمناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرعية فى الوضع كوضع الفرس والابل والحجر والشجر على مسمياتها نعم قد تكون المناسبة بينهما مرعية كما فى وضع القارورة والخمر لمسمياتهما لكنها لاولوية الوضع لا لصحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعنى المخامرة فى النبيذ لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة على ماهو مطلوبهم واطلاقه عليه مجازا مما لا نزاع فيه لكنه لا يجوز حمله عليه مع ارادة الحقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الالحاق قياسا اودلالة مفقود ههنا فان قيل ان دلالة النص التى افادت حجية القياس الشرعى اعنى قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على ماتقدم بيانها تفيد بعينها حجية القياس اللغوى ايضا فان افادتها ثمه انما هى باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق قلنا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق الحقيقى بل هى سبب لاولوية الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما ذكرناه آنفا ولا نزاع فى صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة المصححة اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على النبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى المخامرة فيه ولا اطلاق لفظ الزنا على اللواطة حقيقة لوجود معنى الزنا منها اعنى الجماع

هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق علية الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ و يحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى

فى محل مشتهى لا لقصد الولد بل لسفح الماء ولا اطلاق اسم السارق حقيقة على النباش لوجود معنى السارق فيه اعنى اخذ المال خفية ولا اطلاق الفاظ الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق منه اعنى ازالة الملك الى غير ذلك مما جوزه الشافعى (قوله فاندفع ما قيل) وجه الاندفاع حمل القياس المذكور فى التفريع على القياس الشرعى حيث قال بالقياس الشرعى فان قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس الشرعى عدم جوازه بمطلق القياس قلنا نعم لكن هذا كاف فى الزام الشافعى فانه قال يجوز اثبات اللغة بالقياس الشرعى ولانه مبنى على ان لا قياس فى الحسيات واللغويات والعقليات (قوله وحينئذ لا معنى لتفريع اه) اذ لا يلزم من كون حكم القياس الشرعى شرعيا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا لجواز اثباته بالقياس اللغوى وان لم يجز بالقياس الشرعى (قوله ولا يتعدى المنسوخ) يعنى من شرط القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا متقررا لا منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما واذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار الجامع اعنى الوصف فى الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع (قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس) اى ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون ذلك الحكم مثبتا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزه الحنابلة وابو عبد الله البصرى لنا ان العلة اما ان تتحد فى القياسين اولا تتحد فان اتحدت فيهما فذكر الوسط اى ما هو اصل فى القياس الثانى وفرع فى القياس الاول ضايع لامكان طرحه من البين وقياس احد الطرفين على الآخر مثل ان يقول الشافعى فى السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذى هو الوسط ضايع لامكان ان يقاس السفرجل على البر ابتداء وان لم تتحد العلة فيهما فسد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم يثبت اعتبارها لعدم وجودها فى هذا المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه واصله ليست بموجودة فى الفرع الاخير فلا مساواة بين الفرع الاخير والمقيس عليه له فى العلة المعتبرة فى المقيس عليه فلا يصح هذا القياس كقول الشافعى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع فالعلة فى فسخ النكاح بالجذام اعنى كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها فى حكم المقيس عليه له اى القرن فان جواز

وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما فى مطلق القياس وهو باطل او فى القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف فى الاصل لما لم يبق معتبرا فى نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا يتعدى) (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلاثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت فى القياسين فالوسط ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر فى الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة

فسخ النكاح بالقرن لم يعلل بكونه من العيوب التى يفسخ بها البيع بل يعلل بفوات الاستمتاع وهذه العلة اى فوات الاستمتاع غير ثابتة فى الفرع اى الجذام لان الجذام لايمنع الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذى هو الجذام والاصل الذى هو القرن فى العلة المعتبرة التى هى فوات الاستمتاع فلا يصح هذا القياس وان صح قياس القرن على الجب فى جواز فسخ النكاح لجامع فوات الاستمتاع والحاصل ان ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصلا مطلقا كالجب وفرعا من وجه اصلا من وجه كالقرن وعلة الحكم وهو فسخ النكاح فى الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة الحكم فيما هو اصل من وجه فرع من وجه واصل مطلقا كفوات الاستمتاع فعلى هذا فالاضافة فى قول الشارح والابطل احدهما للعهد والمعهود قياس الجذام على القرن ومراده بالاصل فى قوله لان المعتبر فى الاصل هو من وجه اعنى القرن و باحدى العلتين هو العلة المعتبرة فى الاصل من وجه اعنى فوات الاستمتاع لا العلة المعتبرة فى الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورتى اتحاد العلة وعدم اتحادها وهو ظاهر واعلم ان قوله ثابتا باحد الادلة الثلاثة اوالخفى مغن عن ذكر شرط آخر تركه المصنف وهو ان لايكون حكم الاصل ذاقياس مركب لان كون حكمه ثابتا باحد هذه الادلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل وكون حكم الاصل ذاقياس مركب يقتضى الاستغناء عنه فتنافيا فثبت ان يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولا ذاقياس مركب ولا الثابت بالقياس لكان اولى وذلك ان معنى كون حكم الاصل ذاقياس مركب ان يستغنى المستدل فى اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم له فى ذلك الحكم مع ان الخصم يمنع لكون الحكم فى الاصل معللا بعلة المستدل وانما يمنع ذلك اما بمنعه لعلية علة المستدل اولوجودها فى الاصل والاول يسمى مركب الاصل والثانى مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الاصل والوصف مذكور فى شرح المختصر مثال الاول كقول الشافعى فيما اذا قتل الحر العبد ان المقتول عبد فلا يقتل به الحر قياسا على ما اذا قتل الحر مكاتبا لجامع كونهما رقيقين فان المستدل وهو الشافعى يستغنى عن اثبات حكم الاصل وهو عدم وجوب القصاص على الحر فى المكاتب باحد الادلة الثلاثة لان الخصم وهو ابو حنيفة يوافقه فى ذلك الحكم لكن يمنع ماجعل الشافعى علة لعدم وجوب القصاص فى المكاتب وهو الرقية لان العلة عند ابى حنيفة ليست الرقية بل جهالة المستحق من السيد اوالورثة اذ لم يعلم ان ايهما هو المستحق للقصاص

لاحتمال ان يبقى لعجزه عن اداء البدل فيستحقه السيد وان يصير حرا باداته فيستحقه الورثة وهذه العلة لم تثبت فى الفرع وهو العبد فاذا قال الحنفى العلة عندنا فى الاصل هى جهالة المستحق فان صحت عليتها بطل قياس الشافعى لان العلة فى الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع وان لم تصح عليتها منع حكم الاصل فيقول لانسلم ان الحر لايقتل بالمكاتب لان حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علية الجهالة فاذا بطل الموجب الحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدى فى الاصل وعلى التقديرين لم يتم القياس لانه لاينفك عن عدم العلة فى الفرع او منع حكم الاصل ومثال الثانى كقول الشافعى فى تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب فهى طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما اذا قال زينب التى اتزوجها طالق فانه لايقع الطلاق بالاتفاق لكن اباحنيفة يقول علة عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بموجود فى الاصل فان صح ذلك اى عدم وقوعه فى الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة فى الاصل وان لم يصح ذلك يمنع حكم الاصل و يقول لانسلم عدم وقوع الطلاق فى الاصل بل يجوز ان يقع لانى انما منعت وقوعه فيه لكونه تنجيزا فاذا كان تعليقا لقلت بوقوعه وعلى التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لاينفك عن عدم العلة فى الاصل او منع حكم الاصل (قوله فان وجدت فيه العلة) كقياس الجص على الذرة فى حرمة الربا بعلة الكيل (قوله وان لم توجد) كقياس التفاحة مثلا على الذرة فى حرمة الربا ايضا فان العلة فى التفاحة الطعم وفى الذرة الكيل فلم توجد علة الفرع فى المقيس عليه (قوله ولايقال الذمى اهل آه) فيه خلاف الشافعى من حيث قال بصحة ظهار الذمى باعتبار ان موجب الظهار الحرمة والذمى من اهلها كالمسلم ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وعدم اهليته للصوم لايمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره فى حق الحرمة لافى حق الكفارة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاءه فى حق الطلاق ولم يعتبر فى حق الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار فى المسلم حرمة تنتهى بالكفارة ولايمكن اثبات مثلها فى الذمى فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى العبادة غالب فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة لاتنتهى بالكفارة وقد كانت مقيدة فى الاصل فيكون تغيير الحكم

فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعا اولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (ولايقال الذمى اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها

الاصل باسقاط قيد فى الفرع وهذا ليس بالحاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال لكونه فقيرا لايملك المال وبخلاف الايلاء ولانه طلاق مؤجل والذمى من اهله ولان الحرمة باليمين مطلقة لامو قتة بالكفارة ولهذا لايجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار ومن هنا قلنا ايضا لايجوز تعليل نص الربا بالطعم فى الاشياء الاربعة وهى الحنطة والشعير والتمر والملح كما علل به الشافعى وعدى حكمه الى مالامعيار فيه من العدديات كالتفاحة والسفرجل والى مادون الكيل كالحفنة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم النص فى الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوى فى المعيار الشرعى ومتناه به حتى لوروعى التساوى لاتبقى الحرمة فى الاصل لقوله عليه السلام الاسواء بسواء وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من المقيد الى المطلق فانه يوجب فى الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التناهى والتساوى وقد كانت فى الاصل مقيدة بهذا القيد اذ لايمكن التساوى فى الفرع لعدم دخوله تحت المسوى الشرعى وهو المعيار الشرعى فيكون تفسير الحكم الاصل فى الفرع بسقوط قيد فلا يصح القياس فان قيل ان بيع المقلية بغيرها والدقيق بالحنطة حرام مع انه لايتنهى بالكيل فتكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الاتغير لحكم الاصل وقد اعترفتم بحرمتهما مطلقا قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطحن لاباثبات الشرع والشرع انما اثبت فيهما حرمة متناهية بالمساواة كيلا قبل القلى والطحن ثم ابطل العبد الكيل على نفسه فلا يضر بعد اثبات الشرع كونها متناهية (قوله ولايلحق الخطاء بالنسيان) لما كان من شرط القياس كون حكم الاصل معدى الى فرع نظير ذلك الاصل فى الوصف الذى تعلق الحكم به لافى جميع الاوصاف فانها لاتوجد فى غير المنصوص عليه قلنا لايجوز تعدية حكم الناسى فى بقاء الصوم الى الخاطئ والمكره خلافا للشافعى معللا بانه لما صار الناسى معذورا مع كونه عامدا فى نفس الفعل عالما به جاهلا بالصوم فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين فى نفس الفعل اولى قلنا عذرهما دون عذر الناسى فيكون تعدية الى ماليس بنظير الاصل وذلك لان الخاطئ لاينفك عن نوع تقصير بترك المبالغة فى التحرز ولهذا وجب عليه الدية والكفارة فى القتل وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لايحل له الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون ماجورا والناسى عذره من قبل من له الحق اذ النسيان منسوب الى صاحب

(ولا يلحق الخطاء بالنسيان فى عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان

الشرع بخلق الغفلة فى العبد فلا يصح الحاقهما بالناسى اصلا لا قياسا ولا دلالة بخلاف الجماع ناسيا فانه يصح الحاقه بالاكل ناسيا فى عدم الافطار دلالة على ماقدمناه وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء فى اشتراط النية فيه كما فعله الشافعى لان الفرع ليس نظير الاصل اذ التيمم تلويث وتغبير فى ذاته وانما يصير طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر طبعا وشرعا (قوله ولا يجوز السلم الحال) ولما كان من شرط القياس ان يكون الفرع مما لا نص فيه قلنا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى الحال كما فعله الشافعى معللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل بخلاف ما يقتضيه العقد وهو ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه فى الحال جاز السلم الحال ايضا بطريق الاولى لان اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد ولا يصلح مبطلا له قلنا هذا القياس فاسد من وجهين احدهما ما اختاره الشارح توضيحه انه قياس مغير للنص واقع فى الفرع وهو قوله عليه السلام فليسلم الى اجل معلوم فانه يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغيرا لهذا النص فيكون باطلا فان قيل ان مخالفة المفهوم غير قادحة فى صحة القياس عند الشافعى فكيف يكون باطلا قلنا لو سلم ذلك فالاحتجاج به ليس بمفهوم الغاية بل بلفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعى فى معناه فيكون القياس المذكور باطلا بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص فى اشتراط الاجل فى السلم ولقائل ان يقول فعلى هذا الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدح مخالفته ايضا فى صحة القياس عند الشافعى وثانيهما انه لم يعد كما هو فى الاصل بل عدى بنوع تغيير اذ الاجل فى الاصل خلف عن القدرة ووجود المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه وقد اسقطه فى الفرع وتحقيق هذا ان الشرع انما ورد بجواز السلم مؤجلا وتعدية حكمه الى السلم الحال لا يمكن الا بتغيير حكم النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز لبيع فى عامة البياعات كون المبيع محلا للبيع وان يكون مالا مملوكا متقوما مقدور التسليم اجماعا لنهى النبى عليه السلام عن بيع ماليس عند الانسان والمعقود عليه فى السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا مقدور التسليم فكان الاصل فيه عدم الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته مقام القدرة وجود المعقود عليه لكونه سببا لهما كما اقام العين مقام المنفعة فى عقد الاجارة فصار الاجل شرطا لا لعينه بل خلفا عن شرط جواز العقد وهو القدرة والمعقود عليه فلم يصح التعليل على وجه يؤدى الى اسقاط هذا الشرط والا لم يكن هذا تعدية لحكم النص

(ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص فى اشتراط الاجل فى السلم

بل ابطالاله واثباتا لحكم آخر فى الفرع لم يتناوله النص لانه تناول فى الاصل جعل الاجل خلفاعنهماولم يوجد ذلك فى الفرع فان قيل لانسلم صلاحية الاجل للخلافة عن القدرة ووجود المعقود عليه فانهما جعلا شرطا سابقا على العقد والاجل يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما امكنا فى مدة من الزمان لاشك فى صلاحية الخلافة وقوله فانهما جعلا شرطا سابقا على العقد قلنا ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقة والوجود الحقيقى فسلم وليس الكلام فيهما بل الكلام فى القدرة والوجود المنتقل اليهما رخصة وتقدمهما ممنوع وان اردتم بهما مطلق القدرة والوجود فممنوع فانا قد انتقلنا الى القدرة والوجود وقت توجه الخطاب بالتسليم فيراعى حصولهما وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد فثبت بعده والعقد لاينعقد الا والاجل الذى جعلناه خلفا عن تلك القدرة والوجود يثبت فاستوى فى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد (قوله لان معناه) اى معنى قوله ولانص فيه عدم نص فى الفرع دال على وجود الحكم المعدى اوعلى عدمه (قوله وبالنظر الى هذا) اى الى كون معنى قوله ولانص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم اوعدمه اورد السؤال الوارد على قولهم وان لايغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على قولهم الذى هو مورد السؤال اوردوا على قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المصنف اثنين منها مع جوابهما على ماسيأتى بيانهما ومنها ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية يقتضى الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانهما اضيفت اليهم بلام التمليك فكانوا مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلتم حقهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل بعلة الحاجة لانه تغيير النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عليه السلام لاعرابى يريد الصلاة قل الله اكبر وانتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام اغسليه بالماء وانتم غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره باستعمال سائر المايعات كالخل وماء الورد والجواب عن الاول من وجهين احدهما قد يثبت ان الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عبادة محضة بحيث لاحق للعباد فيها فلا تجب حقا لله تعالى على مازعمه الخصم اذ لاشريك

واعلم ان قوله ولانص فيه مغن عن اشتراط ان لايغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى اوعدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم وان لايغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية بالكيل وهى لاتتصور الافى الكثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربا فهذا التعليل مغير للنص

الله تعالى فى العبادة ولا نسلم ان اللام للتمليك على مازعمه بل هو للعاقبة كما فى لدوا للموت وابنوا للخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقراء انها تصيرلهم فى العاقبة بدوام يدهم فلم يكونوا مستحقين للتمليك على صاحب المال فكان له الصرف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال حق المستحقين والثانى ان الله اوجب الصرف الى الفقراء بعدما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء وصيرورته صدقة انما تحقق بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا بقبض الفقير نيابة عن الله تعالى لعدم امكان قبضه تعالى له بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقراء فلا يكون حقا لهم الا بعد قبضهم لان حقهم فى الصدقه ولا يكون صدقة الا بعد قبضهم فقبل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف فلا دلالة فى الآية على كون الزكاة حقهم وانما ذكر هذه الاصناف فى الآية لكونهم مصارف باعتبار الحاجة لا لبيان استحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثانى ان التكبير ليس واجبا لعينه حتى يكون الافتتاح بغيره تغيرا للنص بل الواجب به تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جزء منه فالواجب تعظيم الله تعالى باللسان بفعلها الذى ينبئ عن التعظيم والثناء المطلق صالح له فلا تغيير فيه للنص فيكون الحاق ماذكر بالتكبير بطريق الدلالة لا بالقياس والتعليل والجواب عن الثالث ان استعمال الماء فى ازالة النجاسة ليس بواجب لعينه كافتتاح التكبير حتى يكون استعمال سائر المايعات تغيرا للنص بل المقصود التطهير والماء آلة صالحة له فبأى شئ يحصل يجوز استعماله فيكون الحاق سائر المايعات بالماء فى كونها آلة صالحة للتطهير بدلالة النص لا بالقياس والتعليل فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الا حكم شرعى وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس بحكم شرعى قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعى لان المراد بكونه آلة صالحة له عبارة عن كونه ان لا ينجس حالة الاستعمال فى المحل وذلك حكم شرعى (قوله فجوزتم القياس) اى قياس بيع الحفنة بالحفنتين على بيع المساوى بالمساوى من الطعام اى الحنطة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور (قوله وتقرير الجواب) توضيحه انا انما خصصنا القليل من النص المذكور بصيغته لا بالتعليل حتى يرد علينا ماذكرتم من تغيرا النص بالقياس والتعليل لان المستثنى منه فى النفى اذا كان غير مذكور لم يقدر الا من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس لان الصحيح من المذهب ان المستثنى

فجوزتم القياس مع وجود النص فى الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهى (و) قال و (اما سقوط حق الفقير فى العين) فى باب الزكاة (فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكاة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكاة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية

المنقطع مجاز لا يصار اليه عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد في الجامع لو قال ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر كان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع اى ثوب كان المستثنى منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اى حالة التساوى والمذكور في صدر الكلام وهو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل في الحقيقة وان كان جائزا مجازا بجعله منقطعا ولكن لا يصار الى المجاز عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع بما تناوله ظاهر اللفظ بل عما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء احوال البيع كلها اعنى حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الثلاثة فاذا وجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال الثلاثة قدرناها في الصدر واستثناء حال التساوى من تلك الاحوال الثلاثة وتلك الاحوال الثلاثة لا تثبت الا في الكثير من الطعام فان المراد بالتساوى الشرعى هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان الكيل مأخوذا في الاحوال الثلاثة فدل آخر الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصلا بصيغة الاستثناء مصاحبا للتعليل بحكم آخر اعنى حرمة التفاضل في الجص لانه من المكيلات على ما سيأتى مثله في المسئلة الآتية لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله عليه السلام الاسواء بسواء لانه لما كان مستثنى من احوال البيع كان المراد التسوية الشرعية لان احوال البيع الشرعى شرعية فان قيل كون سواء في معنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز ايضا فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما للاحوال المذكورة ويكون الاستثناء من الجنس اجيب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وما هو اكثر استعمالا في المجاز اولى كما قال الامامان ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه ايضا بان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء منقطعا ونحن نجعله مفرغا والمفرغ اكثر واولى من المنقطع وعن الثانى بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الركاكة في نفس العبارة (قوله في ضمان ارزاق

فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لا ثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير فهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء

وهذا التغير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغير مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لامعنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لايدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما لم يوجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لايجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص ففى القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا تؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا

العباد) كما فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (قوله وانجازا لعدة ارزاقهم) لانه وعد ارزاقهم بقوله وما من دابة فى الارض الآية (قوله وجواز الاستبدال بدلالته) قلت المراد بالدلالة ههنا هى الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا تعارضها فكيف يثبت بها جواز الاستبدال (قوله لاثبات مثلها) ظرف مستقر متعلق بمقدر لا لغو متعلق بحدثت يعنى ان بيان تلك الصلاحية الحادثة اعنى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لاثبات مثلها من صلاحية القيمة للصرف الى الفقير (قوله باطلة فى الامم السالفة) اى باعتبار كون الصدقة من الاوساخ لقوله عليه السلام يا بنى هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وفى رواية غسالة ايدى الناس ولهذا كان تقبل القرابين فى الامم السالفة بالاحراق بالنار فانها كانت تنزل فى الامم السالفة فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثها (قوله اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة) بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف وهو النص الوارد فى وجوب الشاة (قوله فى حكم آخر) وهو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير (قوله غير واقع) خبر بعد خبر والضمير فى بسببه راجع الى التعليل (قوله وهذا لايدل على صلاحية القيمة وكل متقوم) اذ لم يثبت بعد صلاحيتهما للصرف بعد ما لم يوجد فى الامم السالفة وانما الثابت بالنص الدال على جواز الاستبدال هو بقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه صلاحية القيمة او كل متقوم كما لا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم متغير (قوله مع ما فيه) اى فى التعليل يعنى ان فى التعليل المذكور فائدتين احديهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف والثانية الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة اعنى القيمة او كل متقوم لا المنافع كاسكان الفقير داره لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين (قوله على الشاة) اى على صلاحية الشاة (قوله كلا الامرين) اى الثبوت ابتداء حقا لله تعالى وصلوحها للصرف الى الفقير ثانيا (قوله انما يلزم لو لم يكن اه) اذ لو كان فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير لا تتعين الشاة حينئذ بقضاء الحاجة فلا يلزم الاستبدال (قوله وجوابه ان الدراهم آه) وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع يخلو عما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل امر الفقراء ولم تقض حوائجهم وبان يقال ان اجناس الزكاة لا تخرج عن النقدين والابل والبقر

والغنم اوزكاة مال التجارة يجب فى القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجه لاتندفع بعين هذه الاشياء فيتضمن الاستبدال كما فى الجنس الواحد وههنا اعتراضات اخر تركها الشارح منها ان الفقير يبيع الشاة و يشترى مايحتاج اليه من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البدل لايدفع جميع حوائجه ايضا فى البدل مافى الاصل ومنها لانسلم ان حكم النص صلاحيتها للصرف الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف اجيب عن الاول بانه يحقق ماذكرناه فان كلامنا فى انه اذا اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لامن حيث انها شاة وعن الثانى بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجه من حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج وعن الثالث بانه قد اقيم الدليل ان حكمه ماذكرناه لاتعين الصرف (قوله واماركنه اه) قيل ركن الشئ فى اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفى اصطلاح الفقهاء مالاوجود لذلك الشئ الابه ونوقض بالقائس والعلة والشرط فان القياس لايوجد بدون القائس والمعلول بدون العلة والمشروط بدون الشرط وليست باركان وقيل ركن الشئ مالايبقى ذلك الشئ عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ماذكر فى الاول وبحال التصرفات الشرعية وبالايمان فى العبادات فان بتوهم انتفائها لاتبقى التصرفات فان البيع لايبقى بتوهم انتفاء المبيع و بتوهم انتفاء الايمان بالارتداد لاتبقى العبادات ومع هذا ليس شئ من ذلك ركنا فى التصرفات والعبادات وقيل ركن الشئ مايقوم به ذلك الشئ واعترض عليه بانه تعريف بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فمن جوز التعريف فلم يحتج الى معذرة ومن انكره فله ان يقول الشئ المطلوب تصوره بذلك التعريف يجب ان يكون متصورا بوجه ما لامتناع طلب تصور المجهول المطلق ولابد من تصور يستفاد به التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل فى التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين فى حصول التصور المطلوب فلا يحصل التصور المطلوب بمفرد بل لابد له من تصورين وتعريف المصنف لاينطبق على شئ من هذين التعريفين لانه عرفه بالجزء الداخل فى حقيقة الشئ بل هو مبنى على ماذكره بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع قال فخر الاسلام ركن القياس ماجعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراله فى حكمه بوجوده وقال فى موضع آخر اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى مالانص فيه ليثبت فيه بغالب

فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واماركنه فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركنه

الرأى على احتمال الخطاء وهذا صريح فى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه والقياس هو التعليل اى تبين علة الاصل ليثبت الحكم فى الفرع ولا يخفى عليك ان كلام فخر الاسلام يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما اشار اليه فى الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر فى اثبات الحكم فى الاصل وما سواه مما يتوقف عليه الحكم شرائط لا اركان وثانيهما ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارح من ان اركان القياس اربعة وعلى هذا تكون العلة من اجزاء القياس لا تمام ماهيته (قوله اما الاصل فالمحل المشبه به) هذا بيان لما صدق عليه الاصل لا تعريفه والا فالاصل هو ما يبتنى عليه غيره (قوله وقيل دليله) اى دليل الاصل كحديث الربا وفيه اشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع فى مقابلة الدليل والمراد بالجامع هو العلة وبيان الفرق ان الدليل اسم لما يظهر به المدلول كالعلم بحدوث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير حادث وكالعلم الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلول فكانت اعم من الدليل فكل علة دليل من غير عكس (قوله لا دليله) اى لا دليل الفرع لان دليل الفرع هو عين القياس فحينئذ حكمه ثابت بالقياس فلا معنى لجعله من اجزائه والا يلزم كون الشئ جزأ لنفسه (قوله فما جعل علما) اختلفوا فى تعريف العلة قال بعضهم هى المعرف اى العلامة الدالة على وجوب الحكم وقالوا لان العلل الشرعية كلها معرفات لا تأثير لها اصلا لان المؤثر فى الاشياء كلها هو الله تعالى واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانها يصدق عليها ذلك التعريف فلزم ان لا يبقى فرق بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل لا الى العلامات كالرجم فانه لا يضاف الى الاحصان لانه علامة بل يضاف الى الزنا وقال بعضهم العلة هى المؤثرة فى الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشئ كالشمس للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح ما هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر فى الحكم ليس انه مؤثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بايجابه القديم الوجوب على امر حادث يسمى بالعلة كالدلوك للصلاة

(اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر (وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربا (واما الفرع فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه لانه تطويل بلا طائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان اوسنة (اوالاجماع اوالاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق لا القياس الجلى لما سبق (واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما) اى امارة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى

والقتل للقصاص والاحراق للنار وعلى هذا الافرق بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية ايضا كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فكذلك القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا بمعنى ان العقل يحكم بوجوبه عند ذلك القتل من غير توقف على ايجاب من الله تعالى وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية ايضا كذلك يعني انه يخلق الاحكام عقيب وجود اسبابها بطريق جرى العادة فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة الثاني ان المراد انها مؤثرة بالنسبة الينا فان الاحكام كلها تضاف الى العلل والاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول ميتا في الحقيقة باجله وقال بعضهم العلة هي الباعث لا على سبيل الايجاب اى الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس كما ان الاكرام في قولك جئتك لاكرامك باعث على المجئ واحترزوا بقولهم لا على سبيل الايجاب عن مذهب المعتزلة فان العلة عندهم توجب على الله شرع الحكم ونحن نقول لا ايجاب ولا وجوب على الله ثم فسروا الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرعه بالحكم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرعنهم وقالوا وهذا تعريف مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد حملا للحكمة في تعريف الباعث على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بانها معرفات اى علامات على وجود الحكم فقال بعضهم انها علامة على وجود الحكم في الفرع فقط وقال بعضهم انها علامة على وجوده في الفرع والاصل معا على ماسيأتي بيانه فالمصنف رحمه الله اختار هذا القول اى بانها معرف وقال ماجعل علما على حكم النص ثم قال فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى اشارة الى رد القائلين بانها هي المؤثرة في وجود الحكم لكن يرد عليه النقض المذكور من دخول العلامة في تعريف العلة ويرد عليه ايضا ان قوله وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ليس على ماينبغي بل لايكاد يصح لان المبني على هذا ليس تعريف العلة بماجعل علما بل تعريفها بالباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع على ماصرحوا به فان قيل ان هذا اشارة الى قوله فان المؤثر هو الله لا الى تعريف

وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل

العلة قلنا هذا ايضا ليس مبنيا على انه لم يرد بكونه علما على حكم النص كونه معرفا محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى و مؤثر بالنسبة الينا على ما اشعر به لفظة فى الحقيقة فى قوله فان المؤثر فى الحقيقة هو الله ونطق به قوله الاتى النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا فحينئذ يرجع التعريف المذكور الى التعريف بالمؤثر لان مرادهم بالمؤثر هو المؤثر بالنسبة الينا على ماذكرناه فى الجواب الثانى ثم واما بالنسبة الى الله تعالى فهى امارات لامؤثرة عند اصحاب هذا التعريف فحينئذ لايرد عليه النقض بالعلامة كما ورد على القائلين بانه المعرف قلنا هذا مع كونه خلاف المتبادر من كلامه لايندفع به الايراد الثانى اعنى ان قوله وهذا مبنى ليس على ماينبغى بل لايكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالباعث بان يقول مراده بالعلامة ليس العلامة المجردة لما سيأتى فى آخر كلامه بل مراده الباعث لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان معا لكن قوله فان المؤثر فى الحقيقة هو الله لايناسبه قلت الحق ان لفظة هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها اى القول بالعلة فى الاحكام الشرعية مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم فان تعليل حرمة الخمر وماقيس عليه بالعلة كالسكر فيهما انما يستقيم على ذلك والافلا يصح التعليل فحينئذ يصح كلامه (قوله ففيه) اى فى التعريف المذكور اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات حقيقة لاعلامة واما على بعض الاشاعرة ففيه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لزمهم القول بان العلل الشرعية امارات لامؤثرات فكيف يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عرفوا العلة بالمؤثرة او بالباعث بالمعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لاالى تعريفها قلت الظاهر انه راجع الى العلة وكذا لفظة هذا والافكلامه لايستقيم (قوله عنه) الظاهر انه ظرف مستقر متعلق بالقصاص والضمير راجع الى القاتل لاظرف لغو متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العمد العدوانى موجبا (قوله بطلان الاصل) وهو قولهم بالوجوب على الله تعالى بيان بطلانه ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه مخل بالحكمة او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولايتركه وان كان جائز الترك فى نفسه والكل محال على الله تعالى اما الاول فلانه تعالى مالك مطلق وله التصرف فى ملكه كيف شاء فلا يتوجه اليه الذم فى فعله اصلا بل هو الممدوح فى كل افعاله واما الثانى فلانه

الحاكم المطلق على الكل وجميع افعاله سواء كان فعل ايجاد اوفعل ترك لايخلو عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله فلا يتصور منه ما تركه مخل بالحكمة واما الثالث فلانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو بنا فى ما صرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصله ان الله تعالى لايتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه بمجرد اصطلاح (قوله بطلان الفرع) وهو كون العلل الشرعية مؤثرات حقيقة (قوله قالوا افعاله تعالى ليست معللة) بالاعراض اختلفوا فى قولهم هذا فى موضعين الاول فى ان مرادهم بالمسلوب هو الوجوب اوالجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه فى مقابلة مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الآمدى حيث قال مذهب اهل الحق انه لايجب رعاية الغرض فى فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم سلب الجواز اى لايجوز ان يفعل الله شيئا لغرض على ماصرح به فى المحصل وقال فى شرح المواقف قالوا لايجوز تعليل افعال الله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية واليه ذهب صاحب اللباب حيث قال يمتنع ان تعلل افعال الله تعالى واحكامه وفى الكرمانى والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب الشئ عليه تعالى تقتضى سلب الوجوب عليه اى لايجب تعليله ولا ترك تعليله يعنى لو كان المسلوب جواز التعليل لكان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله تعالى وذلك باطل فيكون المراد سلب الوجوب لا الجواز الثانى فى ان هذا السلب عام فى جميع افعاله اولا ففى شرح المقاصد ماذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب ونفى اللزوم بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لابد فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لايقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والالم يصلح غرضا لفعله ضرورة وحينئذ يكون الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفى مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من

يعنى عن اثبات بطلان الفرع والثالثة بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقداضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لوعللت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون علية البارى تعالى فى عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير

استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض ومن الثانى وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى مايكون غرضا ولايكون ذلك لغرض شئ آخر والاتسلسلت الاغراض الى غير النهاية فلايصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ماينتهى اليه سلسلة الاغراض ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لايعقل فيه نفع لاحد حتى يكون غرضا والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وماشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون فلماقضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلايكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس حجة واماتعميم ذلك بان لايخلوفعل مامن افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى فظهر منه ان منشأ الاختلاف الاول هوادلتهم المذكورة واعترض بعض المحققين على ماادعاه العلامة التفتازانى من قوله والحق اه بانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضا باعثا فلاشئ من افعاله واحكامه معلل بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها ممايظهر علينا وبعضها ممايخفى الاعلى الراسخين فى العلم بنور من الله اذاعرفت هذه المقالات فمعنى قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلالاشئ من افعاله معلل بالاغراض بمعنى السلب الكلى بقرينة استدلاله بقوله لاستلزامه الاستكمال بالغير على ماذكره العلامة التفتازانى لكنه يرد عليه انه حينئذ لايظهر وجه رد هذا القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح اذلايلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح ولا من كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه الرد لجواز ان لاتعلل بالاغراض وتعلل بالحكم والمصالح اذليس معنى كونها معللة بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة والمصلحة علة غائية وغرضا باعثا للفاعل على الفعل على ماهو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لاتخلو عن الحكمة والمصلحة بل كل افعاله يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كانه اودع فيها الحكمة والمنفعة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لابالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولابالاغراض على ان يكون لفظة اصلا متعلقة بقوله معللة فحينئذ يستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعرة لم تقل هذا بل قالوا انها

ليست معللة بالاغراض لانهم لم ينكروا عدم خلو افعال الله تعالى عن الحكم والمصالح (قوله حكما ومصالح) فيه ان تلك الحكمة والمصلحة ان كانت مصلحة نفسه فيلزم المحذور المذكور اعنى الاستكمال بالغير وان كانت مصلحة للعباد فحصول تلك المصلحة للعبد لابد ان يكون اصلح لله تعالى من عدمه والا لم يصلح مصلحة لفعله للعبد فيلزم المحذور المذكور ايضا (قوله امارات لايجاب الله تعالى) اذ لا احتمال لان تكون مؤثرة فى ايجاب الله تعالى لانه قديم والعلل حادثة والحادث لايؤثر فى القديم (قوله اذ المراد منها) اى من العلة (قوله والا لم يبق فرق) وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت امارة مجردة لم يكن لها فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليها والحال ان العلة تتوقف معرفتها على الحكم لكونها مستنبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام فى العلة المستنبطة من حكم الاصل لا العلة المنصوصة لان العلة لو كانت منصوصة لكان المعرف للحكم هو ذلك النص لا العلة (قوله فانه لما كان) الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظ ما الموصولة (قوله حتى تجب الزكاة فى الحلى) اى من الذهب والفضة لوجود الثمنية فيه وهى العلة فى الاصل اعنى المضروب من الذهب والفضة وهى صفة لازمة له بحيث لا تنفك عنه بحال لكونهما خلقا ثمنا هذا عندنا وللخصم ان يقول لانسلم ان الزكاة تعلقت فى الاصل بكونه ثمنا بل بكونه مال التجارة فان الدراهم والدنانير اذا استعملت حليا لم يجب فيهما شئ عندنا لعدم مال التجارة فكانت العلة فى الاصل مال التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة علوفة اجيب عنه بعدم الفرق بين قولنا ثمن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاثمان والاستعمال لايخرجه عن كونه نصابا لانه بالثمنية لا بالاستعمال فثبت ان الثمنية التى بها صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة (قوله وللربا عند الشافعى) فان الشافعى علل بالثمنية فى باب الربا وبمال التجارة فى الزكاة قلنا انه تعليل بعلة قاصرة فلا يصح بخلاف تعليلنا بالثمنية فى الزكاة لانها متعدية الى الحلى (قوله فانها قد تباع وزنا) يعنى انه وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس فى الاماكن والازمان قد تباع فى بعض الازمان والاماكن جزافا وقد تباع وزنا فلا يكون لازما له (قوله كالطوف) جعله علة لسقوط النجاسة فى الهرة وسواكن البيوت (قوله كالقدر والجنس) جعله علة فى الاشياء الستة قال

وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل النص عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق عن العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيرا له) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع

هـذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما جليامنصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكاة فى المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكاة فى الحلى وللربا عند الشافعى (و) وصفا (عارضا) كالكيل للربا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قدتباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئ وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لاان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات

فى الكشف والتقرير المراد من الجلى ههنا المعنى القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى وقيل التعليل بالوصف الخفى مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين لايجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى الذى هو خفى فلابد وان يكون جليا لان الخفى لايعرف الخفى واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضى او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به (قوله وهذا اسم مع وصف) يشير الى ان هذا الحديث مثال للوصف العارض والاسم معا كان تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مفارقتهما يعنى ان تعليل النبى عليه السلام لانتقاض الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة اى الدم وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين فى هذه المادة لكن هذا مبنى على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض الطهارة لاعن وجوب الاغتسال ولاعن سقوط الصلاة والافلا يصح تعليل كل من عدم وجوب الاغتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانفجار ولابمجموعهما بل العلة فيهما كون الدم فى العرق قال فى الكشف نقلا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا فى الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد فلايجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوزه التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسامى يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامى المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لابنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم بصحة التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لاان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع مايقال انهم قد صرحوا بان التعليل باسم الخمر لايجوز على ما تقدم فى الكتاب ايضا فما الفرق بينه و بين مانحن فيه حيث جوزتم التعليل باسم الدم دون اسم الخمر ووجه الدفع ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لابمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره محققوا مشايخنا

﴿ واعترض ﴾

(و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى

واعترض عليه انهم ان عنوا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافهاحتى لهم ان يسموا الخمر باسم آخر وان عنوا به المعنى القائم بالذات الذى استحق به الاسم وهو كون المايع من ماء العنب بعد ماغلى واشتد فى اسم الخمر فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليقا للحكم بالمعنى لابالاسم كذا ذكره فى الميزان وبهذا ظهر صحة القول بعدم جواز التعليل بالاسم على ماذكره صاحب القواطع (قوله ويكون حكما من احكام الشرع) اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى اى فى جواز ان يكون ماجعل علما على الحكم الشرعى حكما شرعيا فذهب جمهور الاصوليين الى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذى فرض علة ان كان متقدما على الذى فرض معلولا لزم تخلف العلة عن المعلول وذا لايجوز وان كان متأخرا عنه لزم تأخر العلة عن المعلول وذا لايجوز ايضا وان كان مقارنا معه فليس احدهما اولى من الآخر بان يكون علة نعم لو دل دليل خارجى على كون احدهما علة للاخر لجاز ذلك ولكن العبرة فى الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال فى مقابلة احتمالات عدم الجواز اعنى الاحتمالات الثلاثة وثانيهما ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز واستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فبقوله عليه السلام للخثعمية حين سألته عن الحج ارأيت لو كان على ابيك دين وجه الاستدلال به ظاهر من كلام الشارح وبقوله عليه السلام فى حرمة الصدقة ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه والحرمة من الاحكام الشرعية واما المعقول فلان العلة ان جعلت بمعنى الامارة فلا امتناع فى ان يجعل الشارع حكما علما على حكم اخر بان يقول اذا حرمت كذا او اوجبت كذا فاعلموا انى حرمت كذا واوجبت كذا وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا فى ان يكون ترتيب احد الحكمين على الاخر مستلزما لحصول مصلحة لاتحصل من احدهما بانفراده والجواب عن استدلالهم انا لانسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الآخر به ولا نسلم ايضا عدم صلاحية المؤخر للعلية لان المؤخر يصلح ان يكون معرفا للمقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو المعرف ولقائل ان يقول معنى كونه معرفا انما هو بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة الينا فهو المؤثر على ماتقدم وحينئذ لابد ان يكون مقدما على المعلول ويمكن ان يجاب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة الينا ليس بالذات بل بجعل الشارع

اياه مؤثرا ولا اعتبار بتقدم المعلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد جعله علة لم يوجد التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما بين فى محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للعلية للحكم الآخر من غير عكس وذهب ابن الحاجب فى المختصر الى ان الحكم الذى فرض علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال فى بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعى واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعى لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع ابتداء والشارح العلامة على عدم الجواز فى الشق الثانى انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعى الذى فرض علة على مصلحة راجحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة الراجحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب وهى مصلحة عظيمة والحد حد ثقيل دائر بين رجم المحصن وبين جلد وتغريب عام فى غير المحصن وفى كثرة وقوع ذلك الحد الثقيل مفسدة قليلة وهى اتلاف النفوس وايلامها فشرع المبالغة والاحتياط فى طريق ثبوته وهى شهادة الاربعة دفعا للمفسدة القليلة فوجوب الحد المفضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعى معلل بوجوب الاربعة فى الشهادة دفعا لتلك المفسدة القليلة وهى كثرة الاتلاف لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة وهى مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار ما ذهب اليه الجمهور لا ما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور (قوله ويكون مركبا) اختلف فى جواز ان يكون ما جعله علة على حكم شرعى حكما شرعيا مركبا من اوصاف متعددة بمعنى انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل يعمل فى الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرعاف فان كل واحد مستقل فى اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك مما نحن فيه فذهب بعض الاصوليين منهم الاشعرى وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل لا يكون الا بوصف واحد لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح تركب العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاصاف واللازم باطل اما بطلان الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم فتكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم بشئ من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة

(و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية

والمفروض خلافه واما بجزء واحد فتكون العلة هى هذا الجزء فقط دون مدخل من الجزء الآخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن له جهة وحدة فظاهر انه لايجوز اذ لاشئ هنا سوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما كل جزء اوجزء واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة وحدة ننقل الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض واما بالوحدة الاعتبارية فيتسلسل وايضا انها لو قامت بالمجموع لزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثانى لو كان العلة مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنتفى بانتفاء المركب والمركب ينتفى بانتفاء كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم نقض علية عدم كل جزء لعدم صفة العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه لوعدم جزء ثان بعد انعدام جزء اول لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تنعدم العلية بعدم الجزء الثانى لاستحالة تجدد عدم المعدوم لانه لاينعدم وذهب الجمهور الى جوازه مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبى عليه السلام علل فى المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار وبان مايثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون المركب ايضا علة من نص اومناسبة اوشبه اوسبر فكما جاز ذلك جاز هذا ايضا واجابوا عما ذكره المانعون اولا بان ماذكرتم لوصح لزم سد باب القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه يفضى الى ان لايكون الوصف المفرد علة ايضا لانا نعقل الوصف المفرد ولانعقل كونه علة الابدليل من اطراد اوتأثير اوغيرهما والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة لايكون علة هذا خلف ولايوجد القياس الابجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبانه لاامتناع فى حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ماذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار وغير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائد عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف اوبمجموع الحروف الى آخر ماذكرتم فى الدليل والتحقيق فى الجواب ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لهما حقيقية فضلا عن كونها صفة زائدة ليلزم ماذكروه بل هو اعتبارى يجوز التسلسل فيه وعما ذكروه ثانيا بانا لانسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم

(و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل الابدليل) دل على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة امالان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلايصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لايضاف الى النص من حيث الاظهار لالحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لمامر فتعين التعليل بكل وصف (الا المانع) كمخالفة نص اواجماع او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله تعالى ابطاله

(وقيل) الاصل التعليل لكن لابكل وصف لماسبق بل (بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعى وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة (فبعض الشافعية) ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لابنص ولابغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ماعلق الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته

كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لانتفاء صفة العلية اه قلنا اذلك مسلم ولكنه يجوزان يكون ذلك شرطا فان الشئ قد ينتفى بانتفاء شرطه (قوله ويكون منصوصا) اى ثابتا بالنص سواء كان مذكورا فى النص كالطوف المذكور فى قوله عليه السلام للهرة انها من الطوافين عليكم و كالقدر والجنس فى قوله عيه السلام كيلا بكيل اوغير مذكور فى النص نحو رخص فى السلم فانه معلل بفقر العاقد واحتياجه وذلك غير مذكور فى النص اى المنصوص عليه لان الفقر معنى فى العاقد لافى السلم لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه مقتض عاقدا والفقر صفته فيكون ثابتا باقتضاء النص والاول صحيح بالاتفاق واختلف فى الثانى منعه العراقيون من اصحابنا لاشتراطهم قيام العلة بمحل الحكم لابغيره اعتبارا بالعلل العقلية فان الوصف القائم فى محل يستحيل ان يكون علة لشئ فى محل آخر وجوزه الشافعى ومشايخ ماوراء النهر من اصحابنا لعدم اشتراطهم ذلك مستدلين بان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام فى المحال وهذه العلل قائمة بالبائع والناكح والمطلق (قوله معلولة) الاولى ان يقول معللة (قوله بجميع الاوصاف) وذلك بان يجعل الكل علة الحكم (قوله لانها) اى جميع اوصاف الاصل لاتوجد فى الفرع فينسد باب القياس (قوله وبكل وصف) اى بكل وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه يفضى الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليها متعد وبعضها قاصر على ماسيأتى فيتناقض واما التعليل بكل وصف على الاطلاق صالحا كان للعلية اولا فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ مامن شيئين الا وبينهما مشاركة فى وصف ما وانما لم يتعرض لهذا القسم لظهور بطلانه اذ يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء (قوله من حيث الاظهار) متعلق بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات (قوله لا لحكم الاصل آه) هذا ظاهر فى مذهب ان العلة امارة على الحكم فى الفرع دون الاصل على ماتقدم آنفا (قوله بكل وصف) اى بكل وصف يمكن ان يصلح للعلية (قوله لانه) اى لان هذا التناقض من جملة الموانع التى استثنيناها بقولنا الالمانع (قوله لابكل وصف) اى لابكل وصف صالح ولابكل وصف مطلقا ولابجميع الاوصاف من حيث الجميع ولابالبعض المطلق لماسبق بل بالبعض المختار من غيره بالدليل (ولا يشتغل بكون النص معللا) اى كما اشتغل اصحاب المذهب الاتى (قوله هو الاخالة) واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدوا

الاخالة والتقسيم من مسالك العلة اى مما يعرف به كون الوصف علة اما الاخالة فعلى ماذكره ابن الحاجب هى المناسبة وتسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله على ماذكره العلامة التفتازانى الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق اى الذى يوجد فى الاصل دون الفرع او المشترك اى الذى يوجد فيهما لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته مثل ان يقال العلة فى حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب او مسكرا والاول لغو فى الشرع فثبت ان علتها هو الاسكار وهو متعد الى النبيذ فيحرم ايضا وفرق الغزالى بين تخريج المناط وتنقيحه حيث قال ان النظر والاجتهاد فى مناط الحكم اى علته اما ان يكون فى تحقيقها او تنقيحها او تخريجها اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولايعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التى لامدخل لها فى الاعتبار كما تبين فى قصة الاعرابى الذى واقع امرأته فى نهار رمضان انه لامدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الاوصاف التى لااعتبار لها فى الشرع للعلية حتى يتعين وطئ المكلف الصائم فى نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكرى القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل عليه النص او الاجماع دون علته كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المصنف ايضا واما التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية فى عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقى مثل ان يقول فى قياس الذرة على البر ان مايصلح علة للربا اما الطعم او القوت او الكيل لكن الاولان لايصلحان لذلك فتعين الثالث فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك اذا منع ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق فى ذلك لان عدالته مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفى عليه او لان الاصل عدم الغير لكنه حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر لان الاصل ليس بملزوم كالاستصحاب فيقول ههنا وصف آخر وهو كونه خير قوت واذا بين فعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه

(وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لايكفى بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر اونص اواجماع اوايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ماوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لاتجب الزكاة فى ذكور الخيل فلاتجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى مايكفى فى ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلايخفى انه متعذر اومتعسر وعندنا الاصل فى النصوص التعليل الالمانع ولكن لما لم يصح الابتمييز لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولابد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اى النص (معللا فى الجملة) اى لايكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غيرما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولايكفى ان يقال الاصل التعليل لانه لايصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل فى هذا النص على الخصوص على انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد

والخامه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفى فى ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه فى صورة فلوكان مستقلا بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثانى كون الوصف مما علم الغاؤه فى الشرع امامطلقا كالاختلاف بالطول والقصر اوبالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة فى الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث لكنه لم يعتبره فى باب العتق فلايصح التعليل به الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل ان يقول فلم اجدله مناسبة ولايحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان الفرض انه عدل اخبر عما لاطريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعترض ان يدعى ذلك فى الوصف الذى يدعى المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالتقسيم لايشترطون اثبات التعليل فى كل نص بل يكفى عندهم ان الاصل فى النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كالمتمسكين بالاخالة ولم يذكرهما اكثر اصحابنا لانهما على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص اوالاجماع اوالمناسبة فيكونان من المسالك القطعية لامن الظنية (قوله لايكفى) اى فى الكون مميزا للوصف عما سواه بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفرقة الاولى فانهم يقولون ان العرض على الاصول بعد الاخالة وشهادة القلب بغلبة ظن العلية لايجب لثبوت عدالته بالاخالة لكنه ينبغى ان يعرضه على الاصول بعد الاخالة للاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته فان شهادته مقبولة والعرض على المزكين بعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالته فانه يجب العرض على المزكين لاحتمال ان يظهر فيه مايبطل شهادته من فسق وغيره فكان الوصف الممتاز بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته عند الفرقة الاولى وبمنزلة الشاهد المستور عدالته عند الفرقة الثانية (قوله اعنى ابطال نفسه آه) اى بالمخالفة بالاثر اوالنص اوالاجماع (قوله كما يقال لاتجب آه) مثال لشهادة الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل لانه مبنى على التسوية بين الذكور والاناث والاصول شاهدة لهذه العلة وهو قولهم من صح طلاقه صح ظهاره للتسوية بينهما ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر للتسوية حتى تجب الزكاة عندهم على الصبى الى غير ذلك من الاصول المبنية على التسوية (قوله وادنى مايكفى فى ذلك اصلان) اى فى العرض على الاصول وهذا مبنى على اصل الشافعى فان العدد فى التزكية شرط عنده (قوله لابد من دليل مميز للعلة) الاان

هذا المميز عندنا هو التأثير على ماسيأتي بيان التأثير وعند تلك الفرقة الاخالة بلا لزوم شهادة الاصول عند بعضهم و بلزومها عند بعضهم على ماتقدم آنفا ثم انا نحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله معلل في الحال ليس بمخالف للقياس تمييزا بينه و بين النصوص التعبدية لاحتمال ان يكون هذا النص تعبديا فان قيل ان كون الاصل في النصوص التعليل على ماهو الفرض هلا يدفع ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا في الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لايصلح للالزام كالاستصحاب وانما يصلح دافعا والمقام مقام الالزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على تقدير كون الاحتمال غير ناش عن دليل لكنهم قالوا انه ناش عن الدليل فلا يدفعه فيحتاج الى اقامة الدليل (قوله تضمن) انما قال تضمن لان حكم التعيين اي تعيين البدلين في الصرف ثبت باشارة النص وهو قوله يدا بيد والاشارة هي الدلالة التضمنية واضافة الحكم الى التعيين بيانية وقوله لان اليد آلة التعيين بيان لجهة الاشارة (قوله لانه لماشرط) تعليل لقوله من باب منع الربا (قوله في مطلق البيع) اي في الصرف وغيره وفي بيع الجنس بالجنس و بخلاف جنسه لان النبي عليه السلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ اي الدين بالدين (قوله ان التقابض) اي في المجلس سواء اتحد الجنس اولا (قوله حيث لم يجز بيع حنطة اه) لعدم التعيين والقبض في احد البدلين اعني الشعير لا بعينه على مادل قوله لابعينه (قوله مع الحلول وذكر الاوصاف) قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعني مع كونه حالا غير مؤجل لايجوز لعدم التعيين (قوله ووجب تعيين رأس مال السلم) اي بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان اوغيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا في الذمة ورأس المال في الاغلب الدراهم اوالدنانير وانها لاتتعين الابالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون دينا بدين (قوله بطريق دلالة الاجماع) يعني ان تعليل النص المذكور في ربا النسيئة دليلا على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسيئة مستند الى الاجماع والنص اما الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربا في النسيئة (قوله ولا يجوز تعليلنا بالقاصرة) واعلم انهم اتفقوا في صحة التعليل بالقاصرة الثابتة بنص اواجماع واختلفوا فيما اذا كانت القاصرة مستنبطة بشيء من مسالك العلة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربا في النقدين بجوهريهما اي بكونهما ذهبا وفضة فتكون القاصرة نفس المحل او بجوهريتهما اي بكونهما جوهري

فقيل تمييز العلة والحكم بانهما الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار و وجوب التعيين من باب منع الربا كوجوب المماثلة لانه لماشرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كاشتراط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لابعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربا معلل في حق وجوب التعيين اذ لاتعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل اشد تحققا من ربا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الاتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعي

الثمن وهو وصف قاصر على التقديرين فقال الكرخي والقاضي ابو زيد وعامة المتاخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي انه فاسد واختاره فخر الاسلام والمصنف وهو مذهب ابي حنيفة وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين واكثر اصحاب الشافعي واحمد ومشايخ سمرقند وابو منصور وابو الحسين البصري انه صحيح واختاره صاحب الميزان وتمسكوا في ذلك بان الرأى المستنبط من الكتاب والسنة من الحجج الشرعية وما كان كذلك وجب ان يتعلق به اثبات الحكم متعديا كان اوغير متعد اما الاولى فبالاتفاق بيننا واما الثانية فلان سائر الحجج الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا اوعاما وبان الدليل الدال على تميز الوصف لايقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان الوصف معنى يتعدى الى غيره كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا دل الدليل على جواز ذلك لايثبت الحجر الابمانع وكونها قاصرة لايصلح مانعا لما تقدم من الاتفاق على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة وتمسكت الفرقة الاولى بان الدليل الشرعي لابد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة لايوجب علما ولا عملا فلا يكون من الدليل الشرعي اما الاولى فظاهرة فان الاستدلال بما خلا عن افادة العلم والعمل عبث واما الثانية فلانه لايوجب علما بلا خلاف ولا يوجب ايضا عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك فلاتكون موجبا لعلم ولا عمل فلا يصح التعليل بها فان قيل لانسلم ان حكم النص في المنصوص عليه ليس بثابت بالعلة بل بالنص بل هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا ان التعليل لايصح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح لابطاله وذلك لان الحكم في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة لزم ابطال النص بالتعليل وذلك باطل وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وذا باطل وبان صحة التعدي موقوفة على صحة التعليل فلو توقف التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول بان تخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولاحكم معها لفساد فيهما اما اذا استحق بما هو فوقها من النص فلايكون تخلفا تحقيقه ان الحكم في المنصوص ليس حكما للعلة بل للنص فلا يخلو عنها وعن الثاني بان جهة التوقف مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على

التعدية فى صحته فلا دور ولوسلم فدورمعى لادورتقدم حتى يبطل بيانه ان العلة لاتكون الامتعدية لان كونها متعدية يثبت اولاثم تكون علة والمتعدية لاتكون الاعلة لا انها تكون علة متعدية واجابوا عن استدلال المجوزين بانالانسلم ان القاصرة من الحجج الشرعية وانما تكون كذلك لولم يكن كونه قاصرامانعالكنه مانع وقولهم غيرمانع غيرمسلم ولوسلم فلم ينحصر المانع فى ذلك فان عدم افادته مانع لكونه عبثا والمنصوصة جازت من حيث كونها حكمة لاعلة واستدل الشارح بان الحكم فى الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلايعلل فى الاصل وانما الحاجة الى التعليل للتعدية اى لاظهار الحكم فى الفرع ولايتصور ذلك الابعد العلم بان الشارع اعتبر العلة فى الفرع لكنه لم يعلم ذلك والالم تكن قاصرة فلا تعدية فلا تعليل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف التعليل على التعدية وقدثبت ان التعدية تتوقف على التعليل فيلزم الدورواجاب عنه بما حاصله بان جهة التوقف مغايرة لان التعليل يتوقف على العلم بالتعدية والتعدية تتوقف على وجود التعليل فلادور (قوله وفى العبارة اشارة) حيث اضاف التعليل الينا فان التعليل فى المنصوصة مضاف الى الشارع لا الينا (قوله اقتصر على القاصرة) اى اقتصر على الظن بوجود القاصرة فى الاصل فى جواز التعليل بها واما نحن فلم نقتصر عليها بل التزمنا فى جواز التعليل العلم بالتعدية اى وجود العلة فى الفرع فلم يجوز التعليل بالقاصرة (قوله فلانزاع) اذلانزاع فى عدم حصول الجزم بالتعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعدية لان التعليل والقياس مظهر لامثبت فلايحصل بهما الجزم (قوله وذلك) اى الاندفاع (قوله ان اراد عتقه) اى فى قوله يصح التكفير باعتاقه (قوله غير موجود فى ابن العم) فان ابن العم لايعتق عندنا بالملك مالم يعتقه (قوله فلانسلم ذلك فى الاخ) فان الاخ يعتق عندنا بالملك لابالاعتاق بعدماملكه توضيح المسئلة ان الشخص اذاملك ذارحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة ولاد ام لاوعندالشافعى انمايعتق اذا كان بينهما قرابة ولاد فلايثبت الحكم فى بنى الاعمام ومن فى معناهم بالاجماع اما عندنا فلعدم المحرمية واماعنده فلعدم قرابة الولاد ويثبت فى الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت فى الاخوة والاخوات ومن فى معناهم ممن فيه قرابة المحرمية عندنا لوجود قرابة المحرمية ولايثبت عنده لعدم الولاد فالشافعى يقيس الاخ على ابن العم فى عدم العتق بنفس الملك بجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا التعليل بوصف

وفى العبارة اشارة الى ان النزاع فى العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانمالم يجز لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم فى الفرع ولايتصور ذلك الابعد العلم بان الشارع قداعتبر العلة فى غيرمورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل فى غيرمورد النص واما الشافعى رحمه الله فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ماقيل انه لامعنى للنزاع فى التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلانزاع وان اريد عدم الظن فبعد ماغلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصرورجح عنده بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجردوهم واما عند عدم رجحان ذلك اوعند تعارض القاصر والمتعدى فلانزاع فى ان العلة هوالوصف المتعدى وذلك لان المعتبر فى استنباط العلة عندنا التأثير وهو لايتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص (بما اختلف فى وجوده فى الفرع اوالاصل) كقول الشافعى فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلايعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لايفيد لان هذا الوصف غيرموجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ماملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ

(أو ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة) كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال بفى ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع) الوصف (الفارق) اى الموجود فى الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع (وتعرف) العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ماصرح فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ماكان ظاهرا فيها) اى فى العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على مالم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية

مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذى اعتبر عتقه كما ملكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود فى الاصل اعنى ابن العم فانه يصير ملكا له ثم تقع الكفارة باعتاق قصدى بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعد ماملكه فلا يوجد فى الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فهذا القياس لا ينفك عن عدم العلة فى الاصل او منع حكم الاصل فى الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس المركب فى الوصف كما فى المسئلة الآتية اعنى اذا ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة يسمى بالقياس المركب فى الاصل وقد ذكرناه فى بيان شروط حكم الاصل (قوله جهالة المستحق) لانه ان مات حرا فالقصاص للوارث وان مات عبدا فالقصاص للمولى وقد اختلف الصحابة فى موته حرا او عبدا قيده بوفاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء يقتص سيده سواء كان له وارث او لم يكن لانه مات رقيقا (قوله اداء بعض البدل) هذا هو الوصف الفارق الموجود فى الاصل واما العلة الفارقة معه هى كونه مكاتبا (قوله وتعرف العلة بوجوه) لما ذكر ان القياس لابد له من العلة شرع فى بيان مسالك العلة وهى الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم لاشك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلابد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم فى الاول ولاستغناء الثانى عن الدليل ولاثباته مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلابد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل واحد منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة الاجماع والنص والمناسبة وماعداها من المسالك كالسبر والتقسيم وتنقيح المناط والدوران والشبه مما يتوهم صحتها قدم الاجماع على النص على ما فى المختصر الحاجبى لانه بالآراء والقياس رأى فناسبه وهو اتفاق المجتهدين فى عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين مثاله الصغر فى ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه خلاف ولا قياس اجيب عنه بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظنيا كالاجماع الثابت بخبر الواحد وكالاجماع السكوتى فيكون ثبوت الوصف ظنيا ايضا ويجوز ان يدعى الخصم معارضا فى الفرع فكان للخلاف والقياس فى الفرع مساغ والنص اما صريح وهو مادل بوضعه واما ايماء وهو مالزم من مدلول اللفظ ولكل منهما مراتب متفاوتة اما مراتب الصريح فمنها وهى اقواها ما صرح فيه بالعلية وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل فى غير العلة مثل ان يقول لعلة كذا او لاجل كذا

اوكى يكون كذا اواذا يكون كذا كما فى قوله تعالى كى لايكون دولة وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة اى القافلة ومنها ماورد فيه حرف ظاهر فى العلة مثل لكذا او بكذا اوان كان كذا وهذه المرتبة دون ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة فى التعليل لكن اللام يحتمل العاقبة نحو لدوا للموت والباء يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية والاستصحاب واعلم ان عباراتهم فى ان المذكورة فى هذه المرتبة مختلفة ففى شرح المختصر للشارح المحقق وفى التلويح ان المراد بها ان المخففة المكسورة اى الشرطية وفى كلام الآمدى ان المشددة المكسورة وفى المنتهى ان المخففة المفتوحة واختاره الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر وقال السيد الشريف فى اواخر الفن الاول من شرح المفتاح رداعلى ماذكره الآمدى ان ان لادلالة لها الاعلى السببية الاعند قوم من الاصوليين فقال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله اختار مافى شرح المختصر والتلويح على ماترى ومنها مادخل فيه الفاء فى كلام الشارع امافى الوصف مثل قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دماواما فى الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا والحكمة فيه على ماحققه المحققون ان الفاء للترتيب والباعث مقدم فى العقل متأخر فى الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ماقبلها لان دلالة الفاء على الترتيب فى الاصل ودلالتها على العلية استدلالية ومنها مادخل فيه الفاء فى لفظ الراوى مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذه دون ماقبلها لاحتمال الغلط الا انه لاينفى الظهور هذا ماذكره الشارح المحقق فى مراتب الصريح والمصنف جعلها اربعا ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الفاء الداخلة فى العلة فى كلام الشارع فى مرتبة واحدة اعنى مايظهر دلالته على العلة فى مرتبتين وعلل بان اللام فيها مضمر مع احتماله معنى التعليل والمضمر ادنى مرتبة من المقدر على مادل عليه قولهم المقدر كالملفوظ بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق فى مراتب الصريح ولافى مراتب الايماء بناء على ان المشددة المكسورة الخالية عن مقارنة الفاء غير مفيدة للعلية عند الاكثرين ولهذا لم يرتضه السيد الشريف على ماذكرناه آنفا واما ضابطة الايماء ومراتبها فسيأتى بيانها فى الكتاب مصرحا (قوله ان اردن تحصنا) يعنى ان ان ههنا للشرط المجرد عن معنى السببية حيث قال الله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه شرط للاكراه لانه

نحو ان اردن تحصنا (ثم) ماكان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانهسا من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواضع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب و يتردد فيها ويسأل عنهسا ودلالة الجواب على العلية ايمساء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها فى هذه المواضع تغنى غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل فى لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما اوالحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما

وسره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده (والا) اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم مالو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعا للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كأنه قال عليه السلام ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الخثعمية) فانها قد سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث

لا يوجد بدون ارادتهن التحصن ولم يجعل شرطا للنهي لانه ان جعل شرطا له لم يلزم من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهي بامتناع المنهي عنه (قوله وسره) اى سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المقدم عليه عقلا او ترتيب الباعث على الحكم الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية لا وضعية صرفة (قوله وهو ان يقترن بالحكم اه) هذا ضابط الايماء لا تعريفه لان تعريفه هو ما لازم من مدلوله اللفظ على ما ذكرناه (قوله مالو لم يكن) كلمة ما عبارة عن الوصف (قوله كحديث الاعرابي) وهو ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان المواقعة علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعته على النبي عليه السلام ليس الا لبيان حكمها وذكر النبي عليه الصلاة والسلام حكمها بعد العرض جواب للاعرابي ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب فكأنه عليه السلام قال ان واقعت فكفر وقد تقدم ان الفاء للتعليل الا انه لما كان ههنا مقدرا كان ايماء لا صريحا فان قيل قد تقدم ان نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين من مراتب الصريح على الاصح على ما اختاره مع ان اللام فيه مضمر لا محقق ولا مقدر فلم لم يكن ههنا من مراتب الصريح مع ان المقدر فوق المضمر قلنا كون هذا من قبيل الايماء ليس لكون الفاء فيه مقدرة بل لكونه من قبيل دلالة الجواب على العلة اولما فيه من احتمال عدم قصد الجواب ومن مثال التعليل بالعين انه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر قال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فنبه فيه على ان النقصان علة منع البيع فان قيل ان العلية مفهومة من الفاء واذن فيكون من الصريح اجيب بانه لا ينافي ذلك اذ لو قدرنا انتفاءهما وقلنا لا بدون الفاء واذن لبقي فهم التعليل بالنقصان ايضا (قوله فانها قد سألت النبي عليه السلام) اى سألته ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال

(ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحوا اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين فى الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل فى الحكم بصفة الفروسة وضدها (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط الفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع

عليه السلام فدين الله احق بان يقضى فان الخثعمية سألت عن دين الله اى الحج فذكر النبى عليه السلام نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث ففهم منه ان نظيره فى المسئول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع (قوله علية الغضب) اى بعدم جواز القضاء فصلة العلة محذوفة وقوله لشغله القلب علة للعلية لاصلة له (قوله اكرم العلماء) فنبه على ان العلم علة للاكرام لانه وصف مناسب للاكرام كما ان الجهل وصف مناسب للاهانة كما قيل فى اهن الجهال هذا والحديث المذكور مثال لما اذا ذكر الحكم والوصف معا فانه ايماء بالاتفاق واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحكم او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر الوصف بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه العلة وهى الشدة المطربة فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول كلاهما ايماء والثانى كلاهما ليس بايماء والثالث ان الاول ايماء والثانى ليس بايماء وجه الاول ان الايماء اقتران الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا او احدهما يكون مذكورا صريحا والآخر مقدرا ووجه الثانى انه لابد من ذكر الحكم والوصف صريحا ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشئ كذكره فيكون الاول ايماء لا الثانى لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحكم كذكر الصحة فيكونان مذكورين بخلاف الثانى فان الحكم لا يستلزم تعليله بالوصف المستنبط فان حرمة الخمر ليست مستلزمة لتعليلها بالشدة المطربة وفى كلام المصنف اشارة الى ان مناسبة الوصف المومى اليه للحكم شرط فى كون علل الايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول انها تشترط والثانى انها لا تشترط والثالث وهو مختار ابن الحاجب انه ان كان التعليل فهم من المناسبة فى حديث غضبان على ما تقدم آنفا تشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض والا فلا تشترط (قوله اما بصيغة صفة) اى الصيغة الدالة على الوصف نحو للراجل سهم المراد بالشيئين هو الراجل والفارس وبالحكمين هو السهم والسهمان (قوله واما بالغاية) عطف على الصيغة او على الصفة على ما تشعر به عبارة الشارح المحقق فى شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما بالاستثناء

فكذا فانه يشعر بالعطف على لفظة صفة اى بصيغة الغاية والاستثناء (قوله ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية اه) يعنى ان مقصودهم ههنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس اولم يمكن لابيان مايصح به القياس والا فلا يستقيم بيانها (قوله الثالث المناسبة) اى المسلك الثالث من المسالك الصحيحة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم فى تحقيقها وتقسيمها فالذى ذكر فى البزدوى والمغنى ان عامة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذى لم يدل على عليته اجماع ولا نص لايصير علة بمجرد الاطراد على ماذهب اليه اهل الطرد بل لابدله من معنى يعقل وذلك بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فانه لابد من اعتبار صلاحيته للشهادة اولا بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين ليصح منه الاداء ثم لابد فى صحة ادائه من لفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقق كلفظ اشهد ومايساويه فى المعنى فكذا لابد ههنا لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائم ومن عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل بالوصف لايقبل مالم يقم الدليل على كونه ملائما وبعد وجود الملائمة لايجب العمل به الابعد كونه معدلا بوجود التأثير فيه ثم يصير مختصا بكونه علة فالملائمة شرط جواز العمل بذلك الوصف والتأثير شرط وجوب العمل به لكنه لوعمل به قبل ظهور التأثير والاختصاص نفذ ولم يفسخ كما اذا حكم القاضى بشهادة مستور العدالة قبل ظهورها فانه ينفذ ولم يفسخ ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملايمته ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد وهو موافقته للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولايكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لاالى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لاقاطعا لها وهذا معنى قولهم آنفا الملايمة ان يكون الوصف على وفق ماجاء عن الرسول عليه السلام وعن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملايمة غيرنابية لانه امر شرعى فيتعرف بالتطبيق بقول اهل الشرع هذا تلخيص كلامهم فظهر منه ان الملايمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملايمة والتأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف القولين لاشرط زائد عليها على ماذكره المصنف فانه جعل الملايمة شرطا زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتهما بالضرورة ففسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولايكون نابيا عنه وفسر

ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لايستلزم صحة القياس كما فى آية السرقة والزنا ولا يكون العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولايكون نابيا عنها كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لاالى وصف الاسلام لانه ناب عنه

الملايمة بموافقة العلل لمانقل عن النبي عليه السلام وعن السلف ثم مثلها بمسئلة
ولاية الصغر لموافقتها لمسئلة تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة
بالطواف وبين وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان المراد بالملايمة المذكورة
هو اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون
المراد بقوله ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة في حق
الرخص ففيه مخالفة لماذكره الجمهور من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملايمة
شرطا زائدا على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة الثاني انه جعل
موافقة العلل لمانقل عن الرسول عليه السلام وعن السلف مغايرا لصحة اضافة
الحكم الى العلل وتفسيرا للملايمة وجعل تلك الصحة تفسيرا للمناسبة وقد جعلوهما
معنى واحدا على ماعرفت الثالث انه جعل الملايمة بالتفسير المذكور عبارة عن
اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعله الجمهور معنى العدالة
لامعنى الملايمة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها
بحيث تجلب النفع الى العباد اوتدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب مايجلب
نفعا او يدفع ضررا وشرطه الملايمة بمعنى اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس
الحكم وهذا مخالف لماذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجوه التي ذكرناها آنفا وقال
القاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب مالو عرض على العقول تلقته
بالقبول و يرد عليه انه غير ملزم للخصم اذ له ان يقول هذا الوصف لايتلقاه عقلي
واجيب بان الملائمة لاتعتبر للالزام بل لصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف
قبل الملائمة لايصح وانما الالزام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر ان
الملائمة عين المناسبة كماذكره المصنف لكن تفسيره غير تفسير المصنف وقال بعضهم
الوصف المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات وهذا مبني ايضا على
اتحاد المناسبة والملائمة في المعنى ثم لايخفى عليك ان كلا من هذه التعاريف
الثلاثة لايستقيم بناء على ماذكره الجمهور من ان القتل العمد العدواني وصف
مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر والزنا للحد والسرقة للضمان
والقطع والجربية للجهاد اذ القتل وغيره ليس ممايجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا
عنهم ولاهو ممالوعرض على العقول تلقته بالقبول ولاهو ملائم لافعال العقلاء
نعم يندفع هذا عن تعريف القاضي ابي زيد بما مر من الجواب وقال الآمدي
في الاحكام والشارح المحقق في شرح المختصر ان المناسب في الاصطلاح وصف
ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه مايصلح ان يكون مقصودا

للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة اودفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني دنيوى واخروى وهذا التعريف يناسب ماذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ترتب وجوب القصاص على القتل العمد مايصلح ان يكون مقصودا للعقلاء اعنى حصول مصلحة حفظ الدم لان من علم وجوب القصاص بالقتل مثلا لايجترئ على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد وكذا يناسبه تفسير المصنف لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد مما لايخفى صحتها ولايكون نابيا عنه وفسر الغزالى المناسبة بما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذى هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وهذا قريب لتفسير المصنف هذا هو الكلام فى تحقيق المناسبة واما تقسيمها فالمذكور فى شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بنص او باجماع اولا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل فان ثبت ذلك بنص اواجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لايخلوا اما ان يثبت بنص اواجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم اوجنسه فى عين الحكم اوجنسه فى جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لابنص واجماع ولايترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ماعلم الغاؤه والى مالم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم اوجنسه فى عين الحكم اوجنسه فى جنس الحكم والى مالم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا اوعلم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام الرازى والغزالى بقبوله والمختار انه مردود وقد شرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورية لاحاجية وقطعية لاظنية وكلية لاجزئية اى مختصة بشخص مثاله كما لوتترس الكفار بجمع من المسلمين وعلمنا انا ان تركناهم استولوا علينا وقتلونا ولو رمينا الترس لتخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جوز الرمى الى الترس وتكون قطعية ايضا لان حصول صيانة الدم ونفوس المسلمين برمى الترس قطعية لاظنية كحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بشرط الضرورة مالوتترس الكافر فى قلعة بمسلم لايحل رمى

الترس لان فتح القلعة ليس بيقين برمى الترس فلا يكون الرمى الى الترس ضروريا وبالقطعية ماذا لم نعلم تسلطهم علينا ان تركنا رمى الترس وبالكلية ماذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فى البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية والحاصل ان الملائمة قسم من المناسبة عندهم لاعينها على ماهو كذلك عند جمهور الحنفية ولا شرط لها على ماهو كذلك عند المصنف وصاحب التوضيح فالملائم من الغير هو المناسب الذى لم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنسه وهو مقبول باقسامه الثلاثة اتفاقا بخلاف الملائم من المرسل باقسامه الثلاثة حيث لا يقبل الا عند الامام والغزالى فمثال المؤثر بالنص تعليل الحديث بالقيئ فانه اعتبر عينه فى عين الحديث بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء اورعف فى صلاته فلينصرف وليتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية فى المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر فى عين لولاية فى المال بالاجماع ومثال القسم الاول من الملائم المعتبر التعليل بالصغر فى قياس النكاح على المال فى الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر فى عين ولاية المال بترتيبها على الصغر وثبت اعتبار الصغر فى جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال القسم الثانى منه التعليل بعذر الحرج فى قياس الحضر بعذر المطر على السفر فى رخصه الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر عذر حرج السفر فى عين رخصة الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه ويثبت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الحرج فى عين رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العدوانى فى قياس المثقل على المحدد فى قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل العمد العدوانى فى عين قصاص النفس ويثبت بالاجماع اعتبار الجناية التى هى جنس القتل العمد العدوانى فى القصاص الذى هو جنس قصاص النفس لاشتماله على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع والبصر واليد ومثال الغريب من المعتبر التعليل بالاسكار فى حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على علية الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار فى عين التحريم بترتب التحريم على الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عليته ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الاسكار فى جنس تحريم الخمر ولا عكسه ولا جنسه فى جنسه ومثال المرسل الملائم تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعوا الى كثرة وهذا مناسب لم يعتبر

الشرع عين الوصف فى عين الحكم لانه ترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص اواجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او بالعكس اوجنسه فى جنسه لكن اعتبر جنسه البعيد فى جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشرع بتحريم الزنا وهذا ملائم التصرف من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد فى قياس البات فى المرض يعنى المطلق بطلقات ثلاث فى المرض على القاتل فى الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده للحرمان لاتحرم المبتوتة كما ان قاتل مورثه لاجل ماله عورض بنقيض مقصوده لحرمانه من الارث والجامع كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا مرسلا لان الشرع لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد فى عين المعارضة بنقيض المقصود بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص اواجماع اعتبار عينه فى جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه فى عينها ولا جنسه فى جنسها لا قريبا ولا بعيدا ومثال المرسل الذى ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء فى كفارة الظهار على من سهل عليه الاعتاق كالملك لانه علم الغاؤه فى الشرع هذا هو المذكور فى كتب الشافعية والمذكور فى كتب اصحابنا غير هذا وهو ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب بالنسبة اليها هو الدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم فانه يحصل من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الدلوك وشهود الشهر عقلا رياضة النفس وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات او دنيوية وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوانى والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما حاجية اى يحتاج اليها كتمكن الولى من تزويج الصغير والوصف المناسب هنا هو الصغر والحكم شرعية التزويج والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها فى محل الحاجة لاحتمال ان يفوت الكفؤ لا الى بدل واما الحسنية كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمى فلا يحسن تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية ولا حاجية بل هى تحسينية اى تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم والاقناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى

لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها (بشرط الملايمة) اى ملايمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف لان كون الوصف مناطا امر شرعى فلابد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر

النجاسة كونها مانعة عن صحة الصلاة وهذا لايناسب بطلان البيع فالمناسب الحقيق سواء كان لمصلحة دينية اودنيوية ضرورية اوحاجية اوتحسينية مقبول عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول اولا وقد اشترط الامام الغزالى فى مقبولية الحاجية والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من المصالح ماشهد الشرع باعتباره وهى اصل فى القياس وحجة مقبولة ومنها ماشهد ببطلانه كما فى تعيين الصوم فى كفارة الملك لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها مالم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية حفظ النفس والدين والنسب والمال والعقل فكل ماتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية ومايقويها فهى مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل اوالمناسب فى باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لايجوز الحكم بمجردها مالم تعضد بشهادة الاصول لانه يجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد فى ان يؤدى اليه رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما فى مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع اوظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلى على الجزئى وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع (قوله بان يكون الوصف آه) تفسير للموافقة وهو يشعر كون المراد بالموافقة بمعنى شهادة الاصول على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم تفسيره لكن الظاهر من كلامه الاتى ان المراد بالموافقة كونهما داخلا تحت جنس واحد لابمعنى شهادة الاصول تأمل (قوله تجوز القياس) هذا عندنا وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا وعند بعضهم بشرط شهادة الاصول على ماتقدم ذكره واستدل الاولون اى المثبتون العدالة بالاخالة ان الاثر معنى لايعقل ومالايعقل لايكون حجة فى الشرعيات الابتحرى القلب اما الاولى فلان العقل لايوجبه ولايقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لابالعقل فان العقل لايهتدى اليه واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب

وفى الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصور تبين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم تندفع به الضرورة اى فى حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب) للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص اواجماع اعتبار) علية (نوعه) اى نوع الوصف الجامع (اوجنسه القريب فى نوع الحكم اوجنسه القريب) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا تجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر

هى المعتبرة مثل التحرى فى القبلة الا انه ينبغى بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على الاصول احتياطا قلنا الخيال امر باطل لانه ظن لاحقيقة له ومالاحقيقة له لايصلح دليلا لشئ آخر لان الشئ مالم يثبت فى نفسه لم يثبت فان قيل ان الظن معتبر فى العمل شرعا كالعمل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت بدلالة الدليل ومانحن فيه ليس كذلك واستدل الثانى ان الوصف اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا ثم قد يحتمل النقض لعدم عدالته كالشاهد يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم عدالته فلابد من العرض على الاصول لتظهر عدالته كعرض الشاهد على المزكى قلنا ان بالعرض على الاصول لاتظهر العدالة لان الاصول شهود لامزكون لان كل اصل شاهد وبضم الشاهد الى الشاهد لاتظهر العدالة بل انما تظهر بالتأثير على ماسيأتى بيانه فلم تكن للعرض فائدة (قوله والموجب للقياس هو التأثير) لما ذكر المناسب المجوز اراد ان يذكر المناسب الموجب وهو الوصف المؤثر لكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذى سميناه تأثيرا اسند الايجاب الى التأثير فقال والموجب هو التأثير وهو عند الشافعية اخص مما هو عندنا لانه عند الشافعية عبارة عن ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف فى عين الحكم على ماذكرناه وعندنا اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام باعتبار عين الوصف وجنسه وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تأثير عينه فى عين الحكم الثانى تأثير عينه فى جنسه الثالث جنسه فى عينه الرابع جنسه فى جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثرا والثانى والثالث ملائما والرابع غريبا وحكم القسم الاول ان لايبطل ببيان الفارق لان غاية الفرق فى هذا القسم ان يثبت السائل علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعى ان ولاية التزويج على البكر الصغيرة لعلة البكارة دون الصغر قلنا ان غاية هذا اثبات علة اخرى وذا لايمنع كون الصغر علة ايضا لجواز ترادف العلل وحكم القسم الثانى ان يبطل بالعرف الخاص بان يقال تأثير الصغر فى الولاية على المال فوق تأثيره فى الولاية على النفس فان للولى ولاية فى بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال مبتذل دون النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادنى على الاعلى ثم الجنس مراتب متفاوتة عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى من الظن مقدم على الاسفل والاقرب من الجنس مقدم على الابعد والمصنف قيد الجنس فى الاقسام الثلاثة بالقريب كما قيده صاحب التوضيح تمييزا للمؤثر عن الملائم كما صرح به واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم

والحرمة المخصوصة بهما فتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لامطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لامطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ماهو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون الاختيار على مايشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على مايشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لماينشأ من الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والافتحقق الانواع والاجناس باقسامها ممايعتبر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات

﴿ان﴾

ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل بناء على ماقالوا ان محل العين من مشخصاته والا لم يصح القياس فانه لو كان العلة فى الحكم فى الخمر هو السكر المخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس النبيذ عليه لانعدام التعدى والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر لا فى العلة ولا فى الحكم فى هذا القسم بل الشارع اعتبر عين السكر فى عين الحرمة فى اى موضع كان خمرا اوغيره فان قيل فاذا لم يكن تعيين المحل معتبرا فى العلة ولا فى الحكم يكون المراد بهما مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فى كونهما من قبيل تأثير الجنس فى الجنس لان جميع الاوصاف والاحكام انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منهما جنسا لهما فاجاب عنه رحمه الله بقوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لامطلقه و بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لامطلقه كمالم يكن المراد بهما مايكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب بالقياس ففيه اشارة الى ان هذا الوصف والحكم نوع لمطلق الوصف والحكم لاجنس للانواع والاحكام ولاشخص لنوع منهما واما اضافة الجنس اليهما فهى بمعنى اللام على ان يكون المراد بهما الوصف المعين بالتعين النوعى والحكم المطلوب بالقياس كما فى حال اضافة النوع اليهما قال والمراد بالجنس ماهو اعم من ذلك الوصف والحكم اى الجنس المنطقى لابمعنى المجانسة فى امر شامل لهما كمجانسة الانسان للفرس فى الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف بدلالة النصوص الدالة على عدم الحرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لماينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالى بالنسبة الى عجز الانسان وتحته اجناس متوسطة وهى العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اى عن اختيار اولاعن اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن الفاعل لاعن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب القوى الظاهرة اوالباطنة على مايشمل عجز المريض وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على مايشمل عجز الصبى والمجنون وتحته نوع وهو عجز الصبى والمجنون والصبى اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله لما لم يكن كاملا دخل تحت العجز بعدم العقل و يقابل كلا من هذه المراتب حكم فيتعلق

بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات و يتعلق
بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد و يتعلق
بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة فى الحال وهو
وجوب الاداء فى حق الصلاة و يتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقا حكم هو
سقوط المطالبة فى الحال فى العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة و يتعلق
بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج حكم فيه تخفيف
فى الجملة وهذا هو شرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهذا فى جانب الحكم
والمعتبر عنده من مراتب الجنس فى المناسب المؤثر هو القريب وفى المناسب
الملائم مطلق الجنس والذى ظهر من كلامه ان المراد بالجنس ههنا هو الجنس
المنطقى اعنى الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر فى السراج الهندى
ان النوع الثانى اعنى ما ظهر اثر عين الوصف فى جنس الحكم المدعى تعديته الى
الفرع كقولنا فى الثيب الصغيرة هذه صغيرة فثبت الولاية لوليها على نفسها
بالقياس على الولاية فى مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال
لا من عينه فيكون من النوع الثانى ثم قال لو قسنا الفأرة والحية وسائر سواكن
البيوت على سؤر الهرة فى سقوط النجاسة بعلة الطوف كان من قبيل النوع
الاول اى ما ظهر اثر عينه فى عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوف فى عين
سقوط النجاسة مع قطع النظر عن خصوص المحل ولو قسناهما على سقوط حرج
الاستيذان فيما ملكت ايماننا بعلة الطوف ايضا كان من النوع الثانى لان
حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا من عينه فكان من قبيل ما ظهر
اثر عينه فى جنس الحكم لا فى عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا
بمعنى المجانسة فى المعنى الاعم لا بمعنى الجنس المنطقى فان الولاية على النفس ليس
مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستيذان ليس مقولا على حرج
النجاسة لكنهما يتجانسان فى مطلق الولاية والحرج وهكذا صرح به
فى التقرير وقال وكانهم ارادوا من الجنس ههنا المجانس لان حرج الاستيذان
ليس بمقول على حرج النجاسة حتى يكون جنسا لها مقولا عليها لكنها يتحدان
فى مطلق الحرج فيتجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس فى هذا النوع بالجنس
القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين تؤثر فى تقديم الاخ من
لابوين على الاخ من الاب فى ولاية النكاح الحاقا له بتقديمه فى الارث فان
الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين فى جنس هذا الحكم لا عينه فان

الاخوة من الابوين نوع واحد فى الموضعين والتقديم فى الارث نوع مخالف للتقديم فى الولاية لكنهما متشاركان فى جنس التقديم كذا فى السراج (قوله فتثبت الولاية) اى لولها (قوله كالبكر الصغيرة) اشار به الى انه لو قيس ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة فى النكاح على ثبوت الولاية فى مالها لكان من قبيل تأثير النوع فى الجنس على ما ذكرناه آنفا (قوله فلا ينافيه التركيب) يعنى ان الشرع كما اعتبر عين الصغر فى عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينه فى جنس الولاية وجنسه فى جنسها وجنسه فى عينها فيكون من المركب الرباعى لكن المقصود التمثيل فلا يضر احتمال التركيب وفى التلويح اعتبار النوع فى النوع يستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائى (قوله كسقوط الزكاة عن الصبى) اى كتأثير جنس الوصف فى جنس سقوط الزكاة عن الصبى ففى كلامه حذف (قوله لنوع الصبى) اى اى لنوع صغر الصبى (قوله كعدم دخول شئ) اى لجنس عدم دخول شئ وهذا الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج ففى كلامه حذف مضاف (قوله اما الرباعى فواحد فقط) وهذا النوع اقوى الانواع لان قوة الوصف باعتبار التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل مما دخل فيه اعتبار النوع فى النوع ثم لا يخفى عليك ان كل ما ثبت تأثير عينه فى عين الحكم يصح مثالا له وقد مثله فى التلويح بالسكر فان عينه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم عين السكر مؤثر فى وجوب الزاجر الذى هو اعم من الاخروى كالحرمة والدنيوى كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر ايضا (قوله فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع) مثاله كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان جنس الوصف هو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس اى فى سقوط الاحتياج وهو جنس التيمم وفى عين التيمم ايضا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر وايضا عدم وجد ان الماء وهو نوع العجز مؤثر فى جنس التيمم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج اليه لكن نوع الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد لا يؤثر فى نوع الحكم اى فى التيمم من حيث انه تيمم (قوله فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع)

(فالنوع فى النوع) اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم (كالصغر فى الولاية على النفس) كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس فى الجنس كسقوط الزكاة عن الصبى) فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والنوع فى الجنس كسقوطها) اى الزكاة (عمن لا عقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبسيط والمركب (خمسة عشر اربعة للبسيط) حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم (والباقى) وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع فى النوع

فالباقی اعتبار الجنس فی الجنس والنوع
فی الجنس والجنس فی النوع واما الجنس
فی الجنس فالباقی النوع فی النوع والنوع
فی الجنس والجنس فی النوع واما النوع
فی الجنس فالباقی النوع فی النوع
والجنس فی الجنس والجنس فی النوع
واما العکس فالباقی النوع فی النوع
والجنس فی الجنس والنوع فی الجنس
والمجموع اربعة واما الثانی فستة لان
اعتبار النوع فی النوع ان ترکب مع
اعتبار الجنس فی النوع او النوع
فی الجنس او الجنس فی الجنس یحصل
ثلاثة ثم اعتبار الجنس فی النوع ان ترکب
مع اعتبار النوع فی الجنس او الجنس
فی الجنس یحصل اثنان ثم اعتبار النوع
فی الجنس ان ترکب مع اعتبار الجنس
فی الجنس یحصل واحد والمجموع ستة
فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام
مذکورة فی المطولات (قیل و) تعرف
العلة (بالدوران وهو الوجود عند
الوجود) ای وجود الحکم عند وجود
الوصف ویسمی الطرد (وزاد البعض)
علی الوجود عند الوجود (العدم عند
العدم) ویسمی الطرد والعکس (وزاد
البعض علیهما قیام النص فی الحالین) ای
حال وجود الوصف وحال عدمه (و)
الحال انه (لاحکم له) ای للنص وذلك
لدفع احتمال اضافة الحکم الی الاسم وتعین
اضافته الی معنی الوصف فانا قد وجدنا
وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا
وعدما والنص موجود حال وجود
الحدث وحال عدمه ولاحکم له لان النص
یوجب انه کلما وجد القیام الی الصلاة
وجب الوضوء وکلما لم یوجد لم یجب

مثاله کما یقال الحیض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثیر النوع فی النوع وایضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان یکون فی الصلاة اوخارجها والجنس الحیض وهو الخروج من السبیلین تأثیر فی حرمة الصلاة لکن لیس له تأثیر فی الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا (قوله فبالباقی النوع فی النوع والجنس فی الجنس والجنس فی النوع) مثاله الحیض فی حرمة القربان فانه تأثیر النوع فی النوع وجنسه وهو الاذی علة ایضا لعین حرمة القربان ولجنسها ایضا وهو وجوب الاعتزال (قوله فالباقی النوع فی النوع والجنس فی الجنس والنوع فی الجنس) مثاله التیمم اذا لم یجد الماء یحتاج الی شربه فان العجز الحکمی بحسب المحل عن استعمال مایحتاج الیه شرعا مؤثر فی سقوط الاحتیاج وهذا تأثیر الجنس فی الجنس ثم النوع مؤثر فی النوع ایضا بقوله تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا علی ماذکروایضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فی الجنس ای فی عدم استعماله دفعا للهلاك لکن الجنس غیر مؤثر فی النوع لان العجز المذکور لایؤثر فی التیمم من حیث انه تیمم (قوله ان ترکب مع اعتبار الجنس فی النوع) مثاله طهارة سؤر الفارة فان عین الطوف علة لعین الطهارة لقوله علیه السلام انها من الطوافین وجنسه ایضا وهو مخالطة نجاسة یشق الاحتراز عنها علة للطهارة کما بازن الفلوات (قوله او النوع فی الجنس) مثاله افطار المریض فان عین المرض مؤثر فی جنس الحکم وهو التخفیف فی العبادة وکذا یؤثر فی عین الافطار بسبب الضرر (قوله او الجنس فی الجنس) مثاله کولایة النکاح فی المجنون جنونا مطبقا فانه من حیث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فی مطلق الولایة وهو جنس الحکم ثم انه من حیث انه عجز دائمی بسبب عدم العقل علة لولایة النکاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حیث انه صغر لایوجب هذه الولایة (قوله ان ترکب مع اعتبار النوع فی الجنس) کخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر فی وجوب الوضوء ثم خروجها من غیر السبیلین وهو النوع مؤثر فی وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس (قوله او الجنس فی الجنس) کالولایة فی مال الصغیر فان العجز لعدم العقل مؤثر فی مطلق الولایة وهو الجنس ثم هو ای العجز مؤثر فی الولایة فی المال للحاجة الی بقاء النفس وهی النوع (قوله ان ترکب مع اعتبار الجنس فی الجنس) کما فی عدم الصوم علی الصبی والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر فی سقوط العبادة للاحتیاج الی النیة ثم الجنس وهو العجز بخلل فی القوی مؤثر فی الجنس ایضا وهو سقوط العبادة (قوله وتعرف العلة بالدوران) اتفق القائلون بالدوران علی انه دلیل

على صحة العلة من غير ملائمة وتأثير لكنهم اختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود فى جميع الصور ويسمى بالطرد ايضا وزاد بعضهم على ذلك العدم مع العدم وسموه بالدوران وجودا وعدما والطرد والعكس ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعى واليه ذهب المعتزلة وقال بعضهم ظنى واليه ذهب بعض اهل الاصول واكثر الجدليين وزاد بعضهم على الطرد والعكس ان يكون النص قائما فى الحالين اى حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف واستدلوا عليه اى على اشتراط قيام النص فى الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لولم يقم النص فى الحالين مع عدم حكمه لتوهم اضافة الحكم الى اسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة الى اسم الخمر حيث اذا اشتد العصير ويسمى خمرا حرم واذا زالت الشدة واسم الخمر بان يصير خلا زالت الحرمة واذا قام النص فى الحالين مع عدم حكمه علم ان الحكم مضاف الى المعنى دون النص وذلك انا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية موجود فى الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة وعدم وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت فى الحالين على ما بينه الشارح فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك بل كان الحكم مضافا الى النص لما تخلف عنه كما لم تتخلف الحرمة عن اسم الخمر واستدلت الفرقة الاولى بان علل الشرع امارات غير موجبة وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان معنى معقول فلا حاجة لنا فى القياس الى معنى معقول اما الاولى فلانها علامات لا موجبات لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعى اوظنى والدوران يصلح لذلك التمييز لان الدوران مهما حصل ولم يمنع مانع من العلية حصل العلم اوالظن عادة بان المدار علة للدائر ولان عدم الاطراد وهو النقض دليل فساد العلة فيكون الاطراد دليل صحتها هذا هو دليل الفرقة الثانية ايضا واجاب عنه اصحابنا بانه لابد فى القياس من وصف صالح للعلية على ما تقدم ولا شك ان كل وصف ليس بصالح للعلية بل لابد له من وصف متميز من سائر الاوصاف ولا تميز ذلك الا بدليل مؤثر وهو الاجماع على عليته او النص او المناسبة على ما ذكروا اما قولهم ان علل الشرع امارات لا مؤثرات قلنا سلمنا انها امارات فى حقه تعالى لكنها ليست بشاهد ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هى دليل وشاهد بالنسبة الينا

اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذ وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك فى حقه تعالى واما فى حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل فحينئذ (لابد من التميز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص فى الحالين ولا حكم له (نادر فلا يجعل اصلا فى الباب) اى باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام

وهى بالنسبة الينا مؤثرات لا امارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلل دون الشرائط كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل والحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق فاذا كانت الاحكام مستندة الى العلل شرعا بالنسبة الينا لا الى الشرائط لابد من التميز بين العلل والشرائط وانما يتميز غيرهما بمعان تعقل لا بمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لان الشروط تزاحم العلل فى هذين المعنيين اى فى الوجود عند الوجود وفى الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع النماء يدور ايضا مع الحول وجودا وعدما ولو سلم انه لا يزاحم العلة فى الدوران بل يخص الدوران بالعلة لكن يجوز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس من الطرفين او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها لا نفس العلة فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم آه) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول له اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة لم يتناوله النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت (قوله والقيام آه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك انما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا فلا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة فى آية الوضوء ممنوع لانا لا نسلم قيام هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيد اوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك لوجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل فى سببه لاتحادهما فيه فان السبب فى الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضئ بالماء مرتب على الحدث

ايضا اذا لعمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضئ عند كل قيام
وفى كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلابد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم
او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من
النوم والنوم دليل الحدث قال فى التلويح فعلى الاول يكون ذكرا لحدث بطريق
دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص
عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص اوهو من قبيل المشاكلة او التغليب
اوباعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لاعبارة وهذا انسب انتهى
وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثانى
بدلالته حيث قال ان وجود النص بدون حكمه فى آية الوضوء غير مسلم لان
الحدث لم يثبت فى باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة
فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص فى البدل نص فى الاصل لانه يفارقه
بحاله لابسببه واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلاة اى من مضاجعكم وهو كناية
عن النوم والنوم دليل الحدث انتهى قوله وصيغته عطف على دلالة النص لاعلى
النص واختلف شراحه فقال بعضهم ليس المراد بدلالة النص ماهو المصطلح
من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمضمر النص والمراد بالثبوت بالصيغة هو ان لفظ
من الفاظ النص يدل على المراد فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء
بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة
هذا الكلام ان الامر بالتوضئ عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على
ماصرح به فى الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت بالصيغة هو دلالة النص
المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان الحدث
مرادا فى آية الوضوء على ماذكرتم كما هو مراد فى التيمم فما وجه اختيار النظم على
هذا الوجه بل قضية الاصلية والبدلية تقتضى ان يصرح بالحدث فى وجوب
الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست القضية اجيب عنه بوجهين
الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دال على وجود النجاسة الحكمية
المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة
حدث فصرح معه بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء
اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق
الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام
الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى

(واما حكمه) اى القياس (فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندناهو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق واذا كانت التعدية حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (اووصفه) ابتداء كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لايتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولوسلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح (اووصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (اووصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ماسبق (بل التعليل انما هو لتعدية حكم شرعى من) الاصل (الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف فى تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة اوشرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام

الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وانما ترك هذا الايماء فى آية الغسل حيث ذكر فيها الحدث بقوله تعالى وان كنتم جنبا الآية لان الغسل لايسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فقط فصرح معه بذكر الحدث فان قيل فعلى ماذكر يلزم ارادة معنيين مختلفين اعنى الايجاب والندب لابطريق الكناية من لفظ واحد وذلك محال قلنا لانسلم انه جمع بينهما فى الارادة فى حالة واحدة بل هو للايجاب اذا كان محدثا وللندب اذا لم يكن محدثا ومتى كان احدهما سامرادا انتفى الآخر وهذه الابحاث كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا تمشى هذه الابحاث (قوله كالتعليل) اى كحكم التعليل ولوقال فكذا حكم التعليل عندنا لكان اظهر تأمل (قوله مرادفا) لوقال مساويا لكان اولى (قوله حيث جوز التعليل بالقاصرة) اى مع عدم التعدية فيها (قوله فلا تعليل اتفاقا آه) وذلك لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب الشافعى ولا تصور للتعدية فى اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو ظاهر ولا لتعلق حكم النص بالعلة لعدم النص فيها فبطل التعليل اتفاقا ثم لايخفى مافى تفريع المصنف لان المفرع عليه ليس باتفاقى بل على مذهبنا (قوله لايتصور حينئذ) اى حين ارادة الاثبات ابتداء لان معناه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد ذلك فى الاثبات ابتداء (قوله الى اثبات الشرع بالرأى) اما فى اثبات السبب فظاهر واما فى اثبات صفته فلان السبب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرأى وذا باطل (قوله لان هذا) اى اثبات الشرط اوصفته (قوله ابطال للحكم الشرعى) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ماشرط له كان متعلقا ومعدوما قبل وجوده وصفة الشرط بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليها كما يتوقف على الشرط (قوله مع ماسبق)من عدم تصور التعليل (قوله واختلف فى تعدية السببية والشرطية) واعلم ان جملة مايقع التعليل لاجله على ماذكره فخر الاسلام اربعة الاول اثبات السبب ابتداء اووصفه الثانى اثبات الشرط اووصفه انتهاء الثالث اثبات الحكم اووصفه ابتداء الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر يماثله فى التعليل والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان فى اثبات السبب وصفته اثبات الشرع بالرأى وفى اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعى ونسخه بالرأى مع عدم تصور معنى التعليل فيهما وكذلك فى اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى لما فيه

من الابطال والنسخ بالرأى ولان التعليل شرع مدر كالاحكام الشرع لامد فعالها ولانه لابد فى التعليل من اصل صالح للتعليل ليتعدى حكمه الى الفرع ولم يوجد ذا فى هذه الاقسام الثلاثة لان الفرض فى الاثبات ابتداء اى بدون اصل صالح للتعليل فى اعتبار الشرع حتى لو وجد اصل صالح للتعليل فى الشرع يجوز القياس فى هذه الاقسام فاذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقى التعليل للرابع فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم او وصفا تها ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى بطريق التعدية من اصل موجود فى اعتبار الشرع بنص او اجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السبب او الشرط او وصفتهما لا ابتداء بل بطريق التعدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر سببا او شرطا كذلك قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط التعليل والقياس وصوروه فى اللواطة مع الزنا بان الزنا شرع سببا للحد فهل تكون اللواطة ايضا سببا للحد قياسا على الزنا وفى النية فى الوضوء مع النية فى التيمم بان النية فى التيمم شرعت شرطا لصحة الصلاة بالنص فهل تكون فى الوضوء ايضا شرطا لصحته قياسا على النية فى التيمم منعه عامة اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعى وجوزه بعضهم واختاره فخر الاسلام من اصحابنا واحتج المانعون بوجوه الاول انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاولى فلان الفرع كاللواطة والنية فى الوضوء مثلا وصف مرسل لان الفرض تغاير الوصفين اى الفرع والاصل والوصف الذى فرضناه اصلا كالزنا والنية فى التيمم قد شهد له اصل باعتباره فى الشرع لان سببيتهما ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع اصل باعتباره فى الشرع فيكون مرسلا واما الثانية فلان المرسل اما غريب او معلوم الالغاء او ملائم والاولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الاصح وانما قبله الامام والغزالى على ما تقدم الثانى ان علة الاصل وهى حفظ النسب فى الزنا والانباء عن النية فى التيمم مثلا منتفية فى الفرع اذ لا نسب فى اللواطة حتى يحفظ بالحد وكذا الانباء فى الوضوء بخلاف التيمم فانه لغة هو القصد يقال تيممت اى قصدت واذا انتفى علة الاصل فى الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان اما ان يكون بينهما جامع او لا فان لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظاهر وان كان فاما ان يصلح ذلك الجامع مناطا للحكم او لا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس فى الحكم المرتب على ذلك الجامع فاتحد الحكم والسبب

والفرض انهما متعددان مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا يصلح سببا للحكم صار القياس فى وجوب الجلد فى ايلاج اللواطة كما فى ايلاج الزنا بجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطة والزنا وسببيتهما فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا تعدد فى الحكم ولا فى السبب والمفروض ان هناك حكمين الجلد والسببية وسببين الزنا واللواطة وان لم يصلح مناطا فلا قياس حاصله انه لابد فى القياس فى الاسباب والشروط من ان يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا للحد وحينئذ يكون الموجب للحد هو ذلك المعنى المشترك لان الفرض انه صالح لكونه مناطا له ويخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد للاستغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس فى الاسباب واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل بالمحدد وقيس سببية اللواطة على سببية الزنا واجيب بانه ليس محل النزاع لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدوانى وايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والقتل بالمثقل والمحدد واللواطة والزنا ملغى فكان الاصل والفرع ثابتين بعلة واحدة وهى حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية احدهما بالنص او الاجماع وسببية الآخر بالقياس عليه (قوله فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح آه) قال صاحب التنقيح نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجرى فى الاسباب والشروط وصفاتها اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل فى الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى قوله لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه فى الوجه الثالث من وجوه المانعين وقوله وان لم يثبت اى وان لم يعلم ثبوت العلة فى المقيس عليه بل وجد

فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه

مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لايصح الحكم بعلية شئ آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ماثبت عليته بالنص اوالاجماع لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته مثلا ان علية الزنا للحد ثبتت بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان عليته للحد مبنى على معنى آخر يشمله الزنا حتى يقاس عليه شئ آخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شئ آخر لذلك الحكم ايضا وهذا معنى ماقاله الشارح المحقق فى شرح المختصر ان علة سببية المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها المقيس عليه منتفية فى المقيس اعنى اللواطة اى لم يعلم ثبوت تلك الحكمة فى المقيس لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما فى حكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك فى العلة وبه يمكن التشريك فى الحكم وقوله وهذا هوالمختلف فيه اى يجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولايجوز عند من يشترط التأثير اوالملائمة ثم وجه ظهور صحة كلام فخر الاسلام بماذكره الشارح انه حمل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل على التعليل لاثباتها ابتداء لابطريق التعدية وبه وفق بين كلاميه (قوله فصل) فى الاستحسان وهو فى اللغة عدالشئ حسنا واختلفوا فى معناه العرفى قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه وقيل هوالعدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هوالعدول الى خلاف الظن لدليل اقوى وقيل هوتخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل وهو المروى عن الكرخى هوالعدول فى مسئلة عن مثل ماحكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه هواقوى حاصله هوالعدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وقيل وهوالمروى عن ابى الحسين البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الوجه الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو فى حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعنى فلا يلزم فى مثله ان يكون الاستحسان قياسا وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وعلى ماذكره المصنف هو القياس الخفى لعدم سبق افهام المجتهد اليه ولاشك فى قبول الاستحسان على هذه التعاريف اما على الاول فلان المتبادر من الانقداح هو الثبوت والتحقق

(فصل ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى اسم القياس (والا) اى وان لم تسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية فى الفروع شائعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو) اى ذلك الدا ا

(اما الاثر) كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الاكل ناسيا (اوالاجماع) كما فى الاستصناع (اوالضرورة) كما فى طهارة الحياض والابار (اوالقياس الخفى وله) اى للقياس الخفى (قسمان) الاول (ماقوى تأثيره و) الثانى (ماظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بادنى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلى ايضا (قسمان) الاول (ما ضعف تأثيره و) الثانى (ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثانى) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهوان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر

لاالشك والتردد والازم بطلان الاستحسان اتفاقا واللازم باطل اذلا تفاق على بطلانه بل الاتفاق على قبوله ومانقل عن الشافعى انه قال من استحسن فقد شرع فمعناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعى فهو الشارع لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعى واما الاستحسان الذى هو احد الادلة الشرعية فلانزاع فى قبوله ومن نازع فقد ابطل الشرع واذا كان المراد بالانقداح بمعنى الثبوت يكون مقبولا عند صاحب هذا التعريف لامردودا ولامترددا على ماظن لان ماثبت فى نفس المجتهد يجب العمل به واما على باقى التعاريف الى السابع فظاهر لان العمل بالاقوى واجب واما على السابع فلان مستنده اما العادة الجارية فى زمن النبى عليه السلام فقد ثبت بالسنة اوفى زمن الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا اوقياسا ثبت حجيته فقد ثبت بالنص والقياس وان كان شيئا آخر مما لم يثبت حجيته فهو مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والازم بطلان الاستحسان بالاتفاق واللازم باطل واما على تعريف المصنف فظاهر ايضا لان ماسموه بالقياس الخفى مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على اكثر التعاريف المذكورة اعنى ماذكر فيه الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عدولا من الاقوى الى الاضعف وذا باطل فى الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بانضمام معنى آخر الى قياس به يصير ذلك القياس اقوى فلا يلزم المحذور (قوله كما فى الاجارة) وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته لعدم المعقود عليه وقت الاجارة اعنى المنفعة وفى السلم قوله عليه السلام رخص فى السلم وفى اكل الناسى قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك (قوله كما فى الاستصناع) يعنى فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليصنع له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولايذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم اولايسلم فانه يجوز استحسانا والقياس عدم جوازه لانه بيع معدوم فى الحال (قوله لان المعتبر هو التأثير) علة لاولويتين اخريين لم يذكرهما يعرف حالهما مما ذكره تأمل (قوله فانه نجس قياسا) وهذا لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم البهائم فكان سؤرها نجسا ايضا لتولدها من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لايطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر اوالاستخباث اوالاحترام

آية النجاسة الا انه لما اجتمع فى السبع مالا يصلح للاكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر ومايصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان اشبه بالدهن الذى ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقيتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعلوا نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت فى سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيه الى القياس لكنه قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس فى الفرع اعنى المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سؤرها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لارطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها طاهرا كسؤر الادمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لاتحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة وسواكن البيوت كراهة تحريم على اختيار الطحاوى وتنزيه على اختيار الكرخى وانما قلنا اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال لحم سباع البهائم يطهر بالذكاة كالجلد وقد نص على ذلك فى موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا اختيار المحققين لان الحرمة فى مثله آية النجاسة فعلى هذا لو صلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لاتجوز صلاته على مانقل عن الفقيه ابى جعفر (قوله والثانى وهو ان يقع آه) قال صاحب التوضيح فى تعليقته فى توجيه هذا انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا كما فى قوله تعالى وخر راكعا لما بينهما من المناسبة من حيث اشتمالهما على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامه فعلا ايضا لتلك المناسبة وهذا قياس جلى سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان ان لايتأدى بالركوع كالسجدة الصلاتية لاتتأدى به لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه ولايتأدى بغيره وهذا القياس خفى فيكون استحسانا فقدم الاول عليه لكونه جليا ورده التفتازانى بان عدم تأدى المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلاة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره ثم قال والاقرب ان يقال ان كلا منهما لما اشتمل الى آخر ماذكره الشارح (قوله كسجدة التلاوة) اى سجدة ماتلا فى الصلاة كما سيظهر لك من كلامه (قوله هو العمل بالمجاز) وذلك بان يجعل لفظ السجدة المذكورة فى حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلاضرورة (قوله ينقسم عقلا تارة آه) قال فى السراج الهندى ان كلا من القياس والاستحسان امر شرعى لايعتبر فيه

والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لااستحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلاة ان يؤدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلاة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لاينوب عنه الركوع كما لاينوب عن السجدة الصلاتية وكما لاينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلاة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما سقطت الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا (فكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)

تارة باعتبار القوة و الضعف (الى قوى الاثر وضعيفه) فتكون الاقسام اربعة (ولا يرجح الاستحسان) على القياس فى هذه الصور الاربع (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (الا فى) صورة واحدة وهى (ما اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما فى الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا فى القوة فالقياس يرجح لظهوره او فى الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر و الباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل الاستحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا و باطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان)

الا ما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التأثير والملائمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا فلا معنى لايراده ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلقا ولهذا قال ينقسم عقلا فلا يضر ايراده واعلم ان كلا من الحصرين استقرائى وحاصل التقسيم بالاعتبار الاول ان كلا منهما اما ان يكونا قويى الاثر او ضعيفى الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففى الرابع يترجح الاستحسان قطعا لقوة اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسئلة سؤر سباع الطير من الصقر والبازى على ما تقدم بيانه وفى الثلاثة الباقية تيقن عدم ترجح الاستحسان واما ترجح القياس ففى القسم الاول والثالث متيقن لا فى القسم الثانى فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس معا على ما اشار اليه الشارح بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما فى قوله واما فى الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان من الخلل بل الاولى ان يقول واما فى الصور الثلاث الاخر فعدم ترجح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض فى صورة القسم الاول اعنى ان يكونا قوى الاثر ممنوع بل ممتنع على ما صرح به فى التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك قلت و كذا فى القسم الثالث على ما سيظهر لك بيانه فى التقسيم الثانى فاذا لم يقع التعارض فى هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القياس راجح على الاستحسان فى هاتين الصورتين فبقى الثالث وهو ان يكون القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف الاثر وله امثلة منها ما تقدم من مسئلة سجدة التلاوة فى الصلاة هل تؤدى بالركوع اولا ومنها انه لو ادعى رجلان ارتهان عين فى يد رجل كل واحد يقول رهنتنى بالف وقبضته واقاما البينة ففى الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ كما فى الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشراء و فى القياس لم تقبل البينتان و تترك العين فى يد ذى اليد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لتأديه الى الشيوع المانع من صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما ايضا لاستحالة ان يكون شئ واحد رهنا بعينه لزيد وان يكون بعينه رهنا لعمرو فى زمان واحد وبالكل لواحد بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعذر العمل بهما فتعين التساقط واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما يثبت عقدا لنفسه بتسميته على حدة يكون وسيلة الى مثل حقه فى الاستيفاء ولم يرض بمزاحمة الاخر فى ملك اليد الحاصل بعقد الرهن و بالقضاء بالبينتين يثبت عقد واحد يكون وسيلة الى شطر

حقه فى الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الجهة فتركناه بالقياس فان قيل لانسلم استحالة رهن كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمد انهما لوارتهنا عينا من رجل معا يجوز ذلك ويكون العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا لانهما رضيا معا بذلك العقد وهو عقد واحد فيكون العين رهنا عند كل واحد منهما بحيث لوقضى دين احدهما كان للآخر امساك جميعها لان الرهن ههنا اضيف الى جميع العين فى صفقة واحدة برضاهما بخلاف مانحن فيه لعدم رضى كل منهما بمزاحمة الاخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم فى ذرعان المسلم فيه ففى القياس يتحالفان وبه نأخذ وفى الاستحسان القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف فى ذرعانه لايكون اختلافا فى اصله بل فى حقه من حيث الطول والسعة وذلك لايوجب التحالف كالاختلاف فى ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلفا فى المستحق بعد السلم وذلك يوجب التحالف وهذا القياس وان خفى اثره لكنه قوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لابالاشارة الى المعين فظهر ان الاختلاف ههنا فى اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة فى الاستحسان وهو قول محمد وفى القياس لايكون رهنا وهو قول ابى يوسف وبه نأخذ لقوة اثره ومنها ان العبد اذا جرح حرا خطاء فخير مولاه بعد البرء فاختار الفداء ثم انتقضت الجراحة وسرت نفسا ومات من ذلك الجرح يخير ايضا فى الاستحسان وهو قول محمد وفى القياس لايخير ويكون مختار الدية وهو قول ابى يوسف ومنها غاصب العقار ضامن فى الاستحسان وهو قول محمد وفى القياس ليس بضامن وهو قول ابى يوسف وبه نأخذ لقوته ومنها لوان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان وامر القاضى برجمه ثم وجد الامام شاهدى الاحصان عبدين اورجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات ففى القياس ان يقام عليه حد الزنا وهو قول ابى يوسف ومحمد وبه نأخذ وفى الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط مابقى ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضى عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففى القياس ان يرجم وهو قول ابى يوسف ومحمد وبه نأخذ وفى الاستحسان لايرجم ومنها لووكل المستأمن مستأمنا للخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقى الوكيل فان كان الوكيل وكيل المدعى لاينعزل فى الاستحسان وله حق الخصومة وينعزل

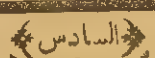
وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (وان) وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا فى صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن (اذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفى يعدى لاغير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من اطلاق المستحسن

فى القياس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان ينعزل الوكيل والاستحسان ان لاينعزل فى المسئلة الاولى اخذنا بالاستحسان وفى الثانية اخذنا بالقياس على مافى السراج الهندى ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امة غيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه ففى القياس الشراء يقع للاب لالمعتوه وفى الاستحسان يقع الشراء لمعتوه لاللاب ونأخذ بالقياس ومنها لووقع رجل فى بئرحفرت فى طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر ووقعوا جميعا فماتوا فوجد فى البئر بعضهم على بعض فان الحافر يضمن دية الاول ويضمن الاول دية الثنى والثانى دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم وهوالقياس وبه نأخذ وفيهاقول آخر وهوان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر الثلث وعلى الوسط الثلث لانه جرالثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو الذى جرالثانى عليه وامادية الثانى فنصفان نصفها هدرونصفها على الاول وامادية الثالث فكلها على الثنى واذالم يعرف من اى ذلك ماتوابطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف قال ابوعبدالله الجرجانى هذا القول استحسان ومنها ماقال محمد فى نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابنى اولامته هذه ابنتى اوقعت العتق بالقياس وتركت الاستحسان وانما اطنبنا المثال فى هذا القسم لما قال فى الكشف سمعت من شيخى انه لم يوجد هذا القسم الافى ست مسائل اوسبع فقدبلغ اثنتى عشرة كذا فى السراج الهندى هذا هو الكلام فى التقسيم باعتبارالقوة والضعف واما لتقسيم باعتبار الصحة والفساد فهو ان كلامنهما امان يكون صحيح الظاهر والباطن اوفاسدهما اوصحيح الظاهر فاسدالباطن اوبالعكس اى فاسدالظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليابالمعنى السابق والاستحسان خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبارالثانى على ستة عشروجها حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة توضيحه ان القياس الصحيح الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة للاستحسان يرجح على كلها لظهوره وخفاء الاستحسان لان الفرض ان القياس جلى فى الجميع والاستحسان خفى فبقى اثناعشر وجها والقياس الفاسد الظاهر والباطن مردود مطلقا فبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان فى اخيرى القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا كمسئلة سؤر سباع الطير على ماتقدم والثانى من الاستحسان مردود

مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيرى لاستحسان فى اخيرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس كذلك والثانى تعارض الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس كذلك والثالث تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال التعارض بين اخيرى الاستحسان واخيرى القياس ان وقع مع اتحاد النوع كما فى الوجه الاول والثانى فالقياس اولى لظهوره بمعنى سبق الافهام اليه وان وقع مع اختلاف النوع كما فى الوجه الثالث والرابع فما ظهر فساده ابتداء من القياس اوالاستحسان ولكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى من عكسه لان المعتبر مايظهر بعد التأمل لامايظهر ابتداء وقال فى التوضيح ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع ان امكن يرجح القياس ثم قال انما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة اى اتحاد نوعهما والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة من قوة الاثر والصحة الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لايكون صحيحا فى نفس الامر الاوقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك باحدى الصفتين فى الفرع فيوجد الحكم فيه ايضا فان كان القياس بهذه الصفة لايعارضه قياس صحيح سواء كان جليا اوخفيا لانه لايمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف فى الفرع اذلو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع فعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لايقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لايقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لايقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك انتهى فقد انكر التعارض فى الصور الثلاث واحدة فى التقسيم بالاعتبار الاول اعنى قويى الاثر واثنتان فى التقسيم بالاعتبار الثانى اعنى متحدى النوع فبقى التعارض فى الصورتين اعنى مختلفى النوع والمصنف جرى على الظاهر وحكم بوقوع التعارض فى الصور المذكورة ايضا لان مقصوده بيان الاحتمالات العقلية فى تعارض الاستحسان والقياس سواء كان من

والثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترى فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ماهو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لا تنافى ماسبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان تتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ماتوهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لماسيأتى من ابطال تخصيص العلة

الادلة الشرعية اولا لابيان ماهو من الادلة الشرعية فقط ولهذا قال فيما سبق وكل منهما ينقسم عقلا (قوله والثلاثة الاخر) اعنى الاستحسان بالاثر او الاجماع او الضرورة (قوله اللهم الا دلالة) اى الا ان يعدى بطريق الدلالة الاصطلاحية اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة فى الدلالة (قوله لانه المنكر) اى زيادة الثمن والاصل ان اليمين على المنكر فى جميع التصرفات لا على المدعى (قوله ويمينهما استحسانا) اى الاستحسان الخفى بمعنى عدم سبق الافهام اليه اذ الافهام انما تسبق فى هذه المسئلة الى يمين المشترى فقط لكونه منكرا (قوله الى وارثيهما) حتى اذا اختلف الوارثان بعد موت البائع والمشترى تحالفا لان الوارث قائم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول فيتعدى (قوله واما بعد القبض) اى الاختلاف الذى وقع فى مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع بالقياس لان المشترى لا يدعى لنفسه شيأ على البائع حتى ينكره البائع اذ المبيع مسلم اليه بل البائع يدعى زيادة الثمن وهو ينكره فكان القياس ان يحلف المشترى فقط ولكنه ثبت التحالف بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفة ومحمد وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فيقتصر على مورده فلا يتعدى الى الوارث ولا الى مابعد هلاك السلعة ولا الى الاجارة (قوله بلا تفرقة بين الجلى والخفى) فيه انه قد صرح فيما سبق ان المعدى يجوز ان يثبت بالقياس الخفى حيث قال وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الثلاثة والخفى منه فعلم منه التفرقة بينهما فلا وجه لما ذكره ههنا تأمل (قوله ليس بتخصيص العلة) يريد به الرد على من انكر الاستحسان مستدلا بانه من قبيل تخصيص العلة فقال انه ليس من تخصيص العلة بل عدم حكم القياس بمقابلة الاستحسان لعدم العلة لا لمانع من العمل مع قيام العلة وهو المراد بتخصيص العلة على ماسيأتى تفصيله (قوله فانتفى الحكم لذلك) اى لعدم العلة لا لمنع المانع عن عمل العلة الموجودة (قوله واما دفعه) لما فرغ من تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه ليتم بيانه لانه انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية وهى التى ثبتت عليتها بالدوران او الاخالة وهى غير معتبرة عند اكثر اصحابنا ولذا لم يتعرض رحمه الله لدفعها وقد دفعوها باربعة اوجه القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمناقضة ومؤثرة وهى التى ظهر اثرها بنص او اجماع بعد ملاءمتها على ماتقدم وهى المعتبرة عندنا ولذا تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول النقض ويقال له المناقضة ايضا الثانى الممانعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس الفرق



السادس المعارضة السابع القول بموجب العلة والصحيح من هذه الوجوه اثنان
وهما الممانعة والمعارضة والباقى من الوجوه الفاسدة على ماصرح به فخر الاسلام
اما العلل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد و بطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه
المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع
واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان غرض المستدل الالزام
باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به
يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب
عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته
بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بمابقا ومها و بمنع
ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع
ولا يلتفت اليه نعم منع المقدمة الغير المعينة مسموع وله تعلق بمقصود الاعتراض
لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت بنص
او اجماع وقال فى التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل
ولم يصرح المصنف انها من الوجوه الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال الاول
النقض وعرفه بانه منع مقدمة لا بعينها بيان وجود العلة مع تخلف الحكم وهذا
هو المسمى بالنقض الاجمالى فى عرف المناظرة ثم ذكر فى الشرح اختلافهم
ورجح بما ذكره التلويح من انها من الوجوه الصحيحة مجيبا عن دليل الفرقة الاخرى
بان ثبوت التأثير فى العلة المؤثرة قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بطريق النقض
عليه ولا يخفى عليك ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التأثير ثابتا بطريق الاستنباط
اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته اودلالته او اقتضائه او بالاجماع
فلا يستقيم و بهذا يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا بان حمل مراد من
عدها من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة التى ثبت تأثيرها
بالنص او الاجماع وحمل مراد من عدها من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها
بالاستنباط على ما يدل عليه قوله لا يثبت الا بنص او اجماع بطريق الحصر ثم فرع
صحة الاعتراض بالنقض على ثبوت التأثير بطريق الظن (قوله فالمنافاة انما هى
بين التأثير فى نفس الامر) هذا ناظر الى قوله ان التأثير قد يظن ولا تأثير وقوله وتمام
الاعتراض على القطع ناظر الى قوله و ربما يورد على المؤثر الخ يعنى انه لا منافاة
بين التأثير الظنى و تمام الاعتراض القطعى بل المنافاة بين التأثير فى نفس الامر
وتمام الاعتراض القطعى و كذا لا منافاة بين التأثير فى نفس الامر وعدم تمام

(لان عدمه) اى عدم الحكم فى صورة
الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة
وقد تخلف عنها الحكم بطريق
التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة
مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش
هو الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة
ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى
الحكم لذلك (واما دفعه) اى دفع
القياس بدفع علته (فبوجوه الاول
النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان
وجود العلة مع تخلف الحكم) كان
يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح
والا لما تخلف الحكم عنه فى شئ
من الصور ثم ذهب بعضهم الى
ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة
لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع
ولا تتصور المناقضة فيه وجوابه
ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح
الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق
ان التأثير قد يظن ولا تأثير و ربما
يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة
اوقلب اوفساد وضع ونحو ذلك وليس
كذلك فالمنافاة انما هى بين التأثير
فى نفس الامر وتمام الاعتراض على
القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم
اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا
واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه فلا وجه
لتخصيص المؤثر بالبعض دون البعض
ولهذا اوردت وجوه الاعتراض
(و يرد) اى يجاب عن النقض باربعة
طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف
وهو منع وجود العلة فى صورة النقض)
نحو خروج النجاسة علة للانتقاض
فنوقض بالقليل فمنع الخروج فيه

فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان
ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة
الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما
لايتصور ظهور القليل الا بالخروج
والى الثاني بقوله (وبمعناه) اى بمعنى
الوصف (وهو منع وجودما) اى
المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت)
اى العلة (علة في صورة النقض) وهو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس
مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح
الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع
في الاستنجاء المعنى الذى في المسح
وهو انه تطهير حكمي غير معقول
ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد
التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء
والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع
تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض)
نحو القيام الى الصلاة مع خروج
النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب
في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة
عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام
الى الصلاة مع خروج النجاسة ولايجب
الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب
الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه
والى الرابع بقوله

الاعتراض بل المنافاة بين التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض (قوله ولهذا
اوردت وجوه الاعتراض) اى لم افرق بين وجه ووجه من وجوه الاعتراض الوارد
على المؤثرة وقلت بوجوه (قوله نحو خروج النجاسة علة للانتقاض) يعنى لو قلنا
في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا
كالخارج من السبيلين فنوقض بما لم يسل من موضعه الى ما يلحقه حكم التطهير
بانه وجدت العلة اعنى خروج النجاسة ولم يوجد الحكم اعنى الانتقاض يدفع
بمنع وجود العلة في صورة النقض اى لا نسلم وجود خروج النجاسة في القليل لان
الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك في القليل بل الموجود
ههنا هو الظهور بزوال المانع اعنى الجلدة الساترة له وهو غير الخروج (قوله وهو)
اى ذلك المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على
معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى
ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى
(قوله غير معقول) لان معنى المسح لغة هو الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون
التطهير (قوله ولهذا) اى لكون المسح تطهيرا حكميا غير معقول (قوله
لانه) اى التثليث (قوله فلا يفيد التثليث في المسح) اذ ليس فيه تطهير معقول
حتى يفيد التأكيد بخلاف الاستنجاء فان التطهير فيه معقول فيفيد التأكيد
(قوله وبالحكم آه) اورد فخر الاسلام لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة اذ خروج النجاسة موجود فيها ولا انتقاض
وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر اذ غصبه كان
سببا وعلة لملك البدل ولم يوجد ملك المبدل وهو المدبر لانه لا يكون مملوكا للغاصب
بالضمان فاجاب عن هذين النقضين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين لمانع
وهو العذر ودفع الحرج في الاستحاضة وحق المدبر وعدم قابليته للمملوكية
في الثاني يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد
خروج الوقت ولم يعمل عمله في الوقت لمانع العذر ودفع الحرج واذا زال المانع
بخروج الوقت يعمل عمله حتى يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت
وكذلك بدل المغصوب سبب الملك المغصوب اعنى المدبر كما في البيع حتى لو جمع
في البيع بين مدبر وقن صح البيع في القن بحصته من الثمن ولو لم يكن السبب منعقدا
في حق المدبر لما انعقد العقد في القن كما لو جمع بين قن وحر حيث لا ينعقد السبب

فى حق القن الا انه لم يثبت فى المدبر لمانع حق المدبر وهو النظر له وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى العصمة كما فى المخمصة فانه ان اكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة وجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى ان العامل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب عليه الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب عنه بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى ورد كل من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فلانه ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة على ما صرح به فى الكشف وغيره ونحن لا نقول به واما عن الثالث فلان الحكم المدعى هو وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم فى الفرع اعنى مال الباغى اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام فى المؤثر فان قيل لا نسلم ان الحكم وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة فى مال الباغى ولم يجب الضمان على المتلف ودفع بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقض اى لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغى لا بحل الاتلاف وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه فى مال الباغى مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه ولهذه المحذورات عدل الشارح رحمه الله عن التمثيل بالامور المذكورة الى نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء والنقض بالتيمم والدفع بمنع تخلف الحكم فى صورة التيمم (قوله نحو خارج نجس اه) اى لو علانا فى الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فنوقض بدم الاستحاضة بانه خارج نجس لكنه ليس بحدث فتخلف الحكم فرد بالغرض وهو ان يقال

(و بالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل (التسوية) بينهما فى المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما

ان المقصود من هذا القياس التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصلت التسوية بينهما فان الخارج من احد السبيلين حدث مالم يدم فاذا دام صار عفوا بقيام وقت الصلاة كدم الاستحاضة وسلس البول فكذا الخارج من غير السبيلين حدث مالم يدم فاذا دام صار عفوا كالجرح السائل ولو لم يجعل عفوا فى الفرع ايضا لزم مخالفة الفرع الاصل وذا باطل فثبتت التسوية وهى المقصودة من القياس فلا يكون مثل دم الاستحاضة وسلس البول نقضا على القياس لانا لا نسلم انتفاء الحكم فيهما بل الحكم وهو الحدث وانتقاض الوضوء موجود فيهما ولا يضره العفو بالاستمرار (قوله لاعتبار عدم المانع فيها) اى فى العلة (قوله والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون) وهو مذهب مشايخ ماوراء النهر غير القاضى ابى زيد وهو اظهر قولى الشافعى واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوصف الذى جعله المعلل علة اذا وجد خاليا عن الحكم فى صورة فلا يخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها اما لمانع اولا لمانع والثانى ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع دليل الفساد وكذا الاول لان العلل الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة مالو نص الشارع فى كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة فى الادلة الشرعية وذا باطل الثانى ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل فى هذا الموضع على الحكم وذا لا يجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالته وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل فى حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالته فنقول له لاى معنى صار علة فى تلك الحالة فان قال بالاثر او بالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا انا تركنا ذكره واخترناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به مالم يقم دليل المنع من اجرائه على عمومه فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء وتكميلا لاجزائها فزالت المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة لا تخصيصا لها الثالث ماذكره ابو الحسين البصرى ان معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها امارة وعلامة على الحكم فى شئ من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قد تم ما اردناه وبيانه على ماذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب

(ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة فقد (تم) التعليل (والا) اى وان لم يرد بها (فان لم يوجد فى صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة اوشرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون

متفاضلا هى كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضى اباحته اقوى من
علة تحريم بيع الذهب اوان يعلم ذلك بنص وان لا يعلم علة اباحته فان علم ذلك
بعلة تدل على اباحته او بنص يدل على اباحته فحينئذ تكون علة حرمة بيع الذهب
بالذهب متفاضلا مجموع كونه موزونا وعدم علة الاباحة فتبين بعد التخصيص
ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا انه هو العلة وان لم يعلم علة
اباحته كانت العلة مقصورة على كونه رصاصا فحينئذ تكون علة تحريم بيع
الذهب بالذهب مجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة
كونه موزونا فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم
الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدى الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد
انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض فى علته ان يقول خصصتها بدليل
ويتخلص من النقض فيسلم اجتهاده من الخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا
وفى ذلك قول بالاصلح اذ الاصلح فى قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان
عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص كالنص
ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان تكون علته منقوضة ولا تقبل الخصوص
واجيب عنه بانا لا نسلم تأديته الى تصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قبل منه مجرد قوله
خص هذا المانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر
لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعلل بعلة مؤثرة ثم يبين مانعا صالحا عند ورود
النقض على علته وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم
اليه من اضافة عدم الحكم فى صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب
كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدمت علتى
فى صورة النقض اما لزيادة وصف وهو مانع او نقصانه وهو فوات شرطه
ويتخلص بذلك من النقض فتبقى علته صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على انا لا نسلم
اولا انه اذا تخلصت العلة من النقض يسلم اجتهاده من الخطاء فى نفس الامر حتى
يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا فى نفس الامر غاية ما فى الباب انه يسلم اجتهاده
من الخطاء فى ظنه ويجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه
فى نفس الامر (قوله كما ذهب اليه الاكثرون) من اصحابنا واصحاب الشافعى
واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص

لايقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لايقدح فى كون الوصف علة والجامع بينهما كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده ومحاله والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم فى البعض واجيب عنه بان التخصيص من الاحكام التى لايمكن تعديتها من الاصل اعنى الادلة اللفظية الى الفرع اعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز لان ذكر العام وارادة الخاص مجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالشئ يوجب اختصاص ملزومه بذلك الشئ والالزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال فلا يتعدى الى غير اللفظ اى الى العلل الثانى ان العلة فى القياس الجلى شاملة لجميع صور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها المانع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان ولانعنى بتخصيص العلة الاهذا واجيب عنه بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فى القياس ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لايعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم فى صورة النقض مبنى على عدم العلة لاعلى تحقق المانع عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة فى القياس مايلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل مالايلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لايكون علة الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد فى العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم واذا بين المعلل انه لمانع يجب قبوله لانه بيان احد المجملين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار فانه تخلف عن ابراهيم عليه السلام وعن الخشب الملطخ بالطلق المحلول والجواب عنه ماذكرناه فى بيان قول ابى الحسين البصرى وهو انه قد تبين بعد بيان المعلل ان العلة هو مجموع الوصف مع عدم المانع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان العلة هو الوصف فقط الرابع ان العلل الشرعية امارة على الحكم لاموجبة له وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان تجعل امارة عليها فى محل ولم تجعل فى محل كما جاز ان تجعل امارة فى وقت دون وقت و بتخلف الحكم عنها فى بعض المواضع لاتخرج عن كونها امارة لان الامارة لاتستلزم وجود الحكم فى كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها

كالغيم الرطب فى الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف فى بعض الاحايين والمواضع والجواب عنه ماتقدم فى الوجه الاول ان العلل الشرعية امارات على الحكم من الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم فى كل موضع وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة فى الادلة الشرعية وذا باطل الخامس القياس على العلة المنصوصة فان تخصيص العلة المنصوصة جائز بالاتفاق فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لايقطع وزان لايحد الى غير ذلك من العلل الشرعية ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة ايضا لان مايجوز على الشئ اويستحيل عليه لايختلف باختلاف طرقه ولم يوجد فى العلتين الا اختلاف الطريق فانه فى احديهما النص و فى الاخرى الاستنباط وذلك لايوجب الاختلاف فيهما بعد ماثبت ان كل واحدة منهما علة والجواب عنه ان جواز التخصيص فى المنصوصة غير مسلم ودعوى الاتفاق فى محل النزاع غير مسموع كيف وقد صرحوا ان مختار عبد القاهر البغدادى وابى اسحق الاسفرائنى وهو المنقول عن الشافعى ان لاتخصيص فى المنصوصة وماذكروه انه قد يوجد سارق لايقطع وزان لايحد ليس تخصيصا بل العدم لعدم العلة لان العلة للقطع والحد هو السرقة والزنا مع الشرائط التى اعتبرها الشارع وعدم المانع على مابين فى كتب الفروع فعدم الحكم مضاف الى عدم العلة اما لانتفاء شرطها اولوجود المانع واعلم انهم قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على القول بعروض العموم للمعانى فمن جوزه جوز تخصيص العلة ايضا من غير ابطال العلية بالتخلف فى صورة النقض كما جوز تخصيص العام من غير ابطال ومن لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا قلت لايخفى عليك ان مآل هذا قياس العلة على الادلة اللفظية وقد تقدم جوابه فى الوجه الاول من وجوه المجوزين وقالوا ايضا ان فائدة هذا الاختلاف انه اذا وجدت العلة ولم يوجد الحكم فى صورة هل تخرج العلة عن كونها علة فى غير هذه الصورة حتى لايجوز التعليل بها اصلا فى صورة من الصور ام لاتخرج فعند المجوزين ان التخلف لمانع فى صورة لايمنع من العلة عند عدم المانع ولايوجب انتقاضها وعند المانعين لايجوز التعليل بها اصلا فيكون من شروط العلة عدم التخصيص مثلا ان الزنا لما لم يكن علة للحد فى صورة لم يكن علة ايضا فى جميع الصور وانما العلة له هو مجموع الزنا والشرائط وارتفاع الموانع وهذا المجموع انما وجد وجد الحد بلا تخلف اصلا وقيل فائدة الاختلاف ان عدم الحكم فى صورة النقض مضاف الى

وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة (مانع الحكم) سوآء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة اومنعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات (و) الثانى مانع من (تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع مالا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة (و) الثالث مانع من (ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع من (تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع من (لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعاله وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهولازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش

عدم العلة عند المانعين والى وجود المانع عند المجوزين ولايخفى عليك ان هذا نزاع قليل الجدوى (قوله وذلك) اى تخصيص العلة (قوله باعتبار تعدد المحال) وذلك لان العلة عبارة عن الوصف وذلك معنى واحد شخصى لايتصف بالعموم الا باعتبار المحال لاباعتبار نفسه (قوله فعلى هذا) الاولى ان يقول فعند القائلين بالتخصيص يعنى ان مانع الحكم عند القائلين بتخصيص العلة خمسة وان لم تكن خمستها مبنية على تخصيص العلة ولقائل ان يقول ان المتفرع على تخصيص العلة ليس الموانع الخمسة بل تقسيم الموانع الى خمسة فحينئذ يستقيم كلامه (قوله وكبيع الحر) فان البيع علة للملك فاذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا عن انعقاد العلة لعدم المحل (قوله وكبيع مالايملكه) اى بغير اذن مالكه فانه يمنع تمام الانعقاد فى حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته و يبطل بموته قبل الاجازة ولايمنع الانعقاد فى حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجازة المالك وليس للفضولى حق ابطاله (قوله وكخيار الشرط) فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لايخرج المبيع عن ملك البائع ولايدخل فى ملك المشترى بخيار البائع وكذا لايخرج الثمن عن ملك المشترى ولا يدخل فى ملك البائع بخيار المشترى (قوله كما اذا اندمل) يقال اندملت القرحة وصلحت كذا فى المغرب (قوله وكخيار الرؤية) فانه يمنع تمام الحكم حتى يتمكن المشترى من الفسخ بدون قضاء ولارضى لعدم التمام (قوله وكخيار العيب) فانه يمنع لزوم الحكم لاتمامه حتى كان للمشترى ولاية التصرف فى المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء اورضى لتمام الملك ولكن له ولاية الرد بالعيب بعد القضاء اوالرضى لكونه غير لازم والفرق بين الخيارات الثلاثة مذكور فى المطولات (قوله فهو غير ثابت) فلا وجه لمنع تمامه ولزومه لانهما لايتصوران الابعد الثبوت (فقد عدمت) اى عدمت العلة بانعدام الاطلاق بزيادة الخيار (قوله وهذا معدوم فى المعذور) لان فيه حرجا فانتفى جزء العلة اعنى عدم الحرج (قوله فقيل القياس اه) يعنى استدل القائلون بعدم قبول الممانعة فى نفس الحجة بان القياس هو الحاق الفرع بالاصل لجامع وقد حصل ذلك وثبت مدعاه فلا يكلف اثبات مالم يدعه وتقرير ماذكره من الجواب ظاهر واستدلوا ايضا بان عجز المانع عن بيان فساد علته دليل على صحة علته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديا ومن التعليل بالعدم وغيرهما ممالايخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد واحد من هذه الطرق لوجده المناظر ولو وجده لاظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد فالفرار الى مجرد المنع دليل على صحة علة المعلل والى هذا

اشار بقوله فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى آخره واجيب عنه بانه يقتضى ان كل دليل يجز المعترض عن ابطاله و بيان فساده فهو صحيح حتى دليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع وان كان حقا لكن لايصح دليلهما بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لابد من بيان وجه دلالته وصحة ترتيبه حتى انه يبطل بمجرد المنع الذى لايقدر المستدل على دفعه فاذا اثبت ان الممانعة فى نفس الحجة مسموعة والاعتراض صحيح فطريق دفعه اثبات العلية بمسلك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب والسنة والمناسبة على ماتقدم ثم يرد على كل مسلك بمايليق به من الاسئلة المخصوصة به اما على الاجماع فيمنع وجوده او بمنع دلالة السكوت على موافقة الكل فى صورة الاجماع السكوتى او بالمعارضة باجماع آخر او بمتواتر واما على ظاهر الكتاب كما استدل فى مسئلة بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع فبوجوه الاول الاستفسار اى طلب بيان معنى اللفظ الثانى منع ظهوره فى الدلالة فانه خرج صور لاتخفى كبيع الملاقيح والمضامين و بيع الخمر والخنزير و بيع امهات الاولاد اولا نسلم ان اللام للعموم فانه قد يجئ للخصوص ايضا الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهرا فيماذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فان ماذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصيره راجحا فانه يعارض الظهور فيبقى مجملا الخامس المعارضة باية اخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل و بيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او بحديث متواتر كما ذكرناه السادس القول بموجبه مثل ان يقول سلمنا حل البيع لكن الخلاف فى صحته باق بعد فانه ما اثبته واما على ظاهر السنة فمثل ما يرد على ظاهر الكتاب من الوجوه الستة المذكورة مع زيادة تختص بها وهو الطعن فى السند بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او فى روايته قدح وقس عليه ما يرد على المناسبة والتفصيل فى شرح المختصر للمحقق (قوله لكن لانسلم وجودها فى الاصل) مثاله ان يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لانسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا فالجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعيا فبالشرع وقد يجمع هذه الثلاثة نحو ما اذا قال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوانى فلو قيل لانسلم انه قتل

فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال و يحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لايخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها) اى عدم العلة قد يكون (الزيادة وصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت (اولنقصانه) كالخارج النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور (الثانى الممانعة وهى منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففى المؤثرة اما) ان تقع الممانعة (فى نفس الحجة) بان يقول لانسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات مالم يدعه واجيب بانه لابد فى الجامع من ظن العلية والالادى الى التمسك بكل طرد

فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (فى وجودها) اى العلة (فى الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها فى الاصل (او) تقع فى وجودها (فى الفرع) بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها فى الفرع (واما) ان تقع الممانعة (فى شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (فى اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفى الطردية) عطف على فى المؤثرة

يجاب بانه ثابت حسا ولو قيل لانسلم انه عمد يجاب بانه معلوم عقلا بامارته ولو قيل لانسلم انه عدوانى يجاب بان الشرع حرمه فيكون عدوانا (قوله لكن لانسلم وجوها فى الفرع) مثاله ان يقول المعلل فى امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له فى القتال فيقول المعترض لانسلم ان العبد اهل للامان فالجواب ببيان المعلل ما يقصده بالاهلية ثم ببيان وجوده حسا او عقلا او شرعا كما تقدم من قبل فيقول اريد باهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه و بلوغه (قوله لانسلم تحقق شرائط التعليل) اى الشرائط المعتبرة فى القياس على ما تقدم ذكرها لكنه لابد ان يمنع وجود شرط متفق عليه فى الاصل اوفى الفرع والا فلا يفيد منع وجود شرط مختلف فيه اذ للمعلل ان يقول هذا ليس بشرط عندى (قوله ككونها مؤثرة) يعنى لانسلم ان الوصف مؤثر واعلم ان عدم تأثير الوصف عبارة عن ابداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون الى اربعة اقسام اعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره فى ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان لا يظهر شئ من ذلك لكن لا يطرد فى جميع محل النزاع وان كان مناسبا فيعلم منه عدم تأثيره وخصوا كل قسم باسم تمييزا لبعضها عن بعض فالقسم الاول يسمى عدم التأثير فى الوصف مثاله ان يقال فى صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقول المعترض عدم القصر لا تأثير له فى عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردى فلا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره مما لا يقصر فى عدم تقديم الاذان ومرجع هذا الى المطالبة بكون العلة علة القسم الثانى وهو ان يكون الوصف غير مؤثر فى ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الاصل مثاله ان يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئى وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له فى مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى فيها ومرجع هذا الى المعارضة فى العلة بابداء علة اخرى هو العجز عن التسليم القسم الثالث ان يذكر فى الوصف المعلل به وصفا لا تأثير له فى الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير فى الحكم مثاله ان يقول الحنفى فى مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا مشركون اتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض دار الحرب لا تأثير لها عندكم ضرورة استواء الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام فى عدم ايجاب الضمان عندكم ومرجع هذا الى مطالبة تأثير كونه فى دار الحرب فهو

كالاول القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرد فى جميع صور النزاع وان كان مناسبا ويسمى عدم التأثير فى الفرع مثاله ان يقال فى تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه غير كفؤ لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ ومن غير كفؤ وحكمهما سواء ومرجع هذا الى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثانى (قوله اما فى الوصف) لا يخفى عليك ان هذا العنوان يشير الى الصورة الاولى من صور الممانعة فى المؤثر اعنى الممانعة الواقعة فى نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول آه صريح فى ان المراد به هو الممانعة الواقعة فى وجود العلة فى الاصل اوفى الفرع وان الممانعة فى نفس الحجة لا تجرى فى الطردية بل تختص بالمؤثرة وهذا هو المناسب لما هو المذهب من ان الطردية ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم فى المؤثرة (قوله لا نسلم ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور فى الاصل) مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول المعترض لا نسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لا يقبل الدباغ لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض ثبوت الحكم فى الاصل فقد اختلف فى ان منع حكم الاصل الاصل يكون بمجرده قطعا للمعلل فمنهم من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه بالدليل اعنى حكم الاصل لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم آخر شرعى فى الاصل فالكلام فيه مثل الكلام فى الاول ومنهم من قال انه لا يكون بمجرده قطعا وهو الصحيح على ما صرح به المحقق فى شرح المختصر وانما ينقطع المعلل اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما يقبح الانتقال الى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه التى قد منعت وذلك ليس بانتقال مذموم كما لو منع علية العلة اووجودها فى الاصل اوفى الفرع فانه يصح منه ان يثبتها بدليل ولا يعد قطعا وقال الغزالى يتبع فى ذلك عرف المكان واصطلاح اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعى لا مدخل فيه للشرع والعقل (قوله لا نسلم ان العلة فى الاصل هذا) مثاله كقول الشافعى النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود والاخ لا يعتق على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كابن العم فيقول المعترض لا نسلم ان الحكم فى الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء فى الحدود مضاف الى وصف انها ليست بمال بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تندرئ بالشبهات وفى شهادة النساء شبهة

(اما فى الوصف) بان يقول لا نسلم ان الوصف الذى تدعيه علة موجودة فى الاصل اوالفرع (او) فى (الحكم) بان يقول لا نسلم ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور فى الاصل اوثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع (او) فى (صلاحه) اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية (او) فى (نسبته) اى الحكم (الى الوصف) بان يقال لا نسلم ان العلة فى الاصل هذا

(الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ماتقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يرتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورود له) اى لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان تصح اضافة الحكم اليه ولايكون نابيا عنه (الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على خلافه) تعليل للمنع (ويرد) اى يجاب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص ان كان خبرَ واحد (و) يرد ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة بآخر) اى بنص آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لايوجد) ذلك الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر

فلايمكن اثباتها بها بخلاف النكاح ولانسلم ايضا ان الحكم فى الاصل وهو عدم الاعتاق مضاف الى الوصف الذى ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا يصلح مثالا لمنع صلاح الوصف للعلية ايضا (قوله فساد الوضع) حاصله ابطال وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذى يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض ذلك الحكم والوصف الواحد لايثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا فى احدهما لثبوت كل منهما معه بدلا عن الآخر فلو فرض ثبوتهما يلزم انتفاؤهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر ومن امثلة هذا الاعتراض ان يقول فى التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لايناسب التكرار لانه ثبت اعتباره فى كراهة التكرار فى المسح على الخف والجواب عن هذا الاعتراض مبنى على وجود المانع فى اصل المعترض فيقال فى هذا المثال انما كره التكرار فى الخف لانه يفضى الى تلف الخف واقتضاء المسح التكرار باق واعلم ان فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذى يثبت النقيض وفى النقيض ليس كذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويشبه القلب ايضا من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو ان فى القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وفى هذا يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب (قوله الرابع فساد الاعتبار) حاصله ان لايصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس فى مقابلة النص باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن فى سند النص ان لم يكن كتابا ولا سنة متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس بعدل الى غير ذلك ومنها منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مأولا او مجملا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن المراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ومنها القول بالموجب ومنها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه ومنها ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص (قوله حاصله منع علية الوصف) ذكر فى بعض شروح البزدوى جملة ما يتوجه من الفروق انواع ثلاثة بيان زيادة تأثير الوصف المشترك فى حكم الاصل او بيان وصف آخر هو علة الحكم فى الاصل او بيان زيادة مصالح الحكم فى الاصل من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على مالها فالنوع الاول من

وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء

الفروق هو ان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر فى حكم الاصل وهو المال والثانى ان يبين وصفا آخر كالبكارة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح التى فى الولاية على المال فوق المصالح التى فى الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين والثانى ليس بمفارقة خالصة وانما هو ممانعة فى الوصف والثالث فاسد على ماصرح به فى التقرير وماذكره المصنف هو النوع الثانى (قوله وهو مقبول عند كثير من اهل النظر) واستدلوا عليه بان شرط العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة الجمع بين الاصل والفرع وابطال فقهه والحاقه بالطرد وعلى التقديرين يكون اعتراضا صحيحا واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلية الوصف وادعاء ان العلة فى الاصل ليس ماذكرت بل وصف آخر وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعلل لان السائل فى موقف الانكار فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر فى الاصل معنى آخر انتصب مدعيا فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون المعارضة غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على نقيض المدعى غصب منه لمنصب المعلل اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعد تمام الدليل اى تسليمه ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء الثانى ان الحكم فى الاصل يجوز ان يكون معللا بعلتين فيتعدى الحكم الى الفرع باحدى العلتين وهى التى اثبت المعلل اشتراكها بين الاصل والفرع دون الاخرى وهى التى ادعى السائل عليتها فى الاصل وعدم هذه العلة فى الفرع لايمنع المعلل ان يعدى الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذى اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه كان فاسدا ولا يكون قدحا فى كلام المعلل الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع فحينئذ يكون الفرق مضرا للمعلل لكن هذا لايكون فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه مبنى على جواز تعدد العلل المستقلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثانى لايجوز والثالث يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز فى المستنبطة دون المنصوصة ثم اختلف المجوزون فى الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقا بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فان اللمس والمس والمذى والودى والبول والغائط كلها علل مستقلة للحدث

وكذلك القصاص والردة علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت الحد والقتل بكل منهما واستدل المانعون بوجوه منها انه لو جاز تعدد العلل المستقلة لكانت كل واحدة منها مستقلة بالفرض وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد فى محل واحد فى زمان واحد بان يلمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما اجيب عنه بانا لا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس بثبوت الحكم بها فى الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافى ثبوت الحكم لا بها اذا لم توجد او بها وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافى الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال عند الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسميه بالاستقلال مجازا باعتبار انه يستقل عند الانفراد ومنها لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وهو محال اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان اجتماع المثلين فى محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغنى فى ثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الائمة تعلقوا فى علل الربا هى الطعم او الكيل او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يقولوا بالترجيح لتعيين واحد ونفى ما سواه اجيب بمنع تعلقهم بالترجيح بل تعرضوا التعيين ما يصلح علة مستقلة ونفى ذلك عما سواه بابطاله واستدل الثالث على جوازه فى المنصوصة بانه لا بعد فى تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى لحكم امارتين وعلى منعه فى المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزء العلة اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين فى نظر العقل ولا نص يعين والا رجعت منصوصة اجيب بمنع لزوم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل واستدل الرابع على جوازه فى المستنبطة بان المستنبطة ليست بقطعية فيتساوى الامكان فيهما ويؤيد كلا مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه فى المنصوصة بانها قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بمنع كون المنصوصة قطعية ولو سلم فلا يمتنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه الجواب ان الخلاف انما وقع فى حكم الفرع لا فى حكم الاصل ولم يضع السائل بذكره

ولايخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخبط فى البحث والافهو نافع فى اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لايضر اذا اثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لاتوجد فى الفرع وهذا لاينافى علية الوصف المشترك الموجب التعدية (الا اذا اثبت) المعلل (مانعا فى الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا (لكنه لايبقى فرقا مجردا) بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ماالواورد به الرد ينبغى ان يورد بالممانعة) هذا تعليم ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا الحكم التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ (السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم ويجرى) المعارضة (فى الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) يجرى ايضا (فى علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله (وتسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما) ان تكون المعارضة فى الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اى زيادة شئ على

الفرق الان ارانا عدم العلة المعينة فى الفرع وعدم العلة لايصلح دليلا عند مقابلة العدم فلان لايصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى بالطريق فلا يدل على عدم الحكم فى الفرع والمصنف لم يذكر هذا الوجه روما للاختصار (قوله ولايخفى انه) الضمير راجع الى الرد المذكور اى الرد بانه غصب نزاع جدلى اه والضمير المرفوع فى قوله والافهو راجع الى الفرق (قوله الا اذا اثبت المعلل) الاولى ان يقول اثبت السائل بدل المعلل فانه اولى بل اصوب تأمل (قوله وكل ماالواورد به) اى بالفرق (قوله فان البيع يحتمل الفسخ) لايخفى عليك ان هذا ليس فرقا ببيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لان احتمال البيع الفسخ لايؤثر فى رد بيع الراهن الرهن (قوله معارضة فى الحكم) اى فى حكم الفرع على ماسيظهر (قوله ليكون قلبا اوعكسا) متعلق بقوله بطريق التقرير اوالتفسير (قوله فمن حيث ابطال دليل المعلل) فان قيل كيف يقيم السائل ماابطاله على نقيض مدعى الخصم والباطل لايصلح دليلا قلنا انما يقيمه عليه بناء على تسليمه ظاهرا لان السائل يسلم دليل المعلل بحسب الظاهر وابطاله ضمنى (قوله ولو ضمنا لاصريحا) قيد للمنفى اى التعرض المذكور لا للنفى وقوله فكانه قال دليلك غير صحيح بيان للتعرض الضمنى (قوله فقلب) اعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثانى قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب فى اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشئ منكوسا اى جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعنى النوع الاول من القلب وثانيهما وهو ماذكره الشارح بقوله مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب اى جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا ويقوم به ضرب آخر من الاعتراض اعنى النوع الثانى من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشئ عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثانى ههنا وذكر النوع الاول فى المعارضة فى العلة لكونه انسب لها على ماسيأتى بيانه ثم النوع الثانى لايتحقق الابوصف زائد على وصف المعلل بطريق التقرير والتفسير بيانه فيما ذكره الشارح من المثال ان المعلل علل سنية التثليث بوصف الركن والمعترض علل نقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعنى بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله ففسر بهذه الزيادة ما اطلقه المعلل من الوصف وبين محل النزاع اذ النزاع فى ركن بعد اكماله بزيادة على الفرض لافى مطلق الركن فبعد اكماله بالاستيعاب

دليله بطريق التقرير اوالتفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا اوعكسا كما سيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بان يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (و) ان دل دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس) مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوى فيه

﴿اقسام﴾

لايسن تثليثه كما لايسن تثليث غسل الوجه بعد اكماله بالتثليث لان اكماله بالتثليث كما ان اكمال مسح الرأس بالاستيعاب وكقول الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا بطريق القلب صوم فرض فيستغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء الا ان تعيين الصوم فى رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الشرع و فى القضاء بتعيين العبد فزدنا فى القلب قولنا بعد تعينه وهو تفسير وتقرير لما اطلقه المعلل و بيان النزاع اذ النزاع فى فرض متعين شرعا لا فى مطلق الفرض فان قيل ان كلا من هذا النوع من القلب ومن العكس معارضة فى الحكم بعين دليل المعلل على ما صرح به سابقا فاذا زيد عليه شيء آخر لم يبق دليل المعلل بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيرا للوصف الاول وتقريرا له لم يكن مغايرا له (قوله لان المعترض جعل العلة شاهدا له اه) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهدا عليه بعد ما كانت شاهدا له بارجاع الضميرين المجرورين الى المعلل (قوله فعكس) واعلم ان العكس فى اللغة مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول ومنه عكس المرآة فان نورها وصفاءها يرد نور بصر الناظر فيها ورآءه على سننه الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكان له وجها فى المرآة هذا على قول عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة ليس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى صورته باراءة الله تعالى فانه تعالى يحدث فيها صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرآة والماء كما يحدث الروح فى البدن وفى الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر ثم هو على نوعين الاول رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل كقولنا فى ان النفل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ فى الاول كان اللزوم وفى هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحا وانه ليس بقادح لتعليل المعلل بل هو يصلح لرجحان العلة التى تطرد وتنعكس على التى تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا فبالعكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثانى وهو الذى ذكره الشارح ان يرد على خلاف سننه وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لا لغة ولا اصطلاحا وهو ظاهر فلا يكون عكسا حقيقة بل هو من

النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفى الفرع اعنى صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما فى الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا فى اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كما اتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان

اقسام القلب وبه صرح صاحب المغنى حيث قال وهو اضعف وجوه القلب فان قيل انما اورده فى العكس دون القلب قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هو رد للحكم الذى اطرد وان كان على خلاف سننه (قوله لا يجب المضى فيها) اى لا يجب اتمامها احترز به عن الحج لانه اذا فسد يجب اتمامه (قوله فنقول لما كان المذكور) حاصله لو كان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى الصلاة ايضا فاما بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثانى وهو يستلزم نقيض مدعى المعلل (قوله لعدم التعرض لدليله اصلا) اى لا صريحا ولا ضمنا وانما ينتفى دليل المعلل استلزاما كما تقدم (قوله فنقول مسح فلا يسن تثليثه) فالمعلل علل سنية التثليث فى الفرع بالركنية قياسا على غسل الوجه والمعترض علل نقيضه اعنى عدم سنية التثليث بكونه مسحا قياسا على الخف فكان دليل المعترض غير دليل المعلل واعلم ان المعارضة فى حكم الفرع على نوعين احدهما بدليل المعلل ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قلبا وعكسا وثانيهما بدليل آخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره فى المغنى وغيره ثلاثة منها ما ذكره المصنف ورابعها ما ذكره فى المعارضة فى المقدمة اعنى ما جعل فيه العلة معلولا والمعلول علة وخامسها هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه آنفا والمصنف رحمه الله ترك الخامس رأسا لعدم كونه قادحا لتعليل المعلل وذكر الرابع فى المعارضة فى المقدمة لكونه انسب بها على ما سيظهر لك (قوله لغيرهما) متعلق بالاثبات المذكور (قوله صغيرة فلا يولى) لا يخفى عليك ما فى هذا التفريع لانه يشعر كون المعارضة بدليل المعلل وهو خلاف الفرض لان الفرض كونها بدليل آخر (قوله كالمال) فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور شفقته (قوله والا) اى وان لم تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على على ما اشعر قوله صغيرة فلا يولى لم تكن معارضة خالصة بل قلبا (قوله اثبت مطلق الولاية) اى للاخ وغيره (قوله لم ينفها) اى لم ينف مطلق الولاية (قوله يستلزم نفى ولاية العم) اى بطريق الاولوية (قوله نعى اليها زوجها) اى اخبرت بموت زوجها من نعى الناعى الميت نعيا اخبر بموته كذا فى المغرب (قوله فنكحت) اى بعد العدة (قوله فهو احق بالولد عندنا) فيه خلاف مذكور فى الفتاوى ففى الخلاصة الاولاد للزوج الاول عند ابى حنيفة حتى يجوز للثانى

الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لاتثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى حكما (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا اقامت فالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ماهو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم تسمى (معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقدسبق وجهه (وقلب ايضا) لمامر آنفا (وانما تتجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لايمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم

دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للثانى وروى الجرجانى عن ابى حنيفة الاولاد للثانى والفتوى على القول الاول وهو اختيار ظهير الدين المرغينانى واختيار الصدر الشهيد قول الجرجانى ولكون الفتوى على القول الاول اختاره الشارح ثم رجحه بقوة صحة الفراش واما ترجيح القول الثانى بعلة حضور الزوج الثانى لكون الولد من مائه حقيقة فليس بمرضى لعدم تحققه كون الولد من مائه (قوله لانه صاحب فراش صحيح) لقيام النكاح على وجه الصحة هذا قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق المعارضة الزوج الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فهذه المعارضة فاسدة ظاهرا لفقد شرط المعارضة اعنى ان يكون الحكم الذى تواردعليه النفى والاثبات واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول ولم يتعرض لثبوته ونفيه من الثانى والسائل علل لاثباته من الثانى وهو غير الاول فلم يتوارد النفى والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه لكنها لما استلزمت نفى النسب عن الزوج الاول صحت من هذه الجهة فقوله لكنه استلزم نفيه عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة (قوله فاذا قامت) اى لما صحت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل الترجيح (قوله وقدسبق وجهه) اعنى انه ابطال دليل المعلل قد تقدم فى القلب ان هذا احد نوعى القلب من حيث ان المعترض قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلبت الشئ منكوسا اى جعلت اعلاه اسفله واسفله اعلاه على ماصرح به فى شروح البزدوى فعلى هذا ظهر ضعف قول المصنف وقلب ايضا لمامر لان مامر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الآخر اعنى انه مأخوذ من قلبت الشئ ظهر البطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللهم الا ان يقال ان مآل المعنيين الى معنى واحد فلا فرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تغيير هيئة الشئ عما كان عليه مع بقاء ذاته على ماتقدم وقال فى الكشف ان القاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة فى هذا النوع من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل ولم يوجد فى هذا النوع من القلب اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لايتعرض لحكم المعلل لابنفى ولا باثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل فكان هذا ابطالا لامعارضة لكن من جعل هذا النوع معارضة كفخر الاسلام اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض دليل المعلل بتعليل يلزم منه

﴿بطلان﴾

فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة الجلد البكر (والاحتراز عنه) اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا

القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الاخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى (والا) اى وان لم تكن بجعل العلة معلولا و المعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفى عليته) اى علية ما اثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا) تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعى لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يجوز الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى فواكه ومادون

بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه (قوله لا يمكن جعلها معلولا) لانها سابقة على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة له لزم تقدم الشئ على نفسه (قوله وجعلنا رجم الثيب علة) اى قلبنا وجعلنا ما جعلوه علة حكما وما جعلوه حكما علة وكقولهم جريان الربا فى الكثير اعنى مقدار الكيل موجب لجريانه فى القليل اعنى مادون الكيل فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين كالذهب والفضة فان حرمة الربا ثابتة فى قليل الذهب والفضة وكثيرهما فقلبنا وقلنا لا نسلم ذلك بل جريان الربا فى القليل علة لجريانه فى الكثير فجعلنا علتهم وحكمهم علة (قوله يورد بطريق الاستدلال) وانما لا يرد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على الشئ وذلك الشئ الثانى يكون دليلا على الشئ الاول اذا كان بينهما تلازم وتساو كالدخان بالنسبة الى النار وكما ان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة على طريقة البرهان الانى واللمى فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول دليلا وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لان العلة لابد ان تتقدم على المعلول بالذات وبالقلب يصير واجب التأخير لانها حينئذ تكون معلولا وذلك باطل لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن ورود القلب اذا ثبتت المساواة بين الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما على الآخر مثاله على ما ذكره الشارح نحو قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية علينا وقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضرنا لان غرضنا لاستدلال باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما لاشتراك العلة دون التعليل وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القربة فيتساويان بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى وانما قيد بقوله اذا صح احتراز عن الشروع فى الصوم فى يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها فيولى عليها فى نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة فلو قلب الشافعية علينا وقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى عليها فى نفسها لا يضرنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول ان الولاية فى المال علة الولاية فى النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة وهما معلولتان لعلة واحدة وهو العجز فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر ضرورتان

الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة
احدا الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما
يوجب نفى علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربا فى التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما مالم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف) فى الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل الخ (اما بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب ﴿العلة﴾ بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص (او بحملها) اى بحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اى المعلل

حكم المتساويين واحد فجاز ان يستدل باحدهما على الآخر (قوله فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه) انما قيد به دفعا لما يتوهم فى المثال الذى ذكرناه اعنى الولاية على الثيب الصغيرة مالا ونكاحا من ان النفس باذل والمال مبذول فلا مساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف فى المال قد تكون محققة فى الحال للتمييز كيلا تأكله الصدقة والحاجة فى النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة بعد البلوغ والاصل فى النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ فلا مساواة بينهما ايضا وعلى التقدير لا يصح الاستدلال على وجه يتخلص عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان المساواة بينهما من كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كانت كافية والنفس والمال فى الحاجة الى التصرف النافع الذى بنى الاستدلال عليه سواء ووجه دفع الثانى ان الحاجة فى النفس قد يتحقق فى الحال على تقدير فوات الكفؤ الخاطب وفى المال قد لا تحقق فى الحال بان كان كثيرا فكانا متساويين فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه وفى المثال الذى ذكره الشارح ان النذر سبب القربة والشروع نفس القربة فلا مساواة بينهما ووجه الدفع انهما متساويان فى المعنى الذى بنى عليه الاستدلال وهو لزوم احدهما عند وجود الآخر (قوله فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية) قلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان الثمنية علة قاصرة فلا تقبل ولانه يجوز ان يعلل الشئ بعلل شتى (قوله فلا يجوز الجزم بالاستقلال) فاذا لم يجز الجزم بالاستقلال لم يجز الحكم بعلية احدهما فتفيد المعارضة فتقبل (قوله واما اذا عدى الى مجمع عليه آه) يعنى اذا عارض باثبات علية شئ آخر يتعدى ذلك الشئ الى امر مجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه انعدمت تلك العلة فى محل النزاع وذلك لا يضرنا لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم دليل آخر فضلا عن ان يصلح دليلا عند مقابلته لدليل آخر وفيما نحن فيه قد وجد دليل آخر على الحكم عند المعلل وان الحكم يجوز ان يثبت به بعلل شتى مثاله ما اذا علل المعلل فى حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان المعنى فى الاصل ليس ما ذكرته بل هو الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى فى الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ المعلل لا يناقش السائل فيهما قلنا هذه المعارضة غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيأ لان غايتها عدم تلك

كقوله مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا الكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع اواقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات والسائل يحمله على جعله ثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل تعين الممانعة (والثانى ان يلزم)المعلل بتعليله (ابطال ما يتوهم) المعلل (انه مأخذ الخصم)وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الخ كما اذا قال الشافعى فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلل (عن)مقدمة (مشهورة) لشهرتها (والسائل يسلم)المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطلوبة ثم ان المطلوبة اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعنى انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية الاسقاط ولو ذكرانها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمل كقوله يشترط فى الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحن لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه

العلة فى الفرع وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلته بالعدم فضلا عن مقابلته بدليل آخر اجيب عنه بان بيان المعترض عليه وصف آخر يتعدى الى امر مجمع عليه كاف فى غرض المعترض لجواز ان يكون وصف المعلل جزء علة فيبطل تعليله به وهو غرض المعترض (قوله مختلف فيه) ذهب الشافعى الى ان فيهما ربا وذهب اصحابنا الى عدم الربا فيهما (قوله يوجب نفى علية الآخر) وبهذا تصح المعارضة (قوله لجواز استقلال العلتين) فان قيل قد وقع الاتفاق على فساد احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا على فساد احدهما بعينه اولا بعينه والاول ممنوع والثانى مسلم لكنه غير مضر لانه انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر لان كلا من الصحة والفساد لمعنى يوجبه بلا مدخل لاحدهما فى الآخر (قوله وهو التزام السائل) اى قبوله ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المقصود (قوله اما بصريح عبارته) الباء متعلق بالالتزام (قوله فان المعلل) وهو الشافعى (قوله والسائل) وهو الحنفى يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد فى الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما فى القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض فلابد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع منه وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله فى محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله بلا اعتقاد اباحة) احتراز عن اخذ الحربى مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربى يعتقد اباحته (قوله وتأويل) احتراز عن اخذ الباغى مال العادل فانه اخذه بتأويل فى اسقاط الضمان عند وجود المنعة واعلم ان المعلل فى هذه المسئلة هو الشافعى فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع والخصم هو الحنفى وما يتوهم انه مأخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضى وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان هكذا ذكره فى حواشى التلويح توضيحه ان الشافعى يقول ان مأخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون المأخوذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ بثبوت نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء الضمان فثبت ويقول الخصم ما توهمت انه مأخذ حكمنا سلمنا بطلانه لكن حكمنا

علة اوحكم فهو حشو فى القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط اوالحكم فقط اوالعلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس اوحكمه اذلوكان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لايحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والايكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشارالى الاول بقوله (امامن علة الى) علة (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهى علة القياس وهذا القسم انما يحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذاقال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلماانكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (الحكم الاول) وهذا انما يحقق فى فساد الوضع والمناقضة لولم يمكن دفعهما ببيان الملايمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه بل (يحتاج اليه الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة

صحيح بناء على ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان فلا يجتمع الحد مع الضمان (قوله ان ينتج نقيض حكم المعلل) فحينئذ يكون قلبا (قوله كما زعم صاحب التلويح) اى زعم انه دليل آخر لاقياس (قوله نحن نسلم ذلك) اى كونه غاية لكنه غاية للاسقاط لاللغسل فاذا كان غاية للاسقاط يلزمه ان لايدخل فى الاسقاط بناء على ان الغاية لاتدخل تحت المغيا الا ان لاتدخل فى الغسل فيبقى داخلا فى الغسل ولوصرحت المقدمة المطلوبة بانها غاية للغسل لم يرد الامنعها لكنها لم تصرح احتملت ان تكون هذه المقدمة وان تكون اخرى اعنى انها غاية للاسقاط وهذه المقدمة تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل وهو غسل المرفق (قوله لان ماثبت قربة) المقدمة المطلوبة ههنا ان الوضوء ثبت قربة لايحتمل غيرها فلا تحتمل المقدمة المطلوبة ان تنتج مع المذكورة نقيض الحكم كما فى الصورة الاولى فان قيل لاى شئ تعينت المقدمة المطلوبة فى هذه الصورة بحيث لاتحتمل مع المذكورة ان تنتج نقيض حكم المعلل اعنى ان الوضوء ثبت ولم تتعين كذلك فى الصورة الاولى بل كانت محتملة لانتاج نقيض المعلل قلنا ان الحد الاوسط فى الصورة الثانية اعنى قوله ماثبت قربة يعين المقدمة المطلوبة كذلك للزوم تكرره بخلافه فى الصورة الاولى فان الحد الاوسط فيها هو الغاية وهى تحتمل ان تكون للغسل وان تكون للاسقاط فعلى تقدير الاول تنتج مع المقدمة المذكورة عين حكم المعلل وعلى تقدير الثانى تنتج نقيضه وهذا معنى احتمالها ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل (قوله ان كان غير علة اوحكم فهو حشو) هذ يكون فى الصورتين كما سيصرح به وكلمة او ههنا ليست لمنع الجمع تأمل (قوله لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا) اما كونه انتقالا فى العلة لانه هو المفروض واما كونه انتقالا فى الحكم فظاهر (قوله والانتقال فى العلة والحكم يجب آه) هذا بيان للقسم الثالث المشار اليه بقوله اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا لابيان للقسم الرابع تأمل (قوله الاقسام المعتبرة) اى للانتقال (قوله كما اذا قال) اى قال المعلل (فلما انكره الخصم) اى انكر كون الصبى مسلطا على الاستهلاك بان يقول لانسلم انه مسلط على الاستهلاك حاصله منع وجود العلة فى الفرع (قوله لولم يمكن آه) يعنى يلزم المعلل فى صورة فساد الوضع والمناقضة ان يجب السائل ببيان ملايمة دليله للحكم وبيان تأثيره فيه وان لم يمكن له ذلك يجيب بالانتقال الى علة اخرى لاثبات حكمه الاول (قوله فلا يمنع عن الصرف) اى صرف المكاتب الى كفارته باعتاقه

فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى) حكم (آخر) بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل عليه السلام منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل عليه السلام من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله

(قوله كالبيع بشرط الخيار للبائع) فانه لو اعتق عبده الذى باعه بشرط الخيار له او آجره الى آخر ثم اعتقه لكفارته في مدة الخيار والاجارة يصح و يقع عن كفارته بخلاف خيار المشترى فانه يمنع عتقه عنه لان خيار المشترى لا يمنع خروج العبد عن ملك البائع (قوله فان قال الخصم) اى بطريق القول بموجب العلة (قوله واثبتناه بعلة اخرى) اعنى انه عقد معاوضة والعلة الاولى هى انه عقد يحتمل الفسخ او مجموع انه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى التقديرين توجد المغايرة بينهما (قوله لانه لما سلم اه) اى لان السائل (قوله لم يتم) جواب لما (قوله حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية) يعنى ابراهيم عليه السلام انتقل في محاجة نمرود بن كنعان اللعين من قوله ربى الذى يحيى و يميت حين معارضة اللعين بقوله انا احيى واميت الى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لا ثبات الحكم الاول وقد قصه الله تعالى على سبيل المدح لابراهيم عليه السلام فعلم انه صحيح (قوله فان معارضة اللعين كانت باطلة) يعنى ابراهيم عليه السلام اراد بقوله يحيى و يميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الآخر اماتة فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الاحياء وعلى القتل الاماتة تشبيها مجازيا والمجاز ابلغ من الحقيقة فكيف يكون باطلا اجيب عنه من وجهين الاول ان المجاز يستلزم الشبه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فان الاحياء عبارة عن خلق الحياة التى هى قوة تتبع الاعتدال النوعى وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة عدمه ولا خفاء في عدم وصف لازم لهذا المعنى المشهور في اطلاق المسجون فكان باطلا والثانى ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا (قوله اى استصحاب الحال) اختلفت عباراتهم في معناه الشرعى قيل هو جعل الامر الثابت في الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقيل هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقى وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس عليك حاله ومآل الكل الى امر واحد في التحقيق وسمى هذا النوع من الاستدلال الفاسد استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت بدليله في الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم على ما اشار اليه بقوله ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس ولابد ههنا من تحرير محل النزاع

خاليا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب

(تذنيب) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) فى اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك) اى وقع الشك (فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ماتحقق وجوده اوعدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بمايقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعد وادعوى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرايع) يعنى لولم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع

قالوا انه لاخلاف فى ان استصحاب حكم عقلى عرف وجوبه اوامتناعه وحسنه اوقبحه بالعقل وكذا استصحاب حكم شرعى ثبت تأبيده اوتوقيته بنص اوثبت مطلقا عن التأبيد والتوقيت وبقى بعد وفاة النبى عليه السلام كل من هذه الثلاثة واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولاخلاف ايضا فى ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق عن التأبيد او التوقيت غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد فى طلب الدليل المزيل لافى حق نفسه ولافى حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لايكون حجة فى حق نفسه ولا فى حق غيره اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لايكون متمكنا منه كالتحرى فى حق من اشتبه عليه القبلة وانما الخلاف فى استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعى وابو منصور الماتريدى ومن تبعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة فى الشرعيات يجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة والاجماع لايجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وابو الحسين البصرى انه ليس بحجة اصلا لالاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابى اليسر ومتابعيهم انه لايصح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكن يصلح للابتداء وللدفع فيجب العمل به فى حق نفسه لافى حق غيره وهذا هو مختار المصنف فعلى هذا يكون معنى قوله لافى الاثبات لافى اثبات الحكم الشرعى ابتداء ولا فى اثبات الالزام على الخصم ولما كان الزام الخصم راجعا الى الحكم الشرعى اكتفى فى تفسيره بحكم شرعى (قوله فى اثبات كل حكم) اى كل حكم شرعى ثبت بدليل مطلق عن التأبيد والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع على ماذكرناه آنفا وافترقت هذه الفرقة بفرقتين فقال بعضهم انه حجة بالضرورة لان ماتحقق وجوده اوعدمه فى زمان ثم لم يظن معارض مزيل فظن بقائه ضرورى وقال بعضهم انه حجة بوجوه من الاستدلال اثنان ماذكره المصنف وثالثها السنة وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتى احدكم فيقول احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فانه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب واستدل كثير اصحابنا المتأخرين وهو مختار المصنف

ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (فى كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك

ّووقع الشك فى طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا) حجة (فى الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا) فى (الاثبات)
اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم تجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة
على المدعى ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود والالزم شمول العدم واجيب بان معنى الدفع ان لايثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لايدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلانزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لايدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلاحكم اذ لاموجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفى شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لانسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لاغير قلنا قد تقرر فى مباحث

المصنف بالنقل والعقل اما النقل فكمسئلة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه ولايصح عند الفرقة الاولى لان الاصل فى الذمة هو البراءة من الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عندهم فكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعى فى ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان ذمته فارغة من حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى ان مادعاه حقه وملكه معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر يحتمل الصدق كانكار المدعى عليه فكما لايكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه فى الزام التسليم اليه لكونه محتملا كذلك خبر المدعى عليه اى انكاره لايكون حجة على المدعى فى ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح هكذا قرره بعض المحققين وقرره بعض آخر بان قول المدعى معتبر فى حقه دون حق خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر فى حق المدعى ومعتبر فى حقه فكانا سواء فى انهما ليسا بحجتين فى حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح فى حق المدعى اعتياضا عن حقه وفى حق المنكر افتداء لليمين وقطعا للخصومة لان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فى حق الآخر فلولم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى ولايقال لوجاز الصلح لجعل قول المدعى حجة فى حق الخصم لان الجواز فى جانبه افتداء اليمين لا لان الحق ثبت عليه والشارح رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ماترى ثم اعترض عليه بانه ان قام دليل على حجية الاستصحاب لزم شمول الوجود على ماذهب اليه الفرقة الاولى والالزم شمول العدم على ماذهب اليه كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وابو الحسين البصرى على ماذكرناه مستدلين بان المستصحب ليس له دليل عقلى ولاشرعى على ثبوت الحكم فى موضع الخلاف فان العقل لايدل على بقاء الحكم الشرعى بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل والى هذا اشار فى تقرير الاعتراض على مايعرف بالتأمل ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لايثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولايخفى عليك انه على هذا الجواب يلزم ان لافرق بين مااختاره المصنف وبين مااختاره ابو الحسين البصرى والحال ان كلا منهما مذهب مستقل واما العقل فهو مااشار اليه بقوله لان الدليل الموجب للحكم لايدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده

النسخ ان النص يدل على شريعة موجبة قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبى عليه السلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذلونزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثانى انا لانسلم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب بل (البقاء فى الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع وبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لالكون الاصل فيها هوالبقاء مالم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ماكان على كان لالاثبات مالم يكن ولاللالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس اوعقل اونقل ويصح اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة قل لااجد فيما اوحى الى محرما الآية الثانى عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابداء العذر لاحجة على الغير الاعند الشافعى وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل فى طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم فى دارنا بالشرايع وصلاة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوى ابقاء ماكان ففيه تغيير حقيقة

لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره كالايجاب يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولذا صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كايجابه للوجود لماتصور الافناء بعد الوجود ولماصح ذلك القول فكذلك دليل الحكم لو كان موجبا لبقائه كايجابه لوجوده لماتصور احتمال النسخ بعد وجوده لكنه يحتمل النسخ فعلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقائه واعترض عليه بوجهين احدهما ان موجب الحكم يدل على بقائه ظنا ودعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع ليس بمسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه كما ادعاها البعض من الفرقة الاولى على ماتقدم والثانى انه لايتعلق بمحل النزاع فان الخصم لايدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله ان البقاء لابدله من دليل فان علم اوظن وجود الدليل المبقى فالحكم اى الحكم ببقاء الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب وان لم يعلم فلاحكم بالبقاء لعدم الموجب له ولايخفى عليك ان هذا الجواب لايصلح جوابا عن الاعتراض المذكور بكلا شقيه على ان للمعترض ان يقول ان وجود السبب المبقى معلوم وهو سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا ولعله امر بالتأمل لهذا ثم اقول رأى ان الدليل الذى ذكره بقوله ان الموجب للحكم لايدل على البقاء لايثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اى جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لايدل على الحكم الشرعى المبتدأ ولاعلى الزام الخصم لادلالته على بقاء الحكم (قوله فيما بعد وفاته) لان الاحاديث انما تدل على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ واما قبله فلا لانه زمان النسخ (قوله والجواب عن الثانى) حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع والنكاح وغيرها من الفروع ليس من محل النزاع بل هى مما ثبت تأبيده بدليل الشرع لانه ثبت شرعا عدم صحة توقيت هذه الامور اذلايقال شرعا توضأت الى وقت كذا واشتريت الى كذا ونكحت الى كذا والاستصحاب فى امثال هذه المواضع يجب العمل به على ماتقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالدلائل الشرعية لابالاستصحاب وان كان الاستصحاب فى امثالها مما يجب العمل به منع الشارح الاستصحاب حيث قال لانسلم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب (قوله قال علماؤنا) شروع فى تحرير المذاهب فى الاستصحاب على وجه يظهر

﴿منه﴾

منه محل النزاع وهو القول الثانى على ماذكرناه سابقا (قوله حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه) واعلم انهم اذا حاولوا نفى شئ غير معلوم الثبوت قالوا لادليل عليه فيجب نفيه اما الاول اعنى انه لادليل عليه فيعلم بنقل ادلة المثبتين لذلك الشئ وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها بالاستقراء واما الثانى اعنى ان كل مالادليل عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لولم يجب نفى مالادليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لانراها لانها من قبيل مالادليل على ثبوته فلولم يجب نفيه لجواز وقوعه وهو انكار للضروريات وانتفت النظريات ايضا لانا اذا استدللنا بدليل على حكم نظرى فان جوزنا ثبوت مالا دليل عليه لجاز ان يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الامر لادليل لنا على وجود ذلك المعارضة ولانعلمه ولجاز ايضا ان يكون فى مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لايمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز مالا دليل عليه يوجب القدح فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثانيهما ان غير المتناهى من جملة الامور التى لادليل عليها فلوجوزنا ثبوت مالادليل عليه لزم تجويز اثبات مالايتناهى واللازم باطل اجيب بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشئ لادليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليه فى نفس الامر فهو ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لايفيد عدمه فى نفس الامر لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولوسلم ذلك فعدم الدليل فى نفس الامر لايدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لايفيد عدم ذلك الشئ فى نفس الامر والالزم ان يكون عوام الناس عالمين بانتفاء الامور التى لايعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار عالمين بانتفاء الامور التى لايعلمون دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحدته ونبوة محمد عليه السلام والحشر ونحوها اذ لادليل لهم على هذه الامور لكن اللازم باطل لكونهم جاهلين بالضرورة فكذا الملزوم والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضرورى لايتوقف على تلك المقدمة اعنى ان كل مالادليل على ثبوته يجب نفيه والا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لاضروريا واللازم باطل وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضرورى فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود مالانهاية له ان امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقاس عليه

(ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه) اى ذلك الغير (محق) فى كلامه (بلادليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى ان شاء الله تعالى (وهو ايضا باطل) لانه يوجب مامر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين والله اعلم

(باب)

فى (المعارضة والترجيح) لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين

مالا دليل عليه من الامور التى لم يدل قاطع على امتناعها الظهور الفارق وان لم يدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعنى وجوب الانتفاء فيما لا يتناهى وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها الثانى انه لو صح ماذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اى الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا فى شئ واحد واللازم باطل وهذا ماذكره المصنف بقوله يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين (قوله باب المعارضة والترجيح) الترجيح فى اللغة جعل الشئ راجحا اى فاضلا زائدا وفى الاصطلاح بيان الرجحان اى القوة التى لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بامر ذاتى غير تابع له لا يكون رجحانا (قوله اراد بهما الظنيين) قال المراد اعم ثم قال ومن وهم انه لابد ههنا من زيادة قوله ظنيان لان التعارض لا يقع بين القطعيين اه فقد وهم لان الدليلين المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولا تعارض فى الثالثة انتهى اقول فيه نظر لانا لا نسلم ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بهما هما المتعارضان وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انما ذكر صورة التساوى فى القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض اعنى كون احدهما اقوى من الآخر ذاتا وانما ذكرها على وجه التفريع والاحتراز عنها لا على وجه كونها من آحاد القسمة فالاولى فى الاعتراض ان يقول لا نسلم ان المراد بهما الظنيين بل المراد بهما اعم والاصح تقسيمه الى التعارض بلا ترجيح والى التعارض مع ترجيح لان التعارض بلا ترجيح يكون بين القطعيين فانهما اذا تعارضا فان علم التاريخ يحمل على نسخ المؤخر وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى والحاصل ان التعارض اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمصير من الاعلى الى الادنى والترجيح يختص بالظنيين على ماصرح به فى التقرير (قوله لامتناع وقوع المتنافيين) يعنى وقوع التعارض الحقيقى فرع وقوع المتعارضين فى الخارج معا فلو وقع التعارض بين القطعيين لزم وقوعهما معا لكن اللازم باطل لامتناع اجتماع النقيضين واذا بطل وقوعهما معا لزم وقوع احدهما فقط فلا تعارض

(يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه النفى (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ماهو الصحيح اذلا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين اوارتفاعهما اوالتحكم كما لايلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (اوكان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لوقوى احدهما بالذات لايكون رجحانا فلايقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى

ولاترجيح قيل منشأ قوله لامتناع وقوع المتنافيين القول بان حكم التعارض فى الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشأه ليس هذا بل حمل التعارض على التعارض الحقيقى الذى يدفع بالترجيح لابالنسخ او بيان المخلص لكنه يرد عليه بناء على هذا الحمل عدم صحة التقسيم الآتى على ماذكرناه (قوله يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة اوزيادة احدهما بوصف هو تابع واحترزوا باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمته وقت الحيض وبشرط التساوى عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس والمصنف رحمه الله اكتفى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد الزمان لان الاختلاف فى المحل والزمان ينافى ورود الايجاب والسلب على امر واحد بعينه وبه حصل الاكتفاء عن سائر الشروط المعتبرة فى التناقض من اتحاد الشرط والآلة والمكان ونحوها (قوله فبينهما معارضة) اى بين الدليلين معارضة فى الصورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح والثانية معارضة مع ترجيح والمرجح هو القوة الوصفية لاالذاتية لان القوة الذاتية لاتصلح مرجحا على ماسيأتى فى بيان الترجيح توضيح المقام انه اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا فى القوة اولا وعلى الثانى اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففى الصورة الاولى معارضة بلاترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة لامعارضة ولا ترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه فى حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل بالاقوى فى الثالثة ليس بطريق المعارضة والترجيح بل لعدم تصور تعارض الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالاقوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض الدليلين المتساويين فى القوة سواء تساويا فى العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين اوسنة وسنة اوسنة وسنتين اوقياس وقياس اوقياسين فان ذلك كله من قبيل المتساويين فى القوة اذلا ترجيح بكثرة الادلة فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين اوسنتين قولين اوفعلين اومختلفين اوآية وسنة فى قوة الآية كالمشهور والمتواتر فان علم التاريخ فالمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار

(فى) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان فى جانب آيتان اوسنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة منه لان اعتبار التأخر فيهما لايتصور لاتحاد النوع

الحكم او المحل او الزمان يعمل به والا يترك العمل بالدليلين و يصار من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى او القياس على الاختلاف الذى ذكره المصنف ان امكن المصير والا يقرر الاصل ومن هذا التقرير ظهر الضعف فى كلامه رحمه الله فى موضعين احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاولى ان يفصل حكمها على ما فصلناه والثانى ان قوله ففى معارضة الكتاب الكتاب اه تفريع على قوله فان تساويا قوة فالاولى ان يعاد هذا القول و يقال ثانيا واذا تساويا قوة ففى معارضة الكتاب اه على ما فعله صاحب التنقيح لئلا يلزم الفصل بين المفرع والمفرع عليه بشئ يوهم خلاف المقصود (قوله ففى معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة) تفريع على الصورة الاولى اعنى قوله فان تساويا قوة على ماذكرناه مع ما فيه من الضعف وفيه اشارة الى ان النسخ لايجرى بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيهما لعدم الترتيب بينهما ولابين قياس وقول الصحابى ولابين قولى الصحابى لما ذكرناه (قوله اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتنافيتين حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما (قوله وتعتبر السنة متأخرة) فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده فى التلويح حيث قال ههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى جانب آيتان او فى جانب حديث وفى الآخر حديثان لاتترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لايجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لايجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الاخرى السالمة عن المعارض وكذا فى السنة وغاية ما يمكن فى هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان و يقع العمل بالمتأخر

﴿انتهى﴾

ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منهما) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا) اى سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعى (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحرى) كما سيأتي في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس اومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان ابن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس)

انتهى فالشارح رحمه الله عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن الاولى ان يقول لان اعتبار المتأخر فيها لا يتصور لان الفرض انه لم يعلم التاريخ وذلك لان مجرد الاتحاد في النوع لا ينافي اعتبار المتأخر فيها بعد علم التاريخ (قوله ولان الادنى يجوز اه) فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى بوصفه تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا لدليل آخر مستقل اقوى منه ويدفع بمنع بطلان اللازم (قوله اومنها) اى من السنة (قوله من الاخبار) اى القائسين اعنى المجتهدين (قوله وتوضيحه) اى توضيح الجواب (قوله وهذا) اى بقاء الامر مشكلا (قوله لانه حينئذ) اى حين الحكم بنجاسته (قوله لا يضم الى التيمم) المشهور في عبارة الفقهاء لا يضم اليه التيمم (قوله احتمالا) قيد للطهور (قوله واما امتناع الاقيسة) يعنى لو صير بعد تعارض الآثار الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة في الحكم بالطهارة اوالى القياس بالكلب في الحكم بالنجاسة اوالى القياس بلحمه في الحكم بالنجاسة اوالى القياس بعرقه في الحكم بالطهارة والكل ممتنع اما الاول فلان الضرورة فيه دون الضرورة في الهرة واما الثاني فلعدم الضرورة في الكلب واما الثالث فلعدم الضرورة فيه ايضا واما الرابع فلكون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير الاربعة يمتنع القياس للفارق (قوله في اصح الروايتين) يعنى ان لحمه ولبنه نجس في اصح الروايتين لان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كما في التراب ولا للخبث الطبيعي كما في الضفدع والسلحفاة ولا للاحترام كما في الآدمي تكون آية النجاسة فيكون لحمه ولبنه نجسا (قوله اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء) يعنى ان سؤر الحمار لو كان طاهرا لزم ان لا يخرج الماء الذى اختلط فيه السؤر عن الطهورية ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فلزمه عدم طهارة المخلوط فيكون الشك في طهوريته (قوله اذ لا يجب بعد استعماله اه) يعنى لو توضأ بسؤر الحمار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن السؤر طاهرا وجب غسل رأسه فعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك في طهوريته (قوله ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر) اى الماء الذى شرب منه الحمار وانما يحكم بطهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل لوجوده قبل استعمال السؤر ولم يحكم ببقاء طهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث (قوله كقراءتى الجر والنصب) واختلفوا في دفعه فذهب بعض الظاهرية الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

الاهلية وماروى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الاهذه الحميرات وايضا روى عبد الله بن ابى اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة لاتساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ماقال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لايورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الاانه لم ينجس الماء لمافيه من الضرورة والبلوى اذالحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الاان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولافى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعدما اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر ﴿فى﴾

واما امتناع الاقيسة فانه لايمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطوف ولا بالكلب للضرورة فى سؤره

ابن جرير الى التخيير بينهما عملا بالدليلين وبعضهم الى ان النصب فى حالة التحفى والجر فى حالة التخفف وقال الجمهور يجب الغسل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجر جوارى وهو على القراءتين معطوف على المغسول لا الممسوح لمادلت عليه الاحاديث المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على الترك وان الغسل اقرب الى الاحتياط لمافيه من معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح لم يجعله مغيا بالكعبين وقال بعضهم انه معطوف على الممسوح على القراءتين وليس الجر بجوارى لانه ليس موقعه لكن فى احدى القراءتين معطوف على لفظه وفى الاخرى على محله لالتمسح بل لينبه على الاقتصاد فى الغسل على مافى الكشاف من ان الارجل من بين الاعضاء المغسولة مظنة الاسراف فى صب الماء عليها فعطفت على الممسوح لالتمسح ولكن للتنبيه على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها وجئ بالغاية دفعا لظن انها من الممسوحات لان المسح لم يضرب له غاية فى الشرع اقول المسح يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخرى الاسالة على مافى المصباح اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فعلى هذا ان الارجل معطوف على الممسوح على القراءتين باعتبار لفظه ومحله لكن باعتبار ان المسح فى المعطوف عليه بمعنى الاصابة وفى المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك او عموم المجاز فالامر ظاهر والا فالعامل فى المعطوف محذوف اى وامسحوا بارجلكم (قوله يتضمنه) الضمير المنصوب راجع الى التعارض (قوله بمايندفع به) اى يندفع التناقض به (قوله وهو غير الترجيح الذى يأتى) يعنى انه قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان على ماصرحوا به وقد اشار اليه سابقا بقوله يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر بعينه على مابيناه فاما ان يكون المتعارضان متساويين فى القوة او يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف تابع فقوته بهذا الوصف رجحان وهو المراد بالترجيح الذى يأتى بيانه والاول اعنى المتساويان قوة ولم يمكن تقوية احدهما بوصف تابع ان علم تاريخهما فالمؤخر ناسخ على ماتقدم وان لم يعلم تاريخهما فيطلب له المخلص اى دفعه ببيان تعدد النسبة بعدم اتحاد الحكم او المحل او الزمان وهو الذى اراد بيانه ههنا (قوله ونفيه الى دليل) اى نفى بعض الافراد الاخر لذلك الحكم ففيه استخدام (قوله فيندفع بان المؤاخذة التى اه) دفعه الشافعى بان يحمل العقد فى الآية الثانية على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلوب

ولا الحاق لعابه بلحمه اولبنه في اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه

ضرورة لاختلاطه ولا يعرقه الطاهر في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا مالم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو) اى التعارض في الكتاب والسنة (اما بين آيتين اوقراءتين) في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوسنتين) قولين او فعلين او مختلفين (او آية وسنة مشهورة اومتواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض للتناقض الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر (اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة) المال (المدعى بين) المدعيين (المبرهنين او) بان (يحمل على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا (كما في آيتي اليمين)

في الاية الاولى مفسر والعقد في الثانية مجمل فيحمل المجمل على المفسر ويندفع به التعارض واعترض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الاية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات الفقهاء وورد بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم في المستقبل لارتباط بينهما بدليل قوله تعالى اوفوا بالعقود اذ لا يصح الامر بالايفاء الا بما له حكم في المستقبل فهي اذن في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يصار الى غيرها الا عند تعذرها وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا في مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية واجيب بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة واجيب بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار ورد بان المراد بالوجه الثالث ان الاية الثانية على هذا التقدير تكرار للاولى في المنطوق وان تغايرتا في السوق على انه بدون ذكر الاية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار واعلم ان ماذكره الشارح من الدفع على مذهبنا موافق لما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو ايضا واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارته اطعام عشرة مساكين فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لامؤاخذة انتهى وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجها آخر حاصله ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد اعني اليمين سهوا وبالمؤاخذة في الآيتين هي المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المنعقدة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة في الاخرة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لانفيا ولا اثباتا بل هي ساكتة عنها فلا تعارض بينهما اصلا واعترض عليه بان قوله

الايمان فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقها فتصرف لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لاوجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد (واما الثانى) وهو المخلص من قبل الحال (فبان يحمل كل) من الدليلين (على حال كحمل قراءتى التخفيف والتشديد) فى قوله تعالى ولاتقربوهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وباقل منها تحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او) اختلاف (زمان الورود) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ)

تعالى فكفارته الآية تفسير للمؤاخذة فى الاية الثانية والمؤاخذة التى هى الكفارة انما هى فى الدنيا لا فى الآخرة والمختص بالاخرة انما هى المؤاخذة التى هى العقاب وجزاء الاثم فكيف يصح ان تحمل المؤاخذة فيها على المؤاخذة فى الاخرة اجيب عنه بانا لانسلم انه تفسير للمؤاخذة بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الاخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة بالحنث فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين (قوله فان اليمين مما هزله جد) اى فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجبت الكفارة فى اليمين هازلا لانتفاء العزيمة فى الهزل مع انها قد وجبت (قوله فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر آه) وهذه العبارة تدل بمنطوقها على ان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن باعتبار مفهوم الغاية ويرد عليه ان الحل كان ثابتا ثم ورد النهى عن القربان بسبب الحيض فالنهى قد انقضى بانقضاء الحيض فظهر الحل الثابت اولا بزوال المانع لعدم تناول النهى اياه فلامعنى لاسناد ايجاب الحل الى ذلك القول اللهم الا ان يقال المراد عدم ارتفاع الحل بالنهى لكنه عبر عنه بايجاب قوله تعالى حتى يطهرن مجازا اشارة الى ان الحل الثابت قبل النهى وبعده حل شرعى مستند الى دليل شرعى فان قيل ان قراءة التخفيف كيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال على قراءة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن بمعنى اغتسلن على القراءتين اما على قراءة التشديد فحقيقة فيه واما على قراءة التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع اجيب بان تفعل قد يجئ بمعنى فعل من الثلاثى مثل تكبر بمعنى كبر فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لايجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال (قوله فحملنا المخفف على العشرة) اى على الانقطاع فى العشرة وقلنا يحل قربانها قبل الاغتسال الا انه لايستحب للنهى عنه فى القراءة بالتشديد (قوله والمشدد على اقل) اى حملنا المشدد على الانقطاع فى اقل من العشرة اى عند تمام العادة وقلنا لايحل قربانها حينئذ حتى تغتسل او يمضى عليها وقت صلاة كامل يقدر فيه الاغتسال والتحريمة للصلاة وذلك لان الصلاة حينئذ تصير دينا فى ذمتها فصارت من الطاهرات فيحل وطئها لان الشرع الحاكم عليها بوجوب الصلاة وذلك لايصح مع الحيض دل انها طاهر والمراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخرا اعنى ان تطهر فى وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لا اعم منه ومن ان تطهر فى اوله ويمضى منه هذا

للمتقدم منهما كايتى العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الآية ﴿المقدار﴾

المقدار على ما بيناه فى شرحنا على الملتقى فارجع اليه (قوله لعدم احتمال العود) فان قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه دم استحاضة لادم حيض (قوله وقدسبق فى بحث العام) وقد سبق منا ايضا بيانه (قوله وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم) قالوا كان الاصل فى الاشياء قبل البعثة الاباحة فلوقلنا ان المحرم مقدم على المبيح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ واعترض عليه بان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلاتكون الحرمة بعده ناسخاله لان النسخ رفع الحكم الشرعى فلا يلزم من تقدم المحرم على المبيح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار النسخ تكرار التغيير لا النسخ المصطلح ولاشك ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل ورود محرمه اومبيحه لايعاقب عليه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غيرالامر المذكور وهوعدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقدنسخ ذلك المحرم فتكرر التغيير واما على العكس اعنى ان المبيح مقدم على المحرم فلايلزم الاتغيير واحد وهذا هوالذى قصده رحمه الله وفيه اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل البعثة وهو الاباحة لابمعنى ان الاباحة قبلهما كانت اصلا فى الاشياء باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترك سدى فى وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير بين بمعنى ان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعنى زمن الفترة لاختلاف الشرايع السالفة فى ذلك الزمان ووقوع التحريفات فى التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرايع فظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان به مالم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا فى حكم الافعال قبل البعثة أهو على الاباحة اوعلى المنع اوالتوقف ولابد من تحرير محل النزاع فالافعال ان كانت اضطرارية كالتنفس ونحوه فليس بممنوع بالاتفاق الاعند من يجوز التكليف بالمحال وان كانت اختيارية وهى محل النزاع كاكل الفواكه فحكمها عند اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء الاباحة بالمعنى الذى نفيناه واليه اشار محمد فى الاكراه فيمن يهدد بقتل على اكل الميتة اوشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الابالنهى عنهما انتهى فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض انتهى واستدلوا عليه بانه تصرف لايضر المالك كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وعند معتزلة بغداد وبعض الشيعة الحرمة واستدلوا عليه بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم

وقد سبق فى بحث العام (اودلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال (وعقلا بانه لوقدم) الحاظر (لتكرر التغيير) وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شريعتنا لا فى اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة قال تعالى وان من امة الاخلا فيها نذير فلوقدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلايثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر (عن النافى لما مر) من لزوم تكرر التغيير لان النافى لوجعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفى الاصلى وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فاحتيج الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين نظر ليتبين الامر

كما فى الشاهد وعند الاشعرية وعامة اهل الحديث التوقف فيقال على المبيح ان اردتم بالاباحة الاصلية ان لاحرج فى الفعل والترك فلا نزاع فى ذلك على ما ذكرنا وان اردتم بها خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن الاشياء ولا قبحها فى حكم الشارع على ما هو المذهب عند عامة اهل السنة وايضا ان ما ذكروه لايصلح دليلا لان حكم المقيس عليه ثبت بالشرع ولا شرع فيما نحن فيه لان الكلام فيما قبل البعثة ولاحكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى تثبت اباحته عقلا فيصلح مقيسا عليه لاثبات الاباحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لامحرم ولامبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردتم العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان من ملك بحرا لاينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لايدرك بالعقل تعذيبه وعقابه لذلك بل لاينبغى ذلك من الكريم وما ذكروه لايصلح دليلا لانه قياس مع الفارق لان الشاهد يتضرر دون الغائب وايضا ان حرمة التصرف فى ملك الغير فى الشاهد مستفادة من الشرع ولا شرع فيما نحن فيه واما التوقف فاختلف فى تفسيره ففسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجوه الاول انه جزم بعدم الحكم لاتوقف والثانى ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه لان ماثبت قدمه امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق الحكم بالفعل لاعدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه به قبل البعثة محال لكون الفعل قبله محالا وتكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لاموجب للتوقف سوى التحرز عن التكليف بالمحال ولقائل ان يقول تجويز تكليف المحال لايستلزم القول بوقوعه لان الامكان لايقتضى الوقوع ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر والثالث ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجيب عنه بانا لانسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله نصا او دلالة وفسره بعضهم بعدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا واعترض عليه بانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم بعدم العلم لان الحكم فيه الاباحة او الحصر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لا دليل من الشارع

ولهذا قلت (ان لم يعرف النفى بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافى مثل المثبت فى الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل النفى الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل فى ذلك النفى فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فالنفى فى حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لايعد له فى الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفى (واما فى) معارضة (القياس) القياس عطف على قوله فى الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم المتأخر ولم يوجد المخلص كما فى النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما فى القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا فى حق العمل وان كان بالشرط الآتى (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لايبقيان حجة فى اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لادليل عليه فيرجح عليه

ولا محال من العقل قيل وهذا التفسير يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لاعقاب على الفعل ولاعلى الترك فلاخلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لاعلم بالحظر والاباحة اى بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والاول اعم من الثانى فكيف يتساويان (قوله وان يعرف بلا دليل) الاولى ان يقول وان لايعرف بدليل ليناسب ما قال سابقا ان لم يعرف النفى بالدليل (قوله فالنفى فى حديث ميمونة اه) هذا نظير النفى الذى يعرف بالدليل بيانه ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بماروى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن فى الحل الاصلى بل الخلاف فى انه كان فى الاحرام اوفى الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها فى الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيا ومعنى انه تزوجها فى الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبتا للامر العارض على الاحرام لكن الاحرام حالة مخصوصة تعرف عيانا بالحس فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله عنه لانه مقدم على راوى الخصم وهو يزيد ابن الاصم (قوله واذا اخبر بطهارة الماء اه) هذا نظير النفى الذى يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجارى وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شئ نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر فرجحناه بوجوب العمل بالاصل عند تعارض الادلة وقد ثبت ان الاصل فى الماء الطهارة (قوله تتفرع الشهادة على النفى) بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين (قوله انتهاء مدة الحكم) اى حكم القياس المتقدم (قوله كما فى النصين) اى كما تساقطا فى النصين المتعارضين من الكتاب والسنة على ماتقدم (قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل) اى الجهل بالناسخ وانما لايصح لاحتمال ان يقع فى العمل بالمنسوخ للجهل وذا لا يجوز بخلاف العمل بكل من القياسين اذ لااحتمال فيه ان يقع فى العمل بالمنسوخ لعدم تصور النسخ فى القياس فصح العمل بايهما شاء (قوله فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل) ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجده

(واما الترجيح فهو) فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفا ابتداء كالحبة فى العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربا وفى الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تمييز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه الترجيح الكائنة (فى الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول اومردود والترجيح باعتباره يقع فى الراوى كالترجيح بفقهه وفى الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام وفى المروى عنه كترجيح مالم يثبت انكاره لروايته على ماثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (فى القياس بالاصل) اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لايقال الظنى لايعارض القطعى لان الترجيح انما هو بين القياسين

المجتهد (قوله واما الترجيح) لما ذكر ما يتعلق بالتعارض الظاهرى بين النصين القطعيين من الكتاب والسنة من النسخ وبيان المخلص والتساقط وما يتعلق بالتعارض بين القياسين المتساويين فى القوة من التخيير فى العمل بايهما شاء شرع فى بيان ما يندفع به التعارض الحقيقى بين الظنيين من الكتاب والسنة وبين القياسين الغير المتساويين فى القوة من الترجيح (قوله وصفا) تمييز من نسبة الفضل الى احد على ما سيصرح به ثم فسر الوصف بما لايقصد المماثلة فيه ابتداء ومثله بالحبة فى العشرة ثم نور ذلك بقوله بخلاف الدرهم فى العشرة فانها مما يقصد به المماثلة ابتداء فلا يحصل به الترجيح ثم نوره زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عليه السلام توضيحه ما ذكره فخر الاسلام ان الترجيح لغة عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لايقوم به التعارض بل ينعدم فى مقابلة احد ركنى التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوى الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شئ لايقوم به التعارض ولايقوم به الوزن لولا الاصل فسمى ذلك رجحانا كالدانق ونحوه فى العشرة واما الستة والسبعة اذا ضم الى احدى العشرتين فلا انتهى قوله بناء خبر صار وقوله قائما خبر بعد خبر له وقوله واصل ذلك اى اصل الترجيح والماخوذ منه بالتفسير المذكور وقوله ونحوه كالحبة وقال الامام السرخسى لاتسمى زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لاتقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربا فى قضاء الديون اذ لايجوز ان يكون هبة له لبطلان هبة المشاع وانما جعل تلك الزيادة كزيادة الجودة ولم يجعلها كالعدم كما فعله صاحب التوضيح لانه اوفق بتحقيق معنى الوصف التابع ومنه علم تحقيق معناه الاصطلاحى ايضا (قوله وقد علم مما سبق) اى فى بحث الكتاب والسنة (قوله الكائنة فى الكتاب والسنة) اشارة الى ان الظرف مستقر وقوله بالمتن خبر مبتدأ مذكور واعلم ان الترجيح فى الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول بحسب المتن وهو على وجوه منها كون احدهما نصا والآخر ظاهرا او احدهما مفسرا والآخر نصا او احدهما محكما والآخر مفسرا او احدهما حقيقة والآخر مجازا او احدهما دالا بالاقتضاء والآخر بالاشارة او بالايماء او بالمفهوم موافقة

اومخالفة اواحدهما عاما لم يخصص والآخر عاما قد خصص اواحدهما خاصا والآخر عاما اواحدهما مقيدا والآخر مطلقا اوكون احدهما مطلقا لم يخرج منه مقيد والآخر مطلقا اخرج منه مقيدا اواحدهما استلزم تخصيص العام والآخر تأويل الخاص اواحدهما دالا بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة اواحدهما اقل احتمالا والآخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثانى فى هذه الصور كلها ومنها كون مدلول احدهما نهيا والاخر امرا بعد تساويهما فى كونهما نصا اومفسرا مثلا فالنهى مقدم على الامر لان اكثر النهى لدفع مفسدة واكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهى للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهى وكثرة محامل الامر فانه ذكر فى موضعه ان الامر يستعمل فى ستة عشر معنى بل ازيد والنهى فى ثمانية ومنها كون مدلول احدهما امرا ومدلول الآخر اباحة فانه يقدم الاول للاحتياط وقيل يقدم الثانى لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق فى شرح المختصر القول الصحيح هو الاول ومنها كون علاقة المجاز فى احدهما اشهر دون الآخر فانه يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجاز فى احدهما قريبا دون الآخر كاطلاق اسم السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب يستلزم لمسببه ولاعكس ومنها كون احدهما مجازا والآخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على المختار وقيل بالعكس ومنها ان الاشهر مطلقا اى فى اللغة اوفى الشرع اوفى العرف مقدم على غيره ومنها ان اللغوى المستعمل شرعا فى معناه اللغوى مقدم على اللفظ الشرعى وهو مانقله الشارع عن معناه اللغوى لعدم التغير والبعد عن الخلاف ومنها ان ما تأكد دلالته بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى مقدم على ما يتحد جهة دلالته او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكر فى مختصر ابن الحاجب النوع الثانى باعتبار السند والترجيح باعتباره يقع فى الراوى وفى الرواية وفى المروى وفى المروى عنه امافى الراوى فعلى وجوه منها كونه فقيها ومنها كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيقدم مايكون رواته اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لايحصل بكثرة الشاهد قوة الظن وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد الراويين راجحا على الاخر فى وصف يغلب ظن الصدق كالفقه والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما اشهر بشىء من هذه الصفات الخمس

فى ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلى واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا فى الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركة الاصل فى نوع الحكم والعلة ثم فى نوع العلة ثم فى نوع الحكم ثم فى الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو مامر فى النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفى واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف فى الثانى واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجرى فيه مامر فى النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام

وان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون فى الغالب لرجحانه ومنها ان يكون احدهما يعتمد فى الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه فى النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر ومنها ان يكون احدهما علم انه عمل برواية نفسه والاخر لم يعمل اولم يعلم انه عمل ومنها ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروى الا عن عدل ومنها ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الآخر ومنها ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الآخر ومنها ان يكون احدهما مشافها والآخر سمع من وراء حجاب ومنها ان يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله من الآخر ومنها ان يكون من اكابر الصحابة فانه مقدم على اصاغرهم ومنها ان يكون اسلامه مقدما على اسلام الاخر ومنها ان يكون قد تحمل الرواية بالغا والآخر صبيا واما فى الرواية فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما ثبت بالخبر المتواتر الظنى الدلالة والآخر بالمسند ومنها ان يثبت احدهما بالمسند والآخر بالمرسل ومنها ان يكون احدهما مرسل التابعى والآخر مرسل غيره ومنها ان يكون احدهما اعلى اسنادا من الآخر ومنها ان يكون احدهما مسندا مفيضا والاخر مسندا الى كتاب معروف من كتب الحديث او يثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب ومنها ان يكون احدهما مسندا الى كتاب معروف والآخر مشهور غير مسند ومنها ان يكون احدهما مسندا الى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخارى ومسلم على مالم يعرف بالصحة كسنن ابى داود ومنها ان يكون احدهما مسندا باتفاق والاخر مختلف فى كونه مسندا اومرسلا ومنها ان يكون احدهما روايته بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف فى رفعه والاخر مختلف فى رفعه وفى كونه موقوفا واما فى المروى فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما روى سماعه من رسول الله عليه السلام والاخر محتمل للسماع منه وعدم سماعه منه كان قال سمعت رسول الله والاخر قال رسول الله ومنها ان يكون جرى بحضوره عليه السلام وقد سكت عنه والآخر جرى بغيبته عليه السلام فسمع وسكت عنه ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبى عليه السلام والآخر فهم منه فرواه الراوى بعبارة نفسه ومنها ان يكون مما لا تعم به البلوى والآخر تعم به البلوى للخلاف فى قبول الاحاد فى مثله واما فى المروى عنه فهو ان لا يثبت انكار لروايته على ما ثبت انكار روايته وهذا يحتمل وجهين مالم يقع لروايته انكار له والاخر مالم يقع للناس انكار لروايته النوع الثالث بحسب الحكم

﴿وهو﴾

(اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس) اذ الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثاني قوة ثباته) اي الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا) في صوم رمضان (انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعي انه (فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية و نية النفل عنده وتأدى الزكاة عند هبة جميع المال من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف اونوعه (كقولنا) في مسح الرأس انه (مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات اولى من) قول الشافعي انه (ركن فيسن تكراره

وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما للحظر والاخر للاباحة الاول يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الحظر يقدم على الندب ومنها ان الحظر يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على الندب للاحتياط ومنها ان المثبت يقدم على النافي وقيل هما متساويان فيتعارضان وقد تقدم ما يتعلق به ومنها ان ما يوجب درء الحد يقدم على ما يوجب الحد ومنها ان ما يوجب الطلاق والعتق يقدم على ما يوجب عدمهما ومنها ان ما يكون الحكم التكليفي كالاقتضاء يقدم على ما كان الحكم الوضعي كالصحة ومنها ان الاخف يقدم على الاثقل النوع الرابع بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق لدليل آخر يقدم على ما لا يؤيده دليل آخر ومنها ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة يقدم على غيره ومنها ان ما يوافق عمل الاعلم يقدم على غيره ومنها انه اذ تعارض مأولان ودليل تأويل احدهما ارجح يقدم على الاخر ومنها اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه سبب ورود النص يقدم على غيره الى غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب (قوله في ترجيح النصوص) اي بالمتن والسند والحكم والخارج (قوله بالاتفاق على عدم نسخه) فانه يقدم على ما اختلف في كونه منسوخا (قوله بالاتفاق على كونه معللا) يعني ان ما يقوم دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك (قوله وبحسب حكم الفرع آه) ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه الاول انه يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم او العلة وجنس الاخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث انه يقدم ما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم على ما المشاركة فيه في عين الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيه اكثر كان اقوى الرابع انه يقدم ما المشاركة فيه في الجنس الاقرب على الابعد على ما اشار اليه الشارح ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض على ما سبق في محله (قوله واما لثبوته) اي لثبوت حكم الفرع (قوله واما القطع وجود العلة فيه) اي في الفرع فانه يقدم على ما يكون وجود العلة في الفرع ظنيا (قوله وجودها) اي وجود العلة في الفرع (قوله وبحسب

ولا يشهد لتأثير الركن فى التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثانى بل الاول وقال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف وفى الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا) فى مسح الرأس (مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ماليس بمسح يسن تكراره (من) قوله (ركن فيسن) تكراره (لعدم انعكاسه) لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع فى بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اى سببا الترجيح (فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه (اولى من الحالى) اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا عن الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده

العلة) واعلم ان ترجيح القياس بحسب العلة وجوه الاول كون العلة فيه قطعية وفى الآخر ظنية كالمنصوصة والمجمع عليها الثانى ان يكون مسلك العلية الدال على عليتها قويا كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة فى بحث ما تعرف به العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرهما من مسالك العلية الثالث الاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقى اولى من الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز علية الامارة والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز علية القاصرة لما ان علية الاولى من هذه الصور اتفاقية وعلية الاخرى اختلافية ولاخفاء فى ان الاتفاقية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل من الصور المذكورة لان العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه مندرجة تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلا منها فى شروح مختصر ابن الحاجب وجها مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة الخامس انه اذا كان طريق ثبوت العلية فى القياسين هو نفى الفارق فانه يرجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفى الفارق فيقدم القاطع على الظنى والاغلب ظنا على الآخر السادس يقدم الوصف الذى يتعدى فى فروع اكثر على ما يتعدى فى الاقل لكثرة الفائدة السابع تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثامن تقدم المنعكسة على غير المنعكسة التاسع تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر فى مختصر ابن الحاجب وشروحه (قوله وانما اشتراطها) اى اشتراط العدالة (قوله ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل) اى فلو كان تأثير الفرضية فى التعيين لما جاز الحج الفرض بمطلق النية ونية النفل لكنه جائز عنده (قوله كمسح الخف والتيمم) الاول مثال للاصل الذى يوجد فيه عين الوصف اى المسح والثانى مثال للاصل الذى يوجد فيه جنس الوصف لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد المبتلة وجنسه هو الحرج (قوله وفى الاخيرين الاصل) فيه ان المنظور فى الثانى هو الحكم لا الاصل كما فى الثالث تأمل (قوله فان كل ماليس بمسح يسن تكراره) هذا عكس عرفى فانهم يقولون فى العرف العام كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان لا عكس منطقى وهو ظاهر (قوله لسبق الذات وجودا عن الحال) فيه نظر لان الظاهر منه بل من الوجه الثانى ايضا بيان ترجح نفس الذات على نفس الحال وليس

كالاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا الترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات ومايقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى مايقوم بنفسه فلو رجحنا الحالى العارضى ﴿٣٨٥﴾ لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم رمضان اذا وجدت النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير فى تفسيرى الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان (الظن يزداد) قوة (بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) اى كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) (٢٥) (ن) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لا توجب ترجيحها) ككثرة الآيات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح الجمع بين الاصل

الكلام فيه بل فى ترجيح الوصف الذاتى على الوصف الحالى وقد يقال ان سبق الذات يستلزم سبق الوصف اللاحق باعتبار الذات على الوصف اللاحق باعتبار الحال اى الامر الخارج وذلك لان الذات لا توجد بدون الوصف اللاحق باعتباره فى نفسه وتوجد بدون الوصف اللاحق باعتبار امر خارج (قوله كاجتهاد امضى حكمه) فانه لا يفسخ باجتهاد يحدث بعده (قوله وليس ذلك الا الترجيح الذات على الوصف) فيه ان الكلام ليس فى ترجيح الذات على الوصف بل فى ترجيح الوصف الذاتى للشئ على وصفه الحالى تأمل (قوله ومايقوم بالغير) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول ومايقوم بالذات باعتبار الغير فله حكم العدم بالنظر الى مايقوم بتلك الذات باعتبار نفسها (قوله ماذكرته) اى من الوجهين السابقين (قوله فى الاشياء الاربعة) وهى البر والشعير والتمر والملح (قوله وهو) اى اصل الوصف وقوله فانه بيان لكون النص اصلا للوصف والضمير المنصوب راجع الى الوصف (قوله بل افادة حكم فى الفرع) فيه ان افادة الحكم دلالة عليه غايته دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف لفظية ولا ضير فيه لان اختلاف التصرف غير معتبر ولان المقصود بالعلة عند الشافعى ليس افادة حكم فى الفرع بل المقصود بها افادة الحكم فى الاصل ولذا جوز التعليل بالعلة القاصرة ولو كان المقصود بها افادة حكم فى الفرع لما جاز التعليل بالعلة القاصرة كيف وقد صرح به نفسه فى قوله ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده (قوله كالثمنية) فان العلة فى الذهب والفضة هى الثمنية عند الشافعى والجنس والوزن عندنا واشار بعطف قوله او الطعم الى ان التعليل بالطعم فى الاشياء الاربعة راجح عند الشافعى بوجهين احدهما عمومه على ما ذكره آنفا والثانى بساطته (قوله بالتفرد) اى البساطة حقيقة بان لا تركب فيه اصلا او اضافة بان يكون اقل اجزاء (قوله وترجيحنا المتعدد) اى متعدد الاجزاء (قوله كما فهمنا القدر) اى الوزن فى الموزونات والكيل فى المكيلات (قوله فيه) اى فى النص اى نص الربا (قوله ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر) اى فيكون طرف الاكثر راجحا وفيه بحث لان كون ترك طرف الاقل اسهل واولى يتوقف على ترجح طرف الاكثر ولو توقف ترجح طرف الاكثر على كون ترك طرف الاقل اسهل لزم الدور (قوله فى حقها) اى فى حق الافادة (قوله عرفه بعض الشافعية ا) قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التعريف فى اول الكتاب فارجع اليه ولا نعيده (قوله والقيد الاخير) وهو قوله اذا ظهر يعنى ان المعدوم مخاطب بالاحكام

والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه بجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لايجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلايعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لايجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لايتناول الاالكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام) عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (واقول فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد (ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) ﴿لتعميه﴾ فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا بالصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص

الشرعية عند الاشعرى وقت كونه معدوما ولايتصور منه الفهم والافهام فلزم خروج الحكم المتعلق به عن التعريف ولما قيد بذلك القيد اندفع المحذور ولان المقصود هو الافهام والفهم وقت ظهور المخاطب وهذا مبنى على ان الحكم قديم عنده (قوله للجنس مجازا) اشارة الى ماتقدم فى بحث العام ان الجمع المحلى بلام التعريف مجاز عن الجنس حيث لاعهد ولا استغراق فكذا الحال فى الجمع المضاف الى ذلك الجمع فالمعنى خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبى عليه السلام ويندفع ايضا مايتوهم انه يلزم ان لايوجد حكم اصلا اذلاخطاب يتعلق بجميع لافعال لجميع المكلف قيل ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد فيتناول التعريف الخطاب المتعلق بخواص النبى عليه السلام وبالفعل المخصوص بمكلف واحد كالمخصوص بالمسافر والمريض بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى ماذكر توزيع آحاد الافعال على آحاد المكلفين لاتوزيع خطاب الله الذى لادلالة له على الافراد على آحاد افعالهم فانه مثل قولهم رأيت افراسكم لمقتضى تعلق الرؤية بمجموع الافراس الموزعة على مجموع المخاطبين لامثل قولك ركب القوم افراسهم ليقتضى تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط (قوله خطاب غير الله) اذلاحكم الاحكمه والرسول عليه السلام والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها وانما امرهما كاشف عن حكم الله تعالى وايجابه (قوله ليخرج منه ذلك) فان قوله والله خلقكم وماتعملون وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكنه ليس فيه اقتضاء ولاتخيير بالقياس الى فعل المكلف اذلم يعلم منه طلب فعل اوترك من المكلف اوتخييره بين الفعل والترك بل انما هو اخبار بخليقه ومن لم يقيد بهذا القيد يخرجه باعتبار قيد الحيثية فى التعريف اعنى من حيث انه مكلف به (قوله ثم اورد) اى بعد زيادة قيد الاقتضاء او التخيير اورد خروج الاحكام الوضعية عنه مع انها من الافراد (قوله وحصول صفة له) اى لذلك الشئ ولايخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصفة الحاصلة وانه معطوف على تعلق (قوله باعتباره) اى باعتبار الحكم التكليفى (قوله ككونه دليلا له) اى ككون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا للحكم التكليفى وهو بيان للصفة الحاصلة لذلك الشئ من التعلق المذكور (قوله اوسببا) ككون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وككون الطهارة شرطا لصحة الصلاة وكون الحدث مانعا عنها (قوله فزيد اه الوضع

كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذاك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل ﴿٣٨٧﴾ على الرجحان وهو لايكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة مالم يشتهر) اى مالم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص بآخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل (المقصد الثانى) من الكتاب (فى الاحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب

لتعميمه) اى ليشمل الاحكام الوضعية فان كون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا على الحكم الشرعى وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة شرطا والنجاسة مانعة انما هو بوضع الشارع وجعله اياه دليلا عليه وسببا وشرطا له ومانعا عنه واعلم ان من لم يزد قيد او الوضع فى التعريف وادعى ان الاحكام الوضعية لا ترد على التعريف نقضا يمنع تارة خروجها عن التعريف مستندا بانها ترجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشئ دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة الصلاة جواز الصلاة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل ان مرادنا بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى ويمنع تارة كونها من افراد المحدود فلا يضر خروجها وهذا اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه (قوله بناء على هذا التعريف) قد عرفت انه نوعان ايضا بناء على التعريف الذى نقله عن بعض الشافعية (قوله ولا بحث عنه ههنا) وانما يبحث عنه فى الفقه (قوله كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة) الاول انه اثر لفعل التزوج والثانى لفعل الاجارة والثالث لفعل الشراء فانه اذا اشترى ثوبا بعشرة صار الثوب ملكا له وحدث بذلك الشراء فى ذمته عشرة دراهم ملكا للبائع (قوله المعتبرة فى مفهوم اه) لاولى ان يقول المعتبر بالتاء تأمل (قوله لزم بالشروع اه) لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يتم فى النية اذ لا يقال انها لزمت بالشروع حتى يتصور تفريغ عنها مع انها تتصف بالصحة والفساد اللهم الا ان يقال الكلام فى صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال بل من احوال القلب تأمل (قوله وهو الذى يعتبر فيه) الضمير المرفوع راجع الى الاول والذى عبارة عن الحكم اى الحكم الشرعى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية بالمعنى السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغير منعقد ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لان الاحكام الشرعية اما من قبيل العبادات او من قبيل المعاملات والمقصود الدنيوى فى الاول تفريغ الذمة وفى الثانى الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء القاضى وترتب لزوم القضاء على صحة الشهادة فاذا كان كذلك فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى فى القسمين كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا الى آخر ما ذكره الشارح فظهر منه ان المتصف حقيقة بالصحة والفساد والبطلان وغيرها انما ذكر

على اربعة اركان) كما ان مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن (الاول فى الحكم)

عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف فى افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبى عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقى تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج منه ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له اوسببا اوشرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميمه ولما كان الحكم فى اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت (وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفى و) الثانى (وضعى اما التكليفى) وهو اثر الخطاب المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلا (او يكون) (اثراله) اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذى هو البشرى ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى فى مفهومه

هو الفعل لا الحكم وكذا الحال فى القسم الثانى على ما سيأتى نعم قد يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بخطاب الشارع اى اثره ولكن المقصود ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب ثبوت الملك للمشترى بحيث لا ينفسخ وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لا بد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل والفساد او البطلان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا اوغير مصل ثم على ما ذكره الشارح رحمه الله كل من الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحة كون الفعل موصلا كما ينبغى الى المقصود الدنيوى من تفريغ الذمة فى العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة فى المعاملات والبطلان كون الفعل بحيث لا يوصل اليه اصلا والفساد كونه بحيث يوصل اليه باعتبار اركانه وشرائطه لا باعتبار اوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ووصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة امالانعدام التصرف كبيع الميتة والدم اولانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبى والمجنون ثم بين رحمه الله معنى المنعقد والنافذ واللازم بحيث يظهر التقابل بينها فصار الحاصل ان البيع اما منعقد اوغير منعقد والثانى هو الباطل والاول اما موصل الى المقصود الدنيوى كما ينبغى اى بحسب اركانه وشرائطه واوصافه الخارجية اولا كما ينبغى بل موصل بحسب اركانه وشرائطه لا بحسب اوصافه الخارجية والثانى هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اما صحيح غير نافذ كبيع الفضولى فانه صحيح لا فاسد على ما صرحوا به فى كتب الفروع موقوف على اذن المالك لا نافذ او صحيح نافذ وهو المراد باللازم فظهر ان الصحيح اعم من النافذ والتوقف على لا اذن فى الصحيح الغير النافذ لا ينافى الايصال الى المقصود الدنيوى

وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة (اوالاخروية) اى الحاصلة فى الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر فى مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب و فى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى اوالاخروى ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى كما سيجيئ فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط (والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره) وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات وكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لايوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه لااوصافه الخارجة يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم فى المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لاصحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولى منعقد لانافذ ثم اللزوم كونه بحيث لايمكن رفعه و يعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتامل (والثانى) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية

كما ينبغى وبما المنافى هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لامقابلة بين الصحيح والفاسد وبان لايبقى فرق بين الصحيح والنافذ (قوله ويعلم منها مقابلاتها) اى مقابلات الانعقاد والنفاذ واللزوم (قوله فى الرجحان والاستواء اشارة اه) الاشارة فى الاستواء الى ماذكر باعتبار النفى اى لايعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخروية (قوله فقد يكون الوجوب اه) قلت الاولى تركه والاقتصار على الحرمة والاباحة تأمل (قوله ذلك من باب التغليب) قيل نسبة الحكم الى التكليف تجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفى فعل المكلف وهذا السلب ليس بمأخوذ فى مفهوم الحكم الوضعى فلا تختل المقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتبارا بالعدم فالحكم التكليفى ما يعتبر فيه التكليف نفيا اواثباتا بخلاف الوضعى (قوله فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم) يعنى ان تقسيم فعل المكلف الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعى على ماتقدم (قوله فالفرض لازم اه) ليس هذا تعريفا للفرض بل بيان لما صدق عليه وتعريفه علم فى التقسيم المذكور ضمنا (قوله ان استخف باخبار الآحاد) الباء صلة للاستخفاف اى لايرى العمل بخبر الواحد فى القياس كاهل البدع (قوله اى كل واحد من المخاطبين) هكذا فسره التفتازانى فى حاشية شرح مختصر المنتهى وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لوتعين على كل احد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولانسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لايستلزم الايجاب على كل واحد بالذات بل يلزم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالفرض فعلى هذا التفسير لايرد الاعتراض الذى ذكره الشارح رحمه الله تأمل (قوله فان قيل رفع الحكم) منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوطه بفعل البعض يعنى انه يرتفع عن البعض بفعل البعض ولايخفى عليك ضعف هذا الاعتراض اذلارفع ههنا اصلا حتى يرد عليه هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تفريغ الذمة واسقاط الفرض بالاداء كما فى فرض العين الا ان الاداء ههنا بطريق النيابة فى البعض و بطريق الاصالة فى البعض وفى فرض العين بطريق الاصالة فى الكل ولكن هذا لايضر نظيره الامام مع المقتدى فان قرآءة الامام قرآءة للمقتدى ولايقال للمقتدى انه صلى بلاقرآءة بل صلى بقرآءة بطريق النيابة فعلى هذا الاولى فى الجواب عن هذا الاعتراض ان يقال ليس هذا رفعا بل ارتفاع بطريق تفريغ الذمة بالاداء فلايكون نسخا (قوله لانسلم اللزوم) اى الملازمة فى قوله ماسقط بفعل البعض اى

(ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ماشرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان ايتاؤه راجحا) على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك (بقطعي) من الادلة (فرض و) مع (المنع) من الترك (بظني) من الادلة (واجب و) ان كان ايتاؤه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه السلام اوغيره ممن هو علم في الدين قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (اولا) اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين (فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان ايتاؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على ايتائه (فمع المنع) من الايتاء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اي طرفا الايتاء والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فمباح) فان قلت جميع ذلك مايعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ماهو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثراله فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام

لا نسلم انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض كيف والدين يجب على الاصيل والكفيل معا ويسقط عنهما بفعل البعض كفيلا كان البعض او اصيلا (قوله والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط) الحاصل به هذا الجواب مذكور وانما اورده الامدي لان الاحكام الشرعية من فرض الكفاية والعين مختلفة في حقيقة الوجوب بناء على ان العين لا يسقط بفعل البعض ويسقط الكفاية فلا يتحدان في الحقيقة والعين يجب على كل واحد اتفاقا ولا يجب الكفاية على كل واحد فلا يتفقان في الحقيقة واورده بعض المحققين جوابا عما يقال ان ما يسقط عن المكلف بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين لاختلاف طريق السقوط فلا يكون الكفاية واجبا على كل واحد وتقرير الجواب لا نسلم ان مايسقط بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين فان اختلاف طريق السقوط عن المكلف لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فيتحدان في الحقيقة فيجب اي على كل واحد كالعين مع ان العين لا يسقط الا بفعل الكل والكفاية يسقط بفعل الكل وبفعل البعض فكلام الشارح يحتمل التقريرين لكن تنظيره بالكفاية ابى عنه بل المناسب لهذا التنظير ان يقول لا نسلم ان اختلاف طرق الاسقاط ينافي وحدة الساقط في الحقيقة فحقيقة الواجب على كل واحد في الكفاية واحدة فيسقط بفعل واحد عن الكل لان الواجب واحد غير متعدد كما في الكفالة فان الواجب فيها واحد اعني الدين اللازم مع تعدد طرق اسقاطه فانه يسقط باداء الاصيل والكفيل والاجنبي بخلاف فرض العين فان الواجب فيه متعدد فلا يسقط بفعل الواحد بل انما يسقط بفعل الكل (قوله كتحصيل ملكة الخضوع آه) فانها لا تحصل الا بفعل كل واحد ولا يقوم فيها فعل احد عن الآخر (قوله كما في خصال الكفارة) وقد تقدم بيانها فيما سبق فارجع اليه (قوله وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب) موضعها علم الكلام وقد بيناها في شرح ماردته في ذلك الفن فلا نعيده (قوله اي يستحق الثواب) دفع لما يتوهم من ظاهر قوله والنفل يثاب فاعله من الذهاب الى مذهب المعتزلة من وجوب الثواب للمطيع (قوله مطلقا) اي دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم (قوله ويلزم النفل بالشروع) واعلم انهم اختلفوا في ان النفل هل يلزم بالشروع اولا يلزم فذهب الشافعية الى الثاني واستدلوا عليه بان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا

﴿المعنى﴾

على التمام وهو فى الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة اوحراما يستوجب العقاب والثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولا يكفى وجودها فيه فى الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى (فيكفر منكره) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق) الفرض على مالم يثبت بدليل قطعى بل (على ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابى حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع فى مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعى (فلا يكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا فاسقا (ان استخف باخبار الآحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان مأولا فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبى عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم اللزوم كيف وقد سقط ما فى ذمة الاصيل باداء

لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا واجيب بمنع التخيير فى النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى واعترض عليه بانه لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل واجيب بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولاشك ان بطلان ما اتى به من النفل انما يحصل بفعل مناقض للعبادة اذ لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذى هو سقى ارضه الثانى ما ذكره بقوله ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية الى آخره وتحقيقه ان الجزء الذى اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانته سوى لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى واعترض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة فلو توقفت هى عليها لزم الدور اجيب عنه تارة بانه دور معية لان صحة كل جزء تتوقف على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كما فى المتضايفين وتارة بان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثانى عبادة وانعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى و بقاء كونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعانى الشرعية لها بقاء باعتبار الشرع فان قيل فمن مات فى اثناء العبادات ينبغى ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهى لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة (قوله واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل) اذا وجب ابتداء فعل المنذور لصيانة النذر (قوله اى الحرام اما لعينه اه) اعلم ان الحل والحرمة قد يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ففى الاول يكونان حقيقة مستعملة

الكفيل والاختلاف فى طرق الاسقاط لاينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الابصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجيه اليه فى الصلاة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لاتبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما فى خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدهما مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذى لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ماصدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله فى ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير فى ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها (والواجب لايلزم الاعملا) اى لاعلما (فهو كالفرض العملى الافى الفوت) اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك بل فى ان جاحده لايكفر بل يفسق ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الاحاد (وقد يطلق لفظ الواجب على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعى اوظنى كقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل من الفرض والواجب يستحق العقاب) للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى بفضله وكرمه اوبتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لاعفو ولاغفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل للدين ﴿الحرام﴾ (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولهذا لو تركها قوم حوربوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهى التى قال محمد رحمه الله فى كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثانى (سنة

فيما وضعت له واختلفوا فى الثانى على ثلاثة اقوال الاول وهو مختار الكرخى انهما مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من قبيل حذف المضاف فيكون المعنى حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح امهاتكم واستدل عليه بان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والمقصود من اللحوم ونحوها والاشربة الاكل والشرب ومن النساء النكاح لا اعيانها فتكون اضافتها الى الاعيان مجازا باحد الطريقين المذكورين وذهب عامة مشايخنا وهو مختار فخر الاسلام والمصنف الى انه حقيقة واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فانها كحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما تقول للغلام لاتشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيها فلا يكون مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد بحيث لايبقى احتمال الفعل اصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا لكنه اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قيل ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة حسا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك بعض المحققين فى ذلك طريقة متوسطة وهى مااختاره الشارح توضيحها ان الفعل الحرام نوعان الاول مايكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى مالا يكون منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحال قابل للاكل فى الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والالفاتت تلك الدلالة بخلاف

الزوائد وتاركها لايستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلاة وسيرة عليه السلام فى لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهى التى قال محمد رحمه الله فى كتاب الاذان وغيره لابأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبى عليه السلام وسنة غيره (خلافا للشافعى) فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله) اى يستحق الثواب (ولايسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات فى قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولايذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن كالنا فلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لوافسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتى (وهو دون) سنن (الزوائد) فى المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع) فيه (قصدا) حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية لافعلا بمنزلة الوعد فيكون الادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته على البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ماصار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو انه صار لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع فى الصلاة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولايجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو)

الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف اواطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام امامجازا اوعلى حذف المضاف والشارح رحمه الله ذكر هذا الوجه اجمالا ثم احال تفصيله على ماذكره فيماسبق قبيل بيان الداعى الى المجاز فقد بسطناه ثمه ايضا فارجع اليه (قوله وهواستحقاق العقاب على الترك) اى ترك الواجب اوترك سنة الهدى وهذا على قول محمد واما على قولهما فلا يستحق العقاب كما صرح به آنفا فلامنافاة بينه وبين ما سبق تأمل (قوله احدهما احق) قيل الاحق يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا بضم الحاء على صيغة المجهول اى انت خليق به فالمعنى ههنا احدهما فى اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر وفيه نظر لان كون الشيء حقيقة فى معنى لايقبل التشكيك حتى يكون اقوى اواولى فالصواب ان يجعل من حق لك بضم الحاء بمعنى ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها (قوله اما الاول) اى الذى كان احق وانسب بكونه رخصة فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة وانما كان هذا القسم احق وانسب لان الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح الاقدام عليه من غير مؤاخذة كان فى اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة فى هذا القسم كاملة لاتسقط بحال كانت الرخصة فى مقابلتها ايضا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه ان معنى الاستباحة ههنا هوترك المؤاخذة وذلك لايوجب سقوط الحرمة لجواز العفو على ماذكره رحمة الله عليه والثانى ان المحرم اذا كان قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غيرجائز واجيب عنه انه عرف بالسبر والتقسيم ان الرخصة الكاملة لاتحقق الامن هذا الوجه وذلك لان العذر المرخص لايخلو اما ان يكون راجحا او مساويا اومرجوحا لاسبيل الى الاول والالكان موجبه عزيمة لارخصة لاستلزام كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة دفعا للتحكم وهو خلاف الاجماع ولاالى الثانى لانه لايخلوا ما ان يقال بتساقط المتعارضين من كل وجه والرجوع الى الاصل اولا والاول لايكون رخصة

اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (اولغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال اوحذف المضاف وفى الثانى يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو (الى الحل اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لايعاقب فاعلهما يعاتب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم تنله شفاعتى فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان من الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لاتجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد رحمه الله) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لابدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصة وهى ماشرع ثانيا مبنيا على الاعذار وهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز) اى يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد عن حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والافمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونها رخصة والافغيرها والمجاز ان لم يكن شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم فى المجازية والافغيره (اما الاول

والالكان كل فعل بقينا فيه على النفى الاصلى قبل ورود الشرع رخصة لكونه عملا بالنفى الاصلى وهو ممتنع والثانى اما ان يقال بالوقف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب بعض فذلك عزيمة لارخصة واما ان يقال بالتخيير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو مذهب آخرين فيستلزم ان لايكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم بل متعين على ماصرحوا به وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح وهو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح واذا ثبت هذا دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فى العزائم اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز (قوله مع قيام المحرم والحرمة) الاول اشارة الى قيام سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثانى اشارة الى عدم تراخى حكم السبب فصارت الحقيقة احق بكونه رخصة (قوله فلان حق الغير) والمراد بالغير فى مسئلة الايمان هو الله تعالى وكذا فى مسئلتى افطار رمضان والجناية على الاحرام (قوله اما اذا علم بقتله) اى اذا علم الغازى بقتله من غير شيء مما ذكر من طمع الظفر على الكفار او اصابة النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم لايسعه الاقدام حتى لوقتل لايكون مثابا لعدم حصول المقصود وهو اعزاز الدين بل فيه مجرد القاء النفس فى المهلكة من غير حصول المقصود بخلاف من بذل نفسه حتى قتل اقامة للمعروف من الامر بالصلاة مثلا والنهى عن المنكر فان المقصود من الامر بالمعروف وهو تفريق جمع الفسقة حاصل بقتله فيكون مثابا عليه فان الفسقة مسلمون معتقدون لما امرهم به من الصلاة مثلا فلا بد من ان ينكى فعله فى قلوبهم وان كانوا لايظهرون ذلك فيبذل نفسه لذلك يصير مجاهدا وهذا معنى قول فخر الاسلام الذى يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له فى الترك لما فيه من مراعاة حقه كما رخص فى المكره على اجراء كلمة الكفر وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر باق وفى بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الاتفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازى اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم لان جمعهم لايتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لامحتسبا مجاهدا لله تعالى انتهى قال فى السير الكبير لوان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر

﴿او ينكى﴾

فاستبيح مع قيام المحرِّم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال غيره وكما فى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يؤجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى المهلكة من غير اعزاز للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان يتشككا فى قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثانى فما استبيح مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخى حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينافى حكمه الآتى فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار

او ينكى فيهم فلا باس بذلك لانه قصد النيل من العدو وقد فعل ذلك بين يدى رسول الله عليه السلام غير واحد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه على ماروى انه صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليهم وفرقهم وقتل وان لم يطمع فى نكاية يكره له ذلك لانه يتلف نفسه بالقائها فى التهلكة من غير نفع للمسلمين واعلم ان الشارح رحمه الله جعل الاكراه على اتلاف مال الغير مثل الاكراه على اجراء كلمة الكفر وافطار الصوم وغيرهما فى الحكم ولم يفرق بينهما وقد فرق محمد وقال فى الاكراه على اتلاف مال الغير فان ابى ان يفعل ذلك حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله انتهى قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه قالوا لانه لم يجد نصا معينا فيه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وترك الصلاة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هى فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع عن الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وقيل الصحيح انه لا يجوز بذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز الدين وقال فى التقرير انه ليس بصحيح لان فيه احترازا عن هتك حرمة محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان ذلك ليس بلازم فى القياس على ما تقدم (قوله واما الثانى) اى الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة (قوله تراخى حكمه) صفة للسبب اى حكم بسبب العزيمة اعنى وجوب الاداء وحرمة الافطار فمن حيث قيام السبب الموجب للعزيمة كانت الرخصة فى هذا القسم حقيقة ومن حيث تراخى حكمه فى الحال كان دون الاول فان الحكم فى القسم الاول ثابت فى الحال مع سبب غير متراخ فكان اقوى (قوله قلنا العلل الشرعية امارات اه) اقول هذا الجواب انما يتمشى فى قيام الحرمة فى اجراء كلمة الكفر فقط لا فى غيرها من الامثلة المذكورة فى القسم الاول فالوجه فيهما ان المراد ببقاء الحرمة بقاؤها بمعنى انعدام دليل سقوطها بعد ثبوتها كيف ولو لم تبق معنى لما يثاب على ترك الافطار عند الاكراه حتى قتل والرخصة ثبتت ضرورة وهى تندفع بزوال الحرمة صورة بان لا يعاقب على فعله والحاصل ان لحرمة الافطار صورة وهى ان يعاقب على فعله وقد زالت تلك الصورة حتى كان لا يعاقب على فعله ومعنى وهو ان يثاب

وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى لو قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان فى هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا) اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال) هى ايضا مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كتعين القصاص فى العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فما سقط عنا مع مشروعيته لنا فى موضع

على تركه ولم يزل ذلك بالرخصة ولذا كان يثاب على ترك الافطار عند الكره (قوله ولذا لو ادى كان فرضا) عند جمهور الفقهاء خلافا للظاهرية فان عندهم الصوم فى السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء صام اولم يصم لكونه معلقا بادراك العدة فيلزمه عند ادراك العدة لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط (قوله وقد تراخى) اى من غير ان يعلق بشرط والا لما جاز صومه عن الفرض قبل وجود الشرط كما زعمه الظاهرية (قوله ومتضمن ليسر يختص بالرخصة) لان البلية اذا عمت طابت (قوله بخلاف المقيم المكره) قيده بالمقيم فان المسافر وكذا المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل قيل انه يأثم كما فى التلويح وقيل يثاب كما فى الكشف نقلا عن شرح التأويلات (قوله قائم فيه مع المحرم) اى قائم معنى لا صورة كما ذكرنا (قوله جعل مثلا لثقل تكليفهم) وفى التقرير روى ان الاصر فى بنى اسرائيل كان فى عشرة اشياء كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة فى اليوم والليلة وزكاتهم ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة فى غير المسجد ويحرم عليهم الاكل فى الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره (قوله وكالخمر والميتة للمضطر والمكره) واختلفوا فى حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها فى حالة الاضطرار والكره فقال بعضهم لا يحل فى هذه الحالة ولكن يرخص له فى الفعل ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قولى الشافعى وقال بعضهم ترتفع فى هذه الحالة واختاره فخر الاسلام والمصنف وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويأثم عند الثانى وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه الاشياء فى هذه الحالة حنث عندهم دون هؤلاء فعلى قول هؤلاء كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة فاذا سقطت العزيمة فى محل الرخصة كان اطلاقها عليه مجازا واستدلوا على ما اختاره فخر الاسلام بوجهين احدهما بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل كذا قيل واعترض عليه الشارح رحمه الله بانه قول بمفهوم الاستثناء وهو خلاف

آخر) المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم) فانه بيع لنهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر والاصل فى البيع ان يلاقى الاعيان

البياعات لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة للمضطر والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة فى حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى قيل فى وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور فى قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس مذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب من الله اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسدا لما روى ان عمر رضى الله عنه قال لرسول الله عليه السلام انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام

المذهب ثم قال فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت عليه ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على مذهب من جعل الاصل فى الاشياء الاباحة قبل الشرع اما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال انها محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فتثبت الاباحة حالة الاضطرار بالنص ايضا وثانيهما ما ذكره فخر الاسلام وهو ان حرمة الخمر لصيانة العقل وحرمة الميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة لهما عند خوف فوات الكل لان فى فوات الكل فوات البعض فيسقط المعنى المحرم بالضرورة وهو صيانة العقل والنفس فلا حرمة للاشياء عنده واستدلت الفرقة الاخرى ايضا بوجهين احدهما بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اى غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم باوليائه فى الرخصة لهم فى ذلك فدل اطلاقه المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة كما فى الاكراه على الكفر وثانيهما ان خبث هذه الاشياء باعتبار صفات فيها ولا تنعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة فبقيت الحرمة ورخص الفعل للضرورة (قوله على ثبوت الحل) اى حل اجراء كلمة الكفر على اللسان وانما تدل على عدم الغضب عند الاكراه بناء على العدم الاصلى وقوله لجواز ان يكون مستباحا حشو زائد (قوله فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز) لانه حينئذ لا تكون الركعتان الاخيرتان صلاة لعدم النية لان نية الظهر مقصورة على الاولين وضم غير الصلاة الى الصلاة لا يجوز (قوله كاتمام الفجر) متعلق بالنفى لا بالمنفى اعنى الجواز على ما ظن لكنه فيه ما فيه تأمل (قوله لما روى ان عمر رضى الله عنه آه) دليل نقلى لكون القصر رخصة اسقاط وقوله ونحن آمنون من الامن من الخوف لا من الايمان يعنى ان الله تعالى علق قصر الصلاة بالخوف حيث قال ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ونحو آمنون من الخوف فلم نقصر الصلاة مع الامن فاجاب النبى عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اى فاعملوا بها والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا اسقاط محض على ما بينه رحمه الله توضيحه ان الخوف ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بل يكون شرطا لقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود الى الايماء عند الخوف من العدو وذات الصلاة تقصر عند الخوف والامن لانه صدقة الله تعالى

ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى فى محل يقبله لا يرد مطلقا كالارث بخلاف ﴿٣٩٨﴾ تمليكنا فى الاعيان فى محل لا يقبله اذا لم يرد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق فى هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير فى انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلاة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذى يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل الذى هو عزيمة سقط فى مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سريان الحدث الى القدم (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه) وقد بينا ذلك فى الصورة المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة يثاب ولا ثواب فى غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل (واما الوضعى) عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى

﴿ على ﴾

والدليل على هذا الحمل نفى الجناح لان نفى الجناح ظاهر فى الاباحة عند الخوف مباح لا واجب (قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك) احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعتق لانه يحتمل التمليك لانه اثبات القوة الشرعية فى المملوك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين توضيحه ان التمليك على نوعين ما هو مضاف الى محل يقبله وما هو مضاف الى محل لا يقبله والمملك ايضا على نوعين لازم الطاعة وغير لازم الطاعة فاذا كان المملك غير لازم الطاعة فان كان التمليك من القسم الاول كهبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكتك هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لو قال لا اقبل لم يثبت الملك وان كان من القسم الثانى كقول ولى القصاص للقاتل وهبت او تصدقت او ملكتك ملك القصاص وكقول الزوج لامرأته وهبتك الطلاق او تصدقت به عليك فانه لا يقبل الرد ولا يرتد بالرد فيقع الطلاق ويسقط القصاص وان رد لانه اسقاط محض وان كان المملك لازم الطاعة فالتمليك سواء كان من القسم الاول او من الثانى لا يقبل الرد سواء كان ذلك لنا كالارث فانه تمليك منه لا يقبل الرد من العبد او علينا كما نحن فيه من سقوط شطر الصلاة لا يرتد بالرد لكونه ممن يلزم طاعته (قوله ولان التخيير) عطف على قوله لما روى (قوله لتعين القصر له) اى للرفق ومن الظن الفاسد ان الضمير المجرور راجع الى المسافر وهذا لانه يلزم المصادرة على المطلوب لاخذ المدعى فى الدليل (قوله لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم) اقول فعلى هذا ان الماسح لو تكلف وغسل رجله فى الخف من غير ان يبتل ظاهر خفه ولم يمسح على خفه وصلى معه لم تجز صلاته لانه قد صلى مع الحدث لان الحدث حل ظاهر الخف ولم يسر الى القدم والقدم طاهر فالغسل لم يقع فى محله اذ لا حدث فى القدم فلا فائدة فى غسله والحدث الذى حل ظاهر الخف لم يزل اذ لم يمسح عليه ولا يخفى عليك ان فى قاضيخان والخلاصة رواية تخالف هذا فليراجع (قوله لان المسح حينئذ) متعلق بقوله لما اشترط وتعليل للنفى وقوله حينئذ اى حين كون المعنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح (قوله وان الشرع) عطف على قوله وان المسح شرع ابتداء (قوله ولما كان فيه نوع خفاء) يعنى انه عرف مطلق الحكم فى اول المقصد الثانى بتعريف يشمل الحكم التكليفى والوضعى ثم شرع فى اقسام الحكم التكليفى ولم يعرف الحكم التكليفى بما يختص به وعرف هذا الوضع بتعريف يختص به لما فيه من الخفاء بالنسبة الى التكليفى (قوله وحصول صفة) عطف

وحصول صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار الحكم التكليفى (فالمتعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى (ان دخل فى الاخر) وهو الحكم التكليفى (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه) اى فى الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اى الى الاخر (فى الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على وجوده (فعلامة اما الركن فمايتقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزأله وهذا اولى من قول صاحب التنقيح مايقوم به الشئ لصدقه على المحل (وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و) الثانى (زائد ان اعتبر) حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع مايقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن مايدخل فى الشئ ومعنى الزائد مالايدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد مايكون خارجا عن الشئ بحيث لاينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به مالاينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزؤ الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لاينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجى يسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية كالاقرار فى الايمان) فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لايسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط بعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى حقيقة الايمان

على اثر الخطاب والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (قوله مايقوم به الشئ لصدقه على المحل) ويرد عليه ايضا انه تفسير بالاخفى على مافى التلويح وتركه الشارح لان كونه تعريفا بالاعم لصدقه على المحل يغنى واجاب عنه بعض الافاضل بان مافى قوله مايقوم به الشئ عبارة عن الداخل الذى يقوم به الشئ فليس تفسيرا بالاخفى ولايصدق على المحل على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام واما اذا كان من التفعيل بالتشديد فلا يصدق عليه اصلا ورد بان كون يقوم من التقويم بالتشديد لايلائم ذكر لفظة به لانه حينئذ ينبغى ان يكون يقوم على صيغة المعلوم بمعنى يدخل فى قوامه فلا يناسب ذكر لفظة به ويحتاج ايضا الى ارتكاب تكلف حذف احد حروف المضارعة اعنى الياء التحتانية ولم يسمع ذلك واقول ان جعل ماعبارة عن الامر الداخل تخصيص بلامخصص فيكون تعريفا بالاخفى (قوله اى اعتبار الزيادة) لايخفى عليك ان اعتبار الاصلية فى الجزء الاصلى للايمان بحسب الكيفية ايضا لانه عبارة عن التصديق والتصديق من الكيفيات النفسانية كما ان الاقرار من الكيفيات المسموعة ولقائل ان يقول ليس المراد بالكيفية ههنا ذلك المعنى اعنى كونه من مقولة اللفظ الذى هو من مقولة الكيفيات المسموعة بل المراد معنى آخر اعنى كونه فى حالة الاختيار والاضطرار لانه صفة عارضة له تأمل ثم كون الاقرار جزأ زائدا فى الايمان مذهب بعض اصحابنا منهم فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وقال اكثر اصحابنا ان الايمان عبارة عن التصديق القلبى والاقرار شرط خارجى لاجراء الاحكام والكلام فى هذا التصديق مذكور فى محل آخر (قوله وهى لغة المغير كالمرض) ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا (قوله المريض قد يولد مريضا) يعنى ان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عليلا ومافيه من المرض علة مع انه غير مغير لوصف الصحة وحاصل الجواب انه تسمى عليلا بالنظر الى الاصل اذ الاصل فى المولود الصحة (قوله العلة الشرعية) اعنى الوصف المؤثر (قوله وجوب الحكم) والمراد بالوجوب ههنا هو الثبوت على ماصرح فى التقرير فان قيل فعلى هذا ينتقض بالشرط لان الثبوت بمعنى الوجود والشرط ممايضاف اليه وجود المشروط ايضا قلنا ان المشروط يوجد عند الشرط لانه يوجد به كما هو كذلك فى العلة ولعل مراده بقوله مايضاف اليه وجوده وهو هذا ولو حمل الوجوب على ظاهره اعنى اللزوم لم يرد هذا ابتداء (قوله ودخل فيه العلل الوضعية) كالبيع للملك والنكاح للحل والطلاق للحرمة والقتل للقصاص (قوله والمستنبطة

واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لايكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهي لغة المغير كالمرض لايقال
المريض قد يولد مريضا الا انا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود
او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فما يضاف اليه وجوب الحكم) خرج به ما يضاف
اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به مايضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب و علة العلة ونحوهما ودخل فيه العلل الوضعية شرعا و المستنبطة اجتهادا (وهي) اى العلة الشرعية (مقارنة للمعلول) بالزمان (كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنا من) فرق بينهما و (جوز التراخي) اى تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية و العقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لايبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لايكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لاوجود العلة حتى تبقى كيف
وهو حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ ﴿آخرين﴾
فلا يثبت فيما وراءها (وهي) اى العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتب لاتوجد العلية اصلا وان وجد
احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة

اجتهادا) كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة (قوله ولبطل غرض الشارع آه) وذلك لان غرضه نسبة الاحكام الى العلل وذلك لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان خفيا لنا لعجزنا عن دركه شرع العلل ونسب الاحكام اليها فصارت موجبة للاحكام في حق العباد ولو جاز التخلف لبطل هذا الغرض وفي قوله من وضع العلل اشارة الى ما قالوا ان العلل الشرعية غير موجبة لذواتها بل بجعل الله تعالى ووضعه مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة للثواب بذواتها لان العبد بعمله لايستحق على مولاه شيأ الا ان الله تعالى جعلها بفضله موجبة للثواب وكذا الكفر والمعاصي لاتوجب العقاب بذواتها بل بجعل الله تعالى اياها سببا موجبا للعقاب بعدله فصار نسبة الثواب الى الطاعات ونسبة العقاب الى الكفر والمعاصي بجعل الله تعالى لا بذاتها هذا في التقرير وغيره وقال العلامة حميد الدين هذا ينزع الى مذهب الاشعري فان عنده ان العفو عن الكفر جائز عقلا وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اصحابنا فلا يستقيم هذا الكلام فان عندهم ان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة هذا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي واجيب بان الكفر وان كان سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا بذاته للعقوبات المنصوص عليها بل ذلك بالشرع لان العقل لايهتدي اليه ولهذا جاز التخصيص في حق بعض الكفار دون بعض (قوله وزمانا ممنوعة) فيه ان العلة الفاعلية لابد وان تكون مقدما على المعلول في زمان تأثيره تقدما زمانيا والا لزم تحصيل الحاصل وان حركتي الاصبع والخاتم لاترد نقضا لان المنازعة في حركة الاصبع زمانا وهي الحركة الضمنية للخاتم التي هي معلولة في الحركة لعلة حركة الاصبع لا الحركة القصدية (قوله اى العلة سبعة) اى ما يطلق عليه لفظ العلة سبعة وذلك لان مورد القسمة لابد ان يكون صادقا على الاقسام حقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح هذا التقسيم لان العلة حقيقة لاتصدق الا على قسم واحد وهو القسم الاول (قوله وهي العلة الحقيقية) يعني ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لها ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات الحكم والمراد بالمعنى ههنا هو الاثر لا المعنى اللغوي ولا المعنى الاصطلاحي المشهور وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف الثلاثة كان حقيقة قاصرة عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام ومجازا عند

فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع) اى العلة (له) اى للحكم هذا تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى العلة (فيه) اى الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولايتراخى) الحكم (عنها) اى عن العلة هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما (للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة (اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكما لتراخى المعلول اعنى لايترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى اورتبى فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة التحقيقية اوالتقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لايحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعنى علة اسما ومعنى لاحكما اوالى مايحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى مالايحدث بالعلة (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشترى موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لايبيع لاحكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده المتصلة والمتفصلة لامقتصرا فيظهر كونه علة لاسببا اذا السبب لايستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف فى العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا (والبيع بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما لماسبق فى بحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذلودخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة

آخرين وبهذه الاوصاف الثلاثة تنقسم الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه الاوصاف الثلاثة فهى تحقيقية والا فاما ان يكون المنتفى هو الحكم او الاسم اوالمعنى وذلك ثلاثة اقسام اوالاسم والحكم اوالحكم والمعنى اوالاسم والمعنى وذلك ايضا ثلاثة اقسام فبلغت الجملة سبعة (قوله كالبيع المطلق) اى الخالى عن شرط الخيار (قوله كالبيع الموقوف) اى بيع الفضولى مال غيره (قوله للوضع) فانه وضع لحكمه وهو الملك (قوله ومعنى للتأثير) فانه يؤثر فى الملك ويظهر اثره فى الحال فان المشترى من الفضولى يملك المبيع ملكا موقوفا على اجازة المالك حتى لواعتقه المشترى ينفذ عتقه موقوفا ولم يبطل ولولم يثبت الملك للمشترى لبطل عتقه كما لواعتقه قبل العقد (قوله ويحنث به) اى بالبيع الفضولى وكذا بالشراء الفضولى لوحلف لايشترى (قوله لتراخيه الى اجازة المالك) لان حق المالك مانع عن ترتب الحكم فى الحال لان حقه محترم لايجوز ابطاله عليه بلااذنه فيتراخى الى زمان اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم بهذا البيع مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشترى بجميع زوائده متصلة ومنفصلة (قوله فى العلل المستنبطة) اعنى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل الوضعية الشرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب عنه بان الخلاف فى العلة الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما ومانحن فيه ليست علة حقيقية بل هى علة اسما ومعنى فالتخلف عنها ليس بتخصيص بل جائز بالاتفاق ورد هذا بانه يستلزم ان لايتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لوتخلف لمانع لم يبق علة حقيقية فحينئذ يرتفع الخلاف والامر ليس كذلك (قوله لماسبق فى بحث مفهوم المخالفة) اى فى بحث التعليق بالشرط من اواخر البحث (قوله باسقاطه) اى باسقاط الخيار يعنى لو باع عنده بشرط الخيار فاعتقه المشترى فى مدة خيار البائع ثم اسقط البائع خياره لاينفذ اعتاق المشترى لعدم ملكه لان خيار البائع يمنع ملك المشترى ولو كان المشترى مخيرا فاعتقه البائع لاينفذ عتقه لما ذكر (قوله لتغير الاحكام) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الاحكام المتغيرة فان كلا من تعلق حق الورثة بالمال والحجر من الاحكام المتغيرة التى كان مرض الموت علة لها وتتراخى تلك الاحكام الى وصف اتصال المرض بالموت فان اتصل به ثبت التعلق والحجر المذكوران من اول وقته والافلا والموت يحدث بالمرض (قوله الا انها) اى التزكية (قوله واما عدم لزوم القصاص) اى قصاص المزكى اوالشهود (قوله عند رجوع الفريقين) اى المزكى والشهود (قوله ظهرانها) اى التزكية تعدى

لاسبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما فى الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لاينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثانى وهو ان يكون التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى مايحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع ﴿٤٠٢﴾ لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وتنفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الآلام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمى) المفضى اليه بواسطة المضى فى الهواء والنفوذ فى المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة فى وجوب القصاص (والتزكية عند الامام) ابى حنيفة رحمه الله فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فتضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضى وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولاضمان الا بالتعدى ولذا لاضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعدى معنى والاعتبار للمعانى (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف رحمه الله فى النذر بالصلاة والصوم فى وقت ﴿ان﴾ بعينه التعجيل قبله فان المتراخى وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقى لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى اخر عنها الحكم لكن

معنى وذلك لانهم بالتزكية جعلوا مالم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون التزكية لاتوجب شيأ فهذا عين التعدى (قوله ومقتصر) اى على ذلك الوقت المضاف اليه الا مستندا الى اول وقت التكلم (قوله وللاولين) اى الوضع والتأثير (قوله جوز ابو يوسف) وابو حنيفة معه على مافى كتب الفروع (قوله وللاخيرين) اى التراخى والقصر (قوله اعتبار الايجاب العبد) علة لعلية العلة اعنى قوله وللاخيرين (قوله لان السبب الحقيقى) علة لعدم كونه علة حقيقية وفيه مافيه وعلة مشابهته بالسبب هى قوله الآتى او لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم واعلم انه رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما ترى وهو المذكور فى التوضيح ايضا واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار هذا ولكل وجهة هو موليها (قوله والاجارة كذلك) الظاهر ان قوله كذلك تقييد للاجارة لاخبر عن كونها مثل الايجاب المضاف الى وقت فى كونها علة تشبه الاسباب والا لكفى ان يقال والاجارة عطفا على الايجاب المضاف بدون ذكر لفظة كذلك فعلى تقدير كونه تقييدا لها يرد عليه ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل وكون الحكم متراخيا عنها وكونها شبيهة بالاسباب انما يكون اذا صرح الاضافة الى الوقت كما اذا قال فى رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان حيث يثبت الحكم فى مثل هذه الصورة من غرة رمضان لاقبله على ماهو الظاهر من التوضيح ايضا واما لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولايكون فيه تراخى الحكم ولا الاضافة الى المستقبل ويلزم منه ان تكون هذه الصورة مشابهة للاسباب والذى ذهب اليه المحققون وهو المصرح فى البزدوى وشروحه هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولم يصرح ويدل عليه ايضا ماذكره بقوله فان الاجارة وان صحت فى الحال الى قوله وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية فان الظاهر منه كون الاجارة مطلقا اضيفت الى الوقت المستقبل صريحا او علة تشبه الاسباب بل الظاهر من قوله للاضافة التقديرية

اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لاتكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره فى ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخى حكمه فان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لاحكما لتراخى حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخى رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشراء القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ كالحكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشراء او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شراء القريب اوملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر فى المؤثر مؤثر لاحكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفى الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كآخر جزئيها) اى العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة لذلك) اى معنى لتأثير كل منهما فى العتق

ان الاضافة فى جميع الاجارة حتى فى نحو قوله فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان تقديرية فالاولى ان يقول والاجارة بدون كذلك (قوله والنصاب قبل الحول) واعلم ان النصاب قبل تمام الحول علة اسما ومعنى لاحكما وشبيه بالسبب اما انه علة اسما فلانه وضع شرعا لايجاب الزكاة ولهذا يضاف للزكاة ويقال وجب الزكاة للنصاب واما انه علة معنى فلتأثيره فى الحكم اعنى وجوب الزكاة لان الغنى يوجب المواساة والاحسان الى الفقير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا مما رزقناكم والغنى فى النصاب لافى وصفه وهو النماء واما انه لاحكما فلعدم ظهور تأثيره بدون النماء بل يتأخر حكمه الى النماء بالحولان لقوله عليه السلام لازكاة فى مال حتى يحول عليه الحول واما انه يشبه السبب فبوجهين على ماذكره فخر الاسلام احدهما ان الحكم وهو وجوب الاداء تراخى عن اصل النصاب الى ماليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقى وهو الدر والنسل فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والنماء الحكمى وهو حولان الحول لايثبتان بالنصاب بل بسوم السائمة فى المرعى وبكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله واذا لم يكن ماتعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالنصاب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب وثانيهما ان الحكم تراخى الى ماهو شبيه بالعلل وهو النماء فاذا تراخى حكمه الى ماهو شبيه بالعلل كان له شبه بالسبب من هذا الوجه ثم وجه مشابهة النماء بالعلل انه حقيقيا كان اوحكميا فضل على الغنى يوجب الاحسان الى الفقير كاصله اعنى الغنى نفسه ويزداد به اليسر فى الواجب فكان له اثر فى وجوب الزكاة من هذا الوجه فاشبه العلة والشارح رحمه الله اشار الى وجه مشابهة النماء بالعلل مع الوجه الثانى من وجهى مشابهة النصاب بالسبب بقوله ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ثم بين وجه عدم كون النماء علة حقيقية بقوله ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن اللازم باطل اذ لو كان حقا لزم عدم جواز الاداء قبل الحول وهو باطل فكذا الملزوم ثم بين جهة العلية فى النصاب وجهة ترجح عليته على سببيته حتى قالوا انه علة تشبه السبب ولم يقولوا انه يشبه العلل فقال ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة كما اشبه السبب يعنى ان الحكم لما تراخى الى وصف لايستقل بنفسه ويحتاج فى وجوده الى النصاب وهو النماء لم يكن النصاب سببا حقيقيا لان السبب الحقيقى ماتراخى الحكم عنه الى ماهو مستقل بنفسه

اما القرابة فلانهما مؤثرة فى الصلة والرق يقطعها ولذا اضاف الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فبالاعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه عنه لا اسما لان قدرة العتق لما كانت من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشراء الثابت قرابته فالمشترى معتق حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء لابعده اذ لايتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه اواشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما) لا معنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببتنى اوابغضتنى فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلاثة (امادفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع عدم امكانه كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة (مع امكانه)

﴿قوله﴾

كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة اصلا لتراخى حكم القطع الى ما هو مستقل بنفسه اعنى سرقة السارق واذا لم يكن النصاب سببا حقيقيا اشبه العلة كما اشبه السبب ثم بين جهة ترجيح علييته على سببيته بقوله ولاصالته غلب اه يعنى ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا وصف تابع فيرجح الشبه الذى له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذى له من جهة وصفه هذا كله عندنا وقال مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة اصلا بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلاة قبل الوقت وقال الشافعى النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل آخر المطالبة من صاحب المال تيسيرا كالسفر فى حق الصوم ولهذا اصح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل كما لو عجل قبل تمام النصاب وقبل ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى فى اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول اوعدم تمامه عند الحول كذا فى الاسرار وقال فى الكشف المذكور فى المبسوط وكتب اصحاب الشافعى ان النصاب اذا هلك قبل تمام الحول له ان يسترد المعجل الى الفقير اذا بين له انه يعطيه معجلا وان اطلق الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وقال فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور فى الاسرار بعض اقواله (قوله واما علة معنى وحكما لا اسما اه) عرفه فخر الاسلام بقوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما انتهى واعترض عليه بان الحكم لا يكون علة ولا صادقا عليها فلا يجوز اخذه فى تعريفها واجيب بانه من قبيل حذف المضاف اى علة كل حكم تعلق بعلة اه ولهذا عدل عنه المصنف الى تمثيله بانها الجزء الاخير من العلة ولم يذكر التعريف الذى ذكره فخر الاسلام

كما فى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كما فى العبادات ودواعى الوطئ فى الحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط) على ما يأتى فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما

(واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفا له شبهة العلة (كاحد وصفين تركبت منهما العلة) كتركب علة الربا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما اوبلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط فى حكم العلة) كما سيجئ امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع ولا تأثير (واما السبب) وهو فى اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك

(قوله كالقرابة والملك) الاولى او الملك بدل واو الجمع لانه مثال للجزء الاخير وذلك اما القرابة او الملك على ما سيظهر لك (قوله فان المجموع علة) يعنى ان مجموع القرابة والملك علة للعتق فى القريب فان القرابة مؤثرة فى ايجاب الصلة حتى وجب عليه نفقة القريب عند الاحتياج والعتق صلة لان الرق يوجب قطع الصلة لاستلزامه الذل فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع الا ترى ان الله تعالى صان هذه القرابة عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فحرم نكاح القريب فلأن يصان عن اعلاهما الذل اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد من الملك لان من لا يملك لا يقدر على الاعتاق كذلك الطلاق مستفاد من النكاح ولانه مؤثر فى ايجاب الصلة ايضا يستحق العبد بسبب الملك النفقة على مولاه ومن المعلوم ان كلا منهما على حدة ليس علة مستقلة فى العتق فظهر ان المجموع علة حقيقة لتحقق التأثير فبانتفاء احدهما ينتفى الحكم ثم ان ايهما تأخر كان علة معنى وحكما لا اسما اما معنى فلما ذكرناه من التأثير واما حكما فلترتب الحكم عليه بلا تراخ واما انه لا اسما فلان قدرة العتق من الملك ونفس العتق من القرابة فكان الموضوع للعتق هو المجموع لا احدهما وهذا معنى قول فخر الاسلام ان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك اى بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك والقرابة كما ترى (قوله كالسفر المطلق) على صيغة اسم الفاعل اى المجوز للرخص وكذا لفظ المشق اسم فاعل فان كلا منهما سبب داع الى المشقة وقائم مقامها فى ايجاب الرخصة شرعا وكذا النوم الداعى الى استرخاء المفاصل قائم مقامه فى ايجاب الحدث وكذا دواعى الوطئ من المس بشهوة قائم مقام الوطئ فى ايجاب حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف لكنه بشرط الانزال فى افساد الاعتكاف (قوله وعدم الفاصل) اى الحائل بينهما (قوله وخروج المنى والحدث) لا يخفى عليك ان ذكر لفظ الحدث مما لا وجه له ههنا لانه ليس بمؤثر بل هو الحكم على ما ذكره آنفا (قوله فان كلا منهما) اى من الخبر عن المحبة وعن البغض (قوله والداعى اليهما) لما ذكر ان وضع الشئ مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعى مقام المسبب المدعو اليه مثل السفر والمرض والنوم والمس بشهوة

فى الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلا وضع له

ولا تأثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشراء لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشراء لملك الرقبة فانه علة والى الثانى بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على) كل (ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فاستذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه اما فى الحال او فى المآل والثانى سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان يتخلل بينهما علة اولا والثانى سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع لتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيقى وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه) اى وجوب الحكم او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (وبلا تعقل التأثير) فى الحكم كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله

والنكاح والثانى اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة والبغض يقام مقام المحبة والبغض فى قول المرأة احب او ابغض جوابا لقول الزوج ان احببتنى فانت طالق فيقع الطلاق بقولها احب وان كانت كاذبة لان قولها دليل على ذلك فاقيم مقامه كالسفر مقام المشقة اراد ان يذكر المعنى الذى جوز لاجله ذلك اى اقامة الشئ مقام غيره باحد الطريقين وذلك بثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب من المحبة والبغض وغيرهما الثانى دفع الحرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة فى امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة والطهر القائم مقام الحاجة فى الطلاق وقد عد فخر الاسلام التقاء الختانين من هذا القبيل على خلاف ما ذكره الشارح الثالث الاحتياط كما فى العبادات حيث اقيمت الدعاوى مقام الوطئ فى العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه للاحتياط واقيمت الصلاة بالجماعة مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقيم الاقرار المجرد مقام الاسلام فى احكام الدنيا وكما فى دواعى الوطئ فى الحرمات فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل ثم اقيمت الدواعى من المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه فى الحرمة حتى حرمت هذه الامور (قوله كاحد وصفين) اى مؤثرين لابد من ذكر هذا القيد على ما وقع فى عبارة فخر الاسلام لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون الآخر فالمؤثر علة والآخر شرط لا دخل له فى التأثير وما نحن فيه ليس كذلك بل لكل من الجزئين تأثير توضيحه ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل وصف منهما على حدة ليس علة اسما لعدم الوضع والاضافة ولا حكما لتأخر الحكم عن احدهما الى وجود الآخر لان المراد هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وحكم الجزء الاخير قد سبق فى العلة معنى وحكما لكنه علة معنى لان الفرض ان لكل منهما تأثيرا ولهذا قالوا ان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة لما فيه من شبهة الفضل لان فى النقد مزية على النسيئة فلا يجوز ان يسلم قوهيا فى قوهى للجنس ولا ان يسلم حنطة فى شعير

للقدر لان لكل من الجنس والقدر شبهة العلية فيحرم بهما شبهة الفضل فى محلهما بخلاف ربا الفضل حقيقة حيث لا يثبت بكل من الجنس والقدر على حدة لان ربا الفضل اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل لا بد له من ثبوت حقيقة العلة اعنى مجموع القدر والجنس واعلم ان هذا اعنى ما سماه المصنف علة معنى لا اسما ولا حكما مما اختلف فيه المشايخ فقال الامام القاضى ابو زيد وشمس الائمة السرخسى ومن تابعهما ان هذا الوصف سبب محض ليس فيه معنى العلية اصلا مستدلين بان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتمامه وكان كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا على ما هو شأن السبب وقال فخر الاسلام انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر فى الجملة والسبب المحض غير مؤثر واختار المصنف قول فخر الاسلام ورجحه بما ترى وقالوا هذا الخلاف فى الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت كان مجموع الاوصاف علة عند بعض وصفة الاجتماع عند بعض آخر والوصف الزائد المجهول عند بعض حتى قالوا فى سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق بزيادة قفيز على الكر اووضع فيها كر وقفيز فغرقت كان الكر والقفيز جميعا علة التلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثانى وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث والقاضى ابو زيد وشمس الائمة اختار المذهب او الثالث فكان الوصف الاول عند وجوده قبل وجود الوصف الآخر خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له اثر فى الحكم فكان سببا محضا واختار فخر الاسلام المذهب الاول ولكل وجهة واعترض على ما اختاره فخر الاسلام بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر وهو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بما حاصله انا لا نسلم انه مخالف لما تقرر كيف وان معنى ما تقرر انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول تأثيرا تاما او بلا واسطة ونحن لا ننكره بل نقول به لكن لا يلزم من نفى التأثير التام وبلا واسطة نفى التأثير المطلق ولا نفى التأثير الناقص وبواسطة والذى اثبتناه فى الاجزاء هو التأثير الناقص فلا مخالفة ولو سلم ان للاجزاء تأثيرا تاما ولكن لا يلزم

بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة او جوب الحكم بهما وضعا وبقوله اووجود اليه وضعا الشرط اثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشراء فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير اوشبهته فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول فلا نضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجئ تحقيقه واما الثانى فلا نضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع يتراخى وجود العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى الفعل المفضى بتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجازى لان شبهة العلة المالية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب الحقيقى (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة اوالقتل او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم

فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية في حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لاسبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها

حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد والاصار كما اخذه فارسله اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحترمة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا على خلاف القياس لغلبة السعاة (ولا) يضمن (من دفع الى صبي سلاحا ليمسكه له) اى الدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لنأكل انت (اولنأكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال لا كل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الالة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين الحكم (بلا وضع لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسببا (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما في بدل المحل

منه المخالفة المذكورة وانما يلزم ان لو كان تأثيرها في اجزاء المعلول وليس كذلك بل انما تؤثر في نفس المعلول اقول لانسلم ان للاجزاء تأثيرا تاما في المعلول نفسه والا لزم توارد العلتين المستقلتين في التأثير على معلول واحد لان الجزء على الفرض مستقل في التأثير مثل الكل وان لم يستقل في الوجود فالاولى في الجواب القصر على الاول (قوله وما هو بصنعه) كلمة ما عبارة عن السبب والضمير المرفوع راجع الى تعلق الفعل بذلك السبب اي يتناول ما يكون تعلق الفعل بالسبب بصنع المكلف في ذلك السبب (قوله ويخرج ما يدرك تأثيره) وهذا بناء على ان لفظة فقط قيد للطريق المذكور في التعريف لا الحكم تأمل (قوله اى السبب اربعة) اى ما يطلق عليه اسمه اذ لو كان مورد القسمة حقيقة السبب لما صح هذا التقسيم على ما قدمناه في تقسيم العلة (قوله لابد ان يتخلل بينهما) اى لابد ان يتخلل العلة بين السبب والحكم (قوله والا) اى وان كان موضوعا له (قوله فسبب في حكم العلة) خبر للاول (قوله احترز بقوله طريق الحكم) اى احترز عن دخولها لانه بمنزلة جنس التعريف فيصلح قيدا احترازيا عن دخول الاغيار وان لم يصلح قيدا مخرجا لما دخل فيه من الاغيار (قوله مثل انضياف ملك المتعة الى الشراء) قال ملك المتعة احترازا عن انضياف ملك الرقبة الى الشراء لانه علة له لاسبب على ما سبق من قبل (قوله الاقسام الباقية من السبب) اعني السبب المجازي والسبب الذي في حكم العلة بكلا شقيه والسبب الذي له شبهة العلة بكلا شقيه ايضا على ما تقدم واخرج بعضهم السبب المجازي بقوله هو طريق الحكم تخصيصا للطريق بطريق الافضاء الحالي لان السبب المجازي هو الطريق المفضي مآلا (قوله اما الحقيقة) اى التي تعقل فيها حقيقة التأثير (قوله وان لم يوضع له) والذي يقتضيه سباق عبارته وسياقه ارجاع الضمير المجرور الى العلة المتخللة بتأويل كونها وصفا لا الى الحكم لكن المصرح فيما سيأتي ارجاعه الى الحكم اما سباقه فلانه في صدد بيان اضافة العلة المتخللة الى السبب وعدم وضعه لها لا في صدد عدم وضعه للحكم لتقدم ذكره واما سياقه فلانه قال والا كان علة العلة ولو كان المقصود عدم وضع السبب

لانه حكم التسبيب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مائع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم تكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى) ككونه ايجادا لشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع للمتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى والسبب مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع المتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التى فى حكم العلة واجيب بانه لا امتناع فى كون الواحد شرطا وسببا

للحكم لكان المناسب ان يقول والا لكان علة كما قال كذلك فيما سبق لكن قوله كما سيجئ تحقيقه لا يناسب هذا لان ما سيجئ كونه علة على تقدير وضعه له لا علة العلة كما سيصرح (قوله كحفر البئر) فان الحافر رفع المانع بحفره اعنى مسكة الارض لكن العلة اعنى سقوط الثقيل يتراخى عنه اذ لا يتحقق عقيب الرفع كما تحقق البتة فى قطع الحبل وشق الزق فكان هذا سببا فى حكم العلة وذاك سببا له شبهة العلة (قوله و فى الفعل المفضى) عطف على قوله فى رفع المانع (قوله كارضاع الكبيرة ضرتها) فان الارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل وضع للتربية الولد وافساد النكاح متخلل بينهما يثبت به لزوم المهر ولم يوضع بخلاف نحو شهادة القود ووضع الحجر فان عدم الوضع فيه يتوسط مرة كما سيجئ (قوله لالتزامه اياه) لانه التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امن الصيد وقد ازاله بالدلالة وكان ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة ولكنه انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت الدلالة بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء اليه فى معرض الزوال فلا يتقرر الهلاك (قوله لان الدلالة له طريق الوصول اه) اعترض عليه بطريق المعارضة بان ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاختيار لم ينشأ الا من الدلالة فكان الدلالة باعثا مستعملا له كما فى الامر باباق عبد الغير فانه اذا ابق ضمن الآمر بالاتفاق بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تأثيرا فى السرقة من الامر بالاباق واجيب بانا لا نسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل هو بخلق الله تعالى كسائر الافعال وانما الناشئ منها حصول العلم بالمال ومحله وقد يفضى ذلك الى المقصود فصار سببا لم يكن فيه معنى العلة قلت كون الاختيار مخلوقا لله تعالى مخالف لمذهبنا لانه امر اعتبارى غير مخلوق على ما بين فى الكلام (قوله وانما اوجبوا الضمان على الساعى) دفع لما يقال ان الساعى الى اهل العسف بغير حق ضامن مع انه صاحب سبب محض كالدال ووجه الدفع انه استحسان على خلاف القياس لغلبة السعاة فى هذا الزمان والقياس عدم الضمان فيه ايضا قال ابو اليسر فى اصوله بعض مشايخنا يفتون

باعتبار رفع المانع والافضاء كما فى كونه سببا وعلة باعتبارين اوشرطا وعلامة اوسببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثانى غير واضح فانه وان امكن فى الحفر ان لايكون كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سبب آخر اختيارى مباح هو المشى دونه فى الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فى ان الحكم مضاف اليه ﴿٤١٠﴾ ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعى ولذا اذا قتل صغير مورثه لايحرم من الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبب هنا فى موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لايباشره الولى باختياره ومايقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم (يفضى اليه) لافى الحال بل (فى المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما فى القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لايراد او يراد (للجزاء) يكون سببا مجازيا للجزاء (و) نحو (اليمين بالله و) انها ايضا سبب مجازى (للكفارة) لاحقيق اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية الا عند وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لئلا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون عللا حينئذ فكان مجوزا من تسمية الشئ بمايؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر فى ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب المجازى (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم

بالضمان فى الساعى بغير حق مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به البتة يضمن والا لا ونحن لانفتى به فانه خلاف اصول اصحابنا ولكن لو رأى القاضى تضمين الساعى له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد فنكل الى رأيه ليبزجر السعاة وهذه المسئلة مبسوطة فى الفروع (قوله بخلاف ما اذا سقط) اى سقط السكين من يد الصبى فجرحه فهلك (قوله بخلاف ما اذا قال) اى للصبى لا كل بصيغة المتكلم وحده فتضمن عاقلته لانه حينئذ صار مستعملا للصبى لنفسه بمنزلة الآلة (قوله وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل) واعلم انهم اختلفوا فى هذه المسائل قال بعضهم انه يضمن وقال بعضهم لايضمن ففى العمادية كل ما كان الغالب فيه ان يلبث فانه لايضمن كفتح باب القفص وحل قيد العبد وما كان الغالب فيه ان لايلبث كشق الزق وحل حبل القنديل فانه يضمن وكان ابو القاسم الصفار يقول يضمن فى الكل وفى مختلفات المشايخ القديمة قال ابو حنيفة اذا فتح باب القفص او الاصطبل حتى طار الطير او خرج الحمار او حل قيد العبد فهرب فانه لايضمن وقف اولم يقف وقال محمد يضمن وقال الشافعى ان وقف ساعة ثم ذهب لايضمن وان ذهب من ساعته يضمن ولو فتح باب دار فسرق آخر منها متاعا لايضمن الفاتح سواء سرق عقيب الفتح او بعده وكذا اذا حل رباط دابة فسرقها انسان او فتح باب القفص فاخذ الطير انسان آخر لاضمان على الذى حل وفتح بالاتفاق والمودع اذا فعل هذه الافعال من الحل والفتح يضمن لانه التزم الحفظ فتعدى بذلك كما ودل عليها اذا عرفت هذا فكلام الشارح يحتمل الحمل على المذهبين (قوله تمشى على طبع السائق والقائد) فتكون بمنزلة المكره من المكره فيضاف فعلها اى فعل الدابة اليهما كاضافة فعل المكره الى المكره (قوله فيضاف ماتلف) اى ما تلف بفعل الدابة (قوله فى بدل المحل) اعنى المتلف من المال او النفس (قوله لانه) اى بدل المحل (قوله فلاضافته) اى لاضافة الاثر اى التلف (قوله على صحة التراخى) اى تراخى وجود العلة كما صرح به سابقا فى بيان السبب الحقيقى ويجوز اضافة التراخى الى وجود الحكم لان تراخى العلة يستلزم تراخى

الكفارة فى الاول والجزاء فى الثانى وكل شئ يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا تملكه بالضمان من وقت الغصب الثانى ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون اخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة و بقاؤه كالابتداء فى استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح فى المحارم وشبهة البيع فى الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع فى غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اى تعليقها وتعليق ما دونها ((قال زفر) هذا القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض الشئ غيره فلا يستدعى محلا ولا حلا (فلا يبطله) اى فحينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى ان لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة ملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل علة صحته

الحكم (قوله ككونه ايجادا لشرط العلة) تمثيل للسبب المذكور واشار به الى جواز كون هذا القسم شرطا باعتبار وسببا باعتبار كحفر البئر كما سيصرح به (قوله والسبب مشبه) اى السبب المحض لا سبب له شبهة العلة تأمل (قوله فاما الحفر) لا يخفى عليك ان الظاهر منه بيان كون الحفر شرطا فيه شبهة العلية والمقصود بيان كونه سببا فيه شبهة العلية لكنه لا ضير فيه لجواز اجتماعهما فيه باعتبارين كما سيأتى مصرحا (قوله بطريق التعدى) وهو الحفر فى ملك الغير وكذا فى طريق العامة (قوله حتى حرمتا عليه) اى جمعا وانفرادا اما جمعا فلانه جمع بين الام والبنت واما انفرادا فلان الام صارت ام زوجته الصغيرة المدخول بها ونكاح ام زوجته حرام والبنت صارت بنته الرضاعية (قوله باعتبار رفع المانع والافضاء) كحفر البئر شرط التلف باعتبار كونه رفعا للمانع اعنى مسكة الارض وسبب باعتبار الافضاء الى التلف اى كونه طريقا اليه وارضاع الكبيرة شرط الحرمة باعتبار رفع المانع اعنى النكاح وسبب باعتبار الافضاء (قوله لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر) بخلاف حكم القاضى بالنسبة الى الشهادة فانه وان كان امرا لازما بعد الشهادة لكنه لا يصح ان يقال انه غير معتبر فهو كالطبيعى للقاضى (قوله وخص باسم المجاز) الباء داخلة على المقصور (قوله لان التجوز بنقصان الحقيقة) وذلك لان حقيقة السبب هو الافضاء حالا ولما انتفى هذا المجموع بانتفاء الجزء الاخير اعنى الحال انتقصت الحقيقة (قوله بالزيادة المكملة) وهو التأثير الزائد على الافضاء الحالى (قوله يكون سببا مجازيا للجزاء) اشارة الى ان قوله للجزاء حال من التعليق وما عطف عليه (قوله اسبابا مفضية بالفعل) اى تكون اسبابا حقيقية (قوله وان سلم) كلمة ان وصلية لا شرطية يعنى ان التعليقات المذكورة واليمين بالله اسباب مجازية قبل وجود الشرط والحنث وعند وجودهما تكون اسبابا حقيقية وانما الشرط والحنث شرط لكونه تلك التعليقات واليمين اسبابا حقيقية لا سبب ولا علل ولو سلم انهما علل عند وجودهما لكن لا يضر كون التعليقات واليمين

حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافى لهما زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل ﴿٤١٢﴾ (لاهى) لتأخير الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير) بالمال (قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط الشئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط واحتمال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى ﴿من﴾ الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب فى فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة

اسبابا مجازية قبل وجود الشرط والحنث وهو المطلوب لكن فى كونه من قبيل تسمية الشئ بما يؤول اليه على تسليم كونه عللا نظر واعلم انهم اختلفوا فى ان السبب المجازى ههنا هل هو التعليق اعنى ان دخلت الدار فانت طالق او المعلق اعنى فانت طالق فذهب صاحب المنتخب الى الاول وهو الظاهر من قول الشارح اما التعليقات اه وذهب صاحب الكشف الى الثانى معللا بان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق وهو الظاهر من قوله رحمه الله كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة ومن قوله ايضا وان سلم ان المعلق ونفس الحنث لكن قوله ونفس الحنث خطاء والصواب ان يقول واليمين بدله (قوله وعلى هذا تحمل عبارة المشايخ) لو قال فيحمل عليه عبارتهم لكان اولى واخصر اى اذا كان قول المشايخ ظاهرا فيما ذكرنا فيحمل عليه لان حمل العبارة على الظاهر منها اولى (قوله وله شبهة الحقيقة) اى حقيقة السبب ما يقابل الافضاء (قوله وكل شئ) المراد بالشئ ههنا هو الكفارة فى اليمين بالله والجزاء فى اليمين بغيره والمراد بالسبب هو اليمين وبالثابت بالسبب هو البر فى اليمين بالله والمنع عن الدخول مثلا فى نحو ان دخلت الدار فانت كذا (قوله يكون له) اى لذلك الشئ (قوله فكذا سببه) اقول هذا مما لا حاجة اليه فى اثبات المقصود بل يكفى بيان ان يكون لذلك الثابت سببه شبهة الثبوت تأمل (قوله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين) معنى الابراء عن العين هو الابراء عن الضمان والا فلا ابراء عن الاعيان لا يصح (قوله ولها) اى للقيمة (قوله قبله) اى قبل فوات العين (قوله حال قيام العين) قيد لكل من ابراء للقيمة والعين والكفالة والرهن يعنى لو لم تكن للقيمة شبهة الثبوت حال قيام عين المغصوب لما صح الابراء عن القيمة والكفالة والرهن عنها حال قيام العين لان الابراء والكفالة والرهن من المعدوم المحض لا يجوز فصحة هذه العقود حال قيام العين صار دليلا على شبهة ثبوتها (قوله يكون ثابتا من وجه) اى من جهة الغير (قوله دون وجه) اى من جهة نفسه (قوله كان لهما) اى للكفارة والجزاء لانهما حكم يلزم عند فوات البرابتة فاذا كان للبر عرضية الفوات

بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام فى ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على ما مر فى مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائص (فيصح) الايمان (من الصبى) المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا (وان لم يخاطب) الصبى (به) اى بالايمان لعدم التكليف فى حقه فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه فى مباحث الامر (و) السبب (للزكاة النصاب) لاضافتها

من وجه اى من جهة نفسه يكون لكل من الكفارة والجزاء عرضية الثبوت حتى لو تحقق فوات البر تحقق ثبوتهما واذا كان لكل منهما عرضية الثبوت ثبت المطلوب وهو اثبات كون اليمين والتعليقات سببا له شبهة الحقيقة (قوله فكذا السببية اه) حشو زائد لا حاجة اليه كما مر مثله فان قيل عرضية فوات البر من جهة نفسه مسلم لكن لا نسلم لزوم عرضية الثبوت للكفارة والجزاء بهذه العرضية لان ثبوت الجزاء والكفارة متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى ولهذا لا تجب الكفارة فى الغموس لان عدم البر فيها اصلى بخلاف المنعقدة وعرضية الفوات للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضى ان تكون عرضية العدم له من الاصل لا بعد الوجود اجيب عنه بان ذلك مسلم فى اليمين بالله تعالى ولكنه فى التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته او عبده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر على اى وجه كان توجب عرضية ثبوت الجزاء بقدرها ورد بان فى هذا الجواب تخصص بعض افراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق بالشرط بلا مخصص بل الصحيح فى الجواب عنه ان كون ثبوت الجزاء متعلقا بفوات البر لا بالعدم الاصلى مسلم لكن كلامنا ليس فى ثبوته بل فى عرضية ثبوته ولا بعد فى ان يكون ثبوت شئ متعلقا بامر وعرضية ثبوته بامر آخر واما مسئلة الغموس فلانها لا تصلح للسببية للكفارة والسببية وشبهتها تستلزم الصلاحية (قوله وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته اه) كلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله بل توطئة لتفريع قوله الآتى فتنجيز الثلاث (قوله ولذا لا تثبت شبهة النكاح فى المحارم) وكذا لا تثبت فى الرجال والبهائم لعدم ثبوت حقيقته (قوله فاذا فات المحل بزوال الحل) والمراد بالمحل الملك اى اذا فاته الملك بتنجيز الثلاث بطل اليمين اى التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم (قوله مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة) يعنى ان التعليق ليس تطليقا ولا سببا للطلاق فى الحال بالاتفاق بل هو فرض للتطليق والاعتاق مثلا وفرض الشئ غيره وليس له شبهة الحقيقة

ليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة لا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على هذا ﴿٤١٤﴾ التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا انه امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تأثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا و تجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب فيكون تكرير الوجوب بتكرر الحول تكرير الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه فى مباحث المقيد بالوقت (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مأونته ونفقته (ويلى عليه) اى ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى منه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثانى محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة و الفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا خراج على الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤونة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اى يحملوا هذه المؤونة عمن وجبت مؤونته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤونة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤونة الشئ سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب

﴿ طالق ﴾

ايضا الماذكر من انه فرض محض فلا يستدعى محلا اى ملكا ولا حلا بل انما يقوم بذمة الحالف ويبقى ببقائها لانها محله فلا يبطل بفوات الملك والحل بتنجيز الثلاث فان قيل انه وان لم يكن سببا فى الحال لكن يحتمل ان يكون سببا فى المآل بوجود الشرط فينبغى ان يشترط المحل فى الحال اى الملك قلنا هذا الاحتمال لا يوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية بعده بان يملكه بوجه وهذا الاحتمال قائم (قوله صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث) وكذا صح تعليق طلاق الاجنبية بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فانه يصح هذا التعليق بالاتفاق كما صح للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا مع فوات المحل والحل فيهما حتى لو تزوجها بعد التحليل يقع الثلاث فاذا صح كل من هذين التعليقين ظهر ان تعليق الطلاق بالتزوج ونحوه من سبب الملك لا يستدعى المحل اى الملك فى ابتدائه واذا لم يستدع ذلك فى الابتداء فعدم استدعائه فى حال البقاء اولى لانه اسهل من الابتداء ففى قوله لاجنبية او المطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا كما انعقد التعليق ابتداء بقى مستمرا الى زمان التزوج مع عدم الملك فى الحالين (قوله واشتراط الملك) جواب لمقدر وتقديره ظاهر (قوله بغيره) اى بغير التزوج كدخول الدار مثلا يعنى انه اشترط فى تعليق الطلاق بدخول الدار ونحوه مما ليس سببا للملك وجود الملك عند التعليق حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا ينعقد بل يلغو وانما اشترط الملك ههنا عند ابتداء التعليق لا لاحتياج التعليق الى الملك لانه لا بد من الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود الملك فى حال الابتداء ليستدل بوجوده فى الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب اذ الظاهر فى كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزاء لا بد ان يكون محققا وذلك بان يكون متيقن الوجود عند وجود الشرط او غالب الوجود وذلك بان يكون فى الملك او معلقا بالملك ولذا لم يحتج الى الملك حال ابتداء التعليق فى المعلق بالملك لتيقن وجوده عند وجود الملك (قوله ومع هذا) اى مع اشتراط الملك حال تعليق الطلاق بغير التزوج لا يشترط الملك عند بقائه حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت

وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى ولله ﴿١٥٤﴾ على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الامرة (والوقت والاستطاعة)

طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يكون التعليق الاول باقيا بعينه حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار يقع الثلاث عنده لا عندنا (قوله بزوال الملك اتفاقا) يعنى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة اوثنتين قبل الدخول وخرجت من العدة وبانت واحدة اوثنتين لم يبطل التعليق السابق حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار نزل التعليق السابق وتطلق بثلاث واما لو دخلت الدار بعد انقضاء العدة قبل تزوجها انحلت اليمين بوجود الشرط ثم لو تزوجها ودخلت الدار لا يقع الثلاث لعدم بقاء التعليق السابق بانحلاله بوجود الشرط والملك ليس بشرط فى انحلال اليمين (قوله كل من قياس التعليق بغير التزوج آه) وحاصل الجواب ان كلا من القياسين مع الفارق وفيه نظر وهو ان زفر لم يثبت عدم اقتضاء التعليق بغير التزوج المحل بالقياس على التعليق بالتزوج بل جعل عدم اقتضاء كل من هذين التعليقين المحل من فروع كون التعليق سببا مجازيا محضا بلا شبهة الحقيقة معللا بان التعليق مطلقا فرض للتطليق مثلا وفرض الشئ غيره ثم اجاب عما يرد عليه بان الملك شرط عندك ايضا فى ابتداء التعليق بغير التزوج وان لم يكن شرطا فى التعليق بالتزوج فلا يصح قولك ان التعليق مطلقا لا يستدعى المحل بقوله واشتراط الملك اه وحاصله ان اشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغير الملك ليس لاحتياج التعليق الى المحل بل ليستدل به على وجود الملك عند وجود الشرط بطريق الاستصحاب وعلى تقدير ثبوت هذا القياس توضيح قوله اما الاول آه ان تعليق الطلاق بالتزوج اوالنكاح او الملك انما يصح وان عدم المحل فى الحال لان ذلك الشرط اعنى التزوج ونحوه فى حكم العلة لان ملك الطلاق مستفاد من التزوج فكان التزوج علة العلة لهو كان له شبهة العلية لهو تعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر ولزوجته ان طلقتك فانت طالق كان لغوا فاذا كان التعليق بحقيقة العلة يبطل الايجاب فكان التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار كونه معلقا بشبهة

ليسا سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقى والخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤونة فيها معنى العبادة والثانى) اى الخراج (مؤونة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤونة الارض حتى لا تعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها من الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق

على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤونة ثم فى العشر باعتبار النماء التحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع

والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لايجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه و بين العشر فاوجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل ﴿٤١٦﴾ مؤونة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكاة (ولذا) اي لاشتمال العشر على معنى العبادة والخراج على معنى العقوبة (لم يجتمعا) اي العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب (للطهارة ارادة الصلاة) لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط) لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشئ ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما ينسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات ﴿الجواب﴾ لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها

العلة مانعا بطريق المعارضة عن ثبوت شبهة وقوع الجزاء وثبوت شبهة السببية قبل وجود الشرط وبيان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يشبه بالحقيقة يقتضي ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال قبل وجود الشرط وثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال يقتضي المحل في الحال وكون الشرط اي التزوج في معنى العلة يقتضي عدم المحل وعدم ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه يقتضي بطلانه لكونه معلقا بما هو علة وقوع الطلاق فاذا تعارضا وامتنع ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال بطريق المعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء في الحال لزوال المعنى الموجب له اعني ثبوت شبهة الوقوع في الحال فبقي التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها واذا وجد الشرط انحل الجزاء وبطل اليمين بخلاف المعلق بغير النكاح نحو دخول الدار فانه ليس له شبهة العلة للطلاق فلا يبطل بطريق المعارضة ومقتضى التعليق اعني ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال فيعمل التعليق عمله اعني ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال ويلزمه المحل في الحال (قوله ولما استدعى ملك النكاح الحل) اي حل المحل للنكاح ولهذا حرم نكاح المحارم والبهائم والرجال (قوله اياه) اي الحل (قوله لها) اي لصحة الطلاق (قوله سبب بمعنى العلة) اي سبب في الحال على ما هو مذهبه وقوله لانه الموجب في المآل علة لكونه بمعنى العلة لان الايجاب من لوازم العلة لا من لوازم السبب لان السبب هو المفضي لا الموجب وفيه نظر لان المعتبر في العلة هو الايجاب الحالي لا المآلي فلا يصح علة لكونه بمعنى العلة ثم الظاهر منه ان محل النزاع بيننا وبين الشافعي هو المعلق اعني فانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق مثلا لا التعليق وبه صرح صاحب الكشف لكن المختار عند المحققين ان محل النزاع هو التعليق ومن جوابنا الآتي ذكره (قوله لتأخر الحكم اليه) لو ترك قوله اليه لكان اولى لعدم سبق مرجع الضمير اعني وجود الشرط اللهم الا ان يرجع الى السبب او الى المآل بتكلف (قوله فاستدعى المحل) اي اذا كان سببا في الحال بمعنى العلة استدعى المحل (قوله قلنا اولا آه) لا يخفى عليك ان الظاهر منه ان محل النزاع عند الشافعي هو المعلق لا التعليق والظاهر من

كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراما محضا (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام التوسط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان) لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء الى امور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى بما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهى اما ان تعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار التمدن وهى العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته (٢٧) (فى) وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه (بلا تأثير) فى ذلك الشيء خرج به العلة (و) لا (افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اى الشرط (اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اى اضافة الحكم اليه كما فى العلة (او الافضاء) اى افضائه

الجواب من قبلنا هو العكس فيرجع الى كون النزاع لفظيا ثم هذا الجواب تحقيق لا الزامى لان الشافعى لم يقل ان الحكم فى مجموع الشرط والجزاء بل الحكم عنده فى الجزاء والشرط قيد خارج عن الكلام تأمل (قوله بان الاضافة ايضا) اى مثل التعليق حاصل الاعتراض ان التعليق لما كان مانعا عن انعقاد العلة حالا كان ينبغى ان تكون الاضافة ايضا مانعة عن انعقاد العلة (قوله لا وجوده) عطف على اعدام (قوله من لوازم الوقوع) اى لا من لوازم لا يقاع (قوله بجعل الله تعالى) اشارة الى ان اسباب الشرائع جعلية لا استقلالية (قوله ونجعل الاحكام) عطف على قوله نضيف (قوله مسبوقا بالعدم) اى سبقا زمانيا لا ذاتيا وتحقيق هذا البحث مذكور فى شرحنا على مارتبناه فى الكلام (قوله سببية لنفس وجود الايمان) هكذا وقع فى النسخة التى عندنا وقد وقع فى اكثر النسخ وجوب الايمان قلت الصواب ما فى النسخة التى عندنا لان حدوث العالم انما يكون سببا لوجود الايمان اعنى التصديق بوجود البارى ووحدانيته وسائر ما يجب التصديق به لا لوجوبه كما لا يكون سببا لوجود البارى ووحدانيته وغير ذلك من المؤمن به وانما السبب لوجوب الايمان هو الامر به وذلك لان الحدوث انما يفضى الى التصديق بوجود المحدث لا الى وجوب التصديق به ويدل على صحة هذه النسخة قوله السابق فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده اه حيث لم يقل بوجوب التصديق فان قيل ان المقصود بيان اسباب الاحكام الشرعية والحكم الشرعى هو الوجوب لا الوجود قلنا نعم الا ان وجود الايمان حكم من احكام الشرع كوجوبه (قوله قطعا للتسلسل) حاصل الدليل ان كل حادث لابد له من محدث فلا يخلو ان يكون ذلك المحدث نفسه او جزءه او امرا خارجا عنه والاول والثانى باطل والا لزم كون الشيء الواحد علة ومعلولا وهو باطل للزوم تقدم الشيء على نفسه فتعين الثالث وذلك الامر الخارج لا يجوز ان يكون حادثا والا انتقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل فثبت انه قديم واجب بالذات (قوله وقد سبق تحقيقه فى مباحث الامر) اى فى اول تقسيم الامر المقيد بالوقت (قوله لانه

الى الحكم كما فى السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اى توقف الحكم كما فى الشرط الحقيقى (او توقف انعقاد علته) اى الحكم (عليه) كما فى الشرط الجعلى (وهو) اى الشرط المحض قسمان الاول (حقيق) يتوقف عليه الشئ فى الواقع او بحكم الشرع حتى لايصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للنكاح (او) الا عند تعذره مثل الطهارة للصلاة و) الثانى (جعلى) يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها كذا لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو مالايعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر) فى الطريق اوفى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل القنديل) فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لايصلح ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم) الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيأ منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع من الهلاك بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع من السقوط فى قعرها وكذا غيرها وامّا شرط فى حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن الشرط ﴿الفطر﴾ التعليق (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذ لا اختيار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد) حتى ابق حيث

لاصدقة آه) هذا علة السببية بخلاف الوجهين السابقين فانهما علة العلم بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اى شرطا للزكاة لان سبب الشرط شرط لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط فلا يرد النقض على الوجه الثانى من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاعية آه) والذى ظهر منه ان كلمة عن للانتزاع سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هى للانتزاع اى لانتزاع الحكم فيما اذا دخلت على السبب وللدلالة على وجوب حكم على محل فيما اذا دخلت على محل على ماهو الظاهر من التنقيح حيث قال وعن اما الانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة انتهى واوضحه فى التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستقراء ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل (قوله والثانى محال لان العبد آه) يعنى ان حمل الحديث على المعنى الثانى محال لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لامال له والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما يملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما يملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى كالبهائم (قوله فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى) فيلزم ان تكون داخلة على المحل فلا يكون الثانى محالا (قوله فى الصبى والكافر) قال فى التلويح واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف الكافر على الصبى ليس كما ينبغى بل فاسد لانه يقتضى الوجوب على الكافر وعلى ماذكره فى التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعى من انه لاتجب صدقة

لايضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما بالاستحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ﴿٤١٩﴾ ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير او الدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما فى حكم السبب ايضا كما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو فى التعليق لا التحقيق كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلاة والعقل فى التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط فى حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه فى حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة للتوقف عليه فى الجملة (لا حكما) اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر) ويبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها الخفاء فهو يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا

الفطر عن عبيده الكفار عنده (قوله والوقت شرطه) بالنصب عطف على الرأس (قوله والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا) جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الحكم قد يضاف الى الفطر كما يقال صدقة الفطر والاضافة من امارات السببية فيكون الفطر سببا لا شرطا فاجاب بانها مجاز (قوله اى وجوب الاداء) انما اضاف الوجوب الى الاداء دون الحج لانه لو كانت الاستطاعة شرطا لوجوب الحج نفسه لزم ان لا يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل اصل الوجوب فاضاف الى الاداء دفعا لهذا (قوله والخراج مقدر بالدراهم) والمراد به الخراج الموظف لان خراج المقاسمة يتعلق بالخارج كالعشر (قوله حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة) ولهذا وجب العشر والخراج فى ارض الصبي بالاتفاق (قوله لان الله تعالى) شروع فى بيان كون الارض النامية سببا للعشر والخراج (قوله والنفقة عليها) اى على الارض وقوله كالعبيد اه قيل انه تمثيل لنفقة الارض اقول الظاهر من قوله وعمارتها بجماعة المسلمين الى آخره انه تشبيه للوجوب المستفاد من قوله فيجب عمارتها والنفقة عليها لا تمثيل كما ذكره ذلك القائل وذلك لانه بيان لعمارتها ونفقتها (قوله يذبون عن الدار) قال فى المصباح ذب عن حريمه ذبا حمى ودفع انتهى فعلى هذا لو قال يذبون الدار ويصونونها من الاعداء لكان اولى (قوله لانه يصرف الى الفقراء) من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر لان الصرف الى الفقراء يؤثر فى كونه عبادة وقوله ولان الواجب دليل ثان لكونه عبادة وقوله بمنزلة الزكاة الظاهر من كلامه انه متعلق بالدليل الثانى قلت انه متعلق بكل من الدليلين كما فى الكشف حاصله ان فى العشر معنى العبادة بوجهين احدهما انه بمنزلة الزكاة فى كون مصرفه الفقراء والثانى فى كون الواجب جزأ من المال الخارج الموجود قليلا من الكثير (قوله لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض آه) لو قال لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض اه لكان صوابا على ما وقع فى التلويح وغيره توضيحه ان سبب وجوب الخراج هو الارض كما تقدم وسبب وضعه على الارض هو الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عنوة واقر اهلها

فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهر النفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلوق الذى هو علة (للنسب عندهما حتى اثبتاه) اى النسب (بشهادة القابلة بها) اى بالولادة (مطلقا) اى سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلاثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانها يظهر ما كان موجودا فى الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما فى غير هذه الحالة قال (الامام) ابو حنيفة الولادة (شرط محض) للنسب فى حقنا لانا نبنى الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة فى حقنا (فلا تثبت) الولادة (الا بحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهى رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزنا التى هو بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العلة العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط ﴿لوجوب﴾ فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء

ولم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل فى الشرع لما فى الاشتغال بالزراعة من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار كذا فى الكشف (قوله اما اولاه) الجواب عنه ان الكلام فى حال ابتداء وضع الخراج على اراضى الكفار وهم فى اكثر احوالهم واوقاتهم مشغولون بالزراعة والحكم مبنى على الاكثر (قوله فما وجه تخصيصها) لعل وجهه ان سبب الخراج هو الزراعة مع الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر لا مطلق الزراعة فلا يشترك سبب العقوبة بينهما لان زراعة المسلم ليست كذلك (قوله ولذلك حكم) اى ولكون الارض اصلا والنماء اى المال النامى وصفا وتبعا حكم بكون سبب العشر والخراج الارض النامية لا المال النامى كما كان السبب فى الزكاة المال النامى (قوله والسبب للطهارة ارادة الصلاة) قيل هو القيام الى الصلاة لظاهر الآية وقيل هو الحدث وقيل هو الصلاة وقيل وجوب الصلاة والحق انه ارادة الصلاة بشرط الحدث لما ذكره الشارح ومعنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم محدثون (قوله لما فيها) اى فى الكفارات (قوله او باعتبار التمدن) اى التجمع واتخاذ المدينة والمدينة هو الجامع (قوله لغة العلامة اللازمة) قال فى القاموس الشرط الزام الشئ والتزامه فى البيع ونحوه كالشريطة يجمع على شروط وبالتحريك العلامة جمعه اشراط انتهى وقال فى المصباح وجمع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وفلوس والشرط بفتحتين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى ومنه ظهر الخلل فى كلام الشارح فان قوله العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة يقتضى ان يكون الشرط ههنا بفتحتين وقوله والشروط للصكوك يقتضى ان يكون بالسكون على ما ظهر من كلام القاموس والمصباح حيث جعلا الاشراط جمع الشرط بفتحتين بمعنى العلامة والشروط جمع الشرط بالسكون ثم الظاهر من كلامهم ان المراد بالشرط ههنا ما هو بالسكون بمعنى الالزام لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة (قوله قد يكون شرطا للوجوب) كالوقت فانه شرط

رجعوا مع شهود الزنا اووحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لايضاف الحكم اليها الاوجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن
العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فمايعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهى اما محض)
اى خالص عن شوب الاقسام الباقة دال على وجود امر خفى (كالتكبير) للا نتقال من ركن الى ركن آخر
(ورمضان فى) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط) كما مر من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لاعلل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لامنافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات (الركن الثانى) من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلاثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد ان يبينه فقال فى تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) فى الدنيا (والثواب) فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح (والذم) فى الدنيا (والعقاب) فى العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولامدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل (هو آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها
لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لانسلم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب لم لايجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لاينافى استحقاقه) المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق مايستحق تاركه التعذيب لا مايعذب

لوجوب الاداء (قوله لانفسه) والالزم ان يكون للوجوب وجوب فان الوقت مثلا لو كان شرطا للوجوب نفسه لزم ان يكون لوجوب الاداء وجوب آخر (قوله اوتوقف انعقاد علته) اشارة الى ان التعليق بالشرط يمنع انعقاد العلة بالذات عندنا لا الحكم نفسه كما هو مذهب الشافعى على ماتقدم بيانه فى آخر بحث الاستثناء (قوله اى الشرط) اى مايطلق عليه اسم الشرط لما عرف الشرط لغة وشرعا شرع فى تقسيمه وهو خمسة بالاستقراء على ماسيأتى مصرحا الاول شرط محض وهو على ماعرفه المصنف مالايلاحظ فيه صحة اضافة الحكم ولا افضاؤه بل مجرد توقفه اوتوقف انعقاد علته عليه فقد عرفه بتعريف يشمل الشرط المحض الحقيقى والجعلى ثم ذكر كلا منهما باسمه وجعل الحقيقى اعم من الحقيقى النفسى الامرى ومما كان بحكم الشرع ثم مثل ماكان بحكم الشرع بمثالين وقد جعل بعض الفقهاء ماكان بحكم الشرع من الشرط الجعلى ولم يفرق بينه وبين ماكان بجعل العبد ولكل ان يصطلح على مايشاء ثم الشرط الجعلى على اصطلاح المصنف قد يعرف بصيغة الشرط كدخول حرف الشرط وقد يعرف بدلالة كلمة الشرط كالوصف فى غير المعين كما مثلهما الشارح واختلفوا فى ان صيغة الشرط هل تنفك عن معناها اولاتنفك قال شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصاحب المغنى لا تنفك اذ الحقيقة لاتنفك عن مسماها وقال القاضى الامام ابو زيد وغيره انها قد تنفك عن معناها اذا خرج مخرج العادة والعرف لامخرج الشرط كقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان انما يكاتب عبده اذا علم فيه خيرا لان علم الخير فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة ولهذا تجوز الكتابة بدون علم الخير فيه ولو كان شرطا لما جازت بدونه قال فخر الاسلام وكذا لاتنفك دلالة الشرط عن مدلوله كما لاتنفك صيغة الشرط عن معناها اذ الدلالة كالعبارة فى حق اثبات الحكم فتعتبر بصريح الشرط وعلم منه جواز انفكاكهما عن مدلولها عند من يجوز انفكاك صيغة الشرط عن مدلولها (قوله حتى لايصح الحكم) اى المشروط لان المشروط

تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصف بهما (لما تخلفا) اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر

ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كما فى صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى من ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لا شىء منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كانه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل (والشرع مبين فى البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان مركوز فى الاذهان) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

بحكم الشرع حكم من احكام الشرع (قوله او الا عند تعذره) هكذا وقع فى التلويح ولا يخفى عليك انه لو قال واما عند عدم تعذره لحسن مقابلته بقوله اما اصلا (قوله مثل الطهارة للصلاة) فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة عند امكانها بالماء او بالتيمم ولا يخفى عليك ان المفهوم منه انها تصح عند تعذر الطهارة وقد اختلفوا فيه قيل انه لو فقد الماء والتراب يجب عليه ان يصلى ويعيد بعد وجدان احدهما وقيل لا يجب عليه ان يصلى بل يستحب ويجب عليه القضاء صلى او لم يصل وقيل يجب عليه ان يصلى ولا تجب عليه الاعادة وقال ابو حنيفة تحرم عليه الصلاة وتجب الاعادة فافهم من كلامه انما يستقيم على القول الثالث فقط (قوله لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام) حتى لو وقع الوصف فى المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التى اتزوجها او هذه المرأة التى تدخل الدار لامرأته فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الشرط فى المعين لغو فبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو فى الاجنبية وينجز فى المنكوحة (قوله فى المعين وغيره) نحو ان تزوجت هذه المرأة او امرأة فهى طالق (قوله واما شرط فى حكم العلة) لما فرغ من بيان الشرط المحض شرع فى بيان الشرط فى حكم العلة اى بمعناها اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فهو شرط بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير لا الى العلة ولا الى السبب كحفر البئر فانه شرط للتلف وسقوط الجسم الثقيل علة له والمشى سبب محض لافضائه اليه وليس بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان يحصل السقوط بدون المشى فعلم انه سبب لا علة والحكم اعنى التلف المقتضى للضمان يضاف الى الشرط لا الى العلة لعدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها لانها امر طبيعى حاصل بخلق الله تعالى بلا صنع العبد فلا تعدى فيه فلا يصلح لاضافة التلف المقتضى لضمان العدوان اليه ولا الى السبب ايضا لان المشى على الارض امر مباح فلا يصلح ايضا لاضافة ضمان العدوان اليه لعدم التعدى والجناية فتعين اضافته الى الشرط وهو الحفر الموصوف بالتعدى اعنى الحفر فى الطريق او فى ملك الغير وقد كان الاصل فى اضافة الاحكام العلل لكونها مؤثرات فكان

بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطبائعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك فيبطل قولهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض و (استوى فى) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (و) من قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثانى (الانقاذ وماهو) اى اختيارهما ذلك (الا لحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا (بل لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (و) كون (الثانى) وهو اختيار الانقاذ (الرقة الجنسية) المجبولة فى الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ماهو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال فى جواب انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى لا انظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان نبوته نظرى

ينبغى ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا لعدم التأثير له كما لا يضاف اليه فى العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللا بذواتها بل هى فى الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط وللشرط شبه لها من حيث انه يتعلق به الوجود كما يتعلق بالعلة الوجوب استقام ان يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها فى ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العلل اذا وصف بالتعدى كما فى حفر البئر فى الطريق او فى ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مايع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لكونها رفعا لمانع ولا يعارضها علة صالحة لاضافة الحكم اليها فان سقوط الجسم الثقيل وسيلان المايع علة للتلف لكن لا تصلح لاضافة التلف اليها لكونها امرا طبيعيا فلا تعارض الشرط فيضمن صاحب الشرط حتى لو وجدت العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا عبرة بالسبب حينئذ بل يضاف الحكم الى العلة كما لو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ونصف المهر فاذا رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعا فضمان ما اداه الزوج الى المرأة من نصف المهر على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكملت العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا اعتبار للشرط بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط فقط حيث ضمنوا ما اداه الزوج وحدهم على ما ذكره فخر الاسلام وصاحب التنقيح لانهم شهدوا الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واما على ما ذكره فى اصول شمس الائمة وابى اليسر فهم لا يضمنون شيأ والحاصل ان الشرط فى اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلا بد لنا من امثلة ثلاثة الاول مثال ما ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط على ما ذكرناه واختلفوا فى وجوب الضمان عليهم فاوجبه فخر الاسلام ومن تبعه ومنعه شمس الائمة وابو اليسر والثانى مثال ما يخالف الاول اعنى ما يوجد فيه معارضة العلة

لاضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والآخر حلي اشار الى الجدلي بقوله (واجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ﴿٤٢٤﴾ ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار الى الحلي بقوله (وان الوجوب على المكلف) في نفس الامر (لا يتوقف على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزام النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجود التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحت مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه حلا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأي الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى أعلم بوجوبهما علي ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت ﴿لاضمان﴾ عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي مردود لان للنبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تاملت

الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط والتعليق جميعا او شهود التعليق فقط والثالث مثال ما يوجد فيه معارضة العلة الغير الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهد ان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي ينفذ ظاهرا و باطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما بطريق الاقتضاء واذا نفذ القضاء ظاهرا و باطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا الكذب المحض فيجب الضمان عليهم بسبب تعديهم وقالا ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بنى على الحجة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء و يعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود (قوله بخلاف ايقاعه نفسه) اي ايقاعه في بئر العدوان اعني في الطريق او في ملك الغير (قوله لاضافته) تعليل لقوله صالح لا صلة له وصلته محذوفة اي صالح لاضافة الحكم اليه لاضافته الى الاختيار (قوله احترازا عن الشرط التعليق) مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان الفعل المختار فيه وهو التعليق لم يعترض على الشرط بل هو بالعكس فلم يكن سابقا (قوله لكنه مباح) اعترض بانه مشعر بانه لو كان الماشي متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي واجيب بان مراده المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير ورد بان الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه

ان دعوای وان کانت خبرا یحتمل الصدق والکذب لکنها ان کانت صادقة فکذبتها خسرت خسرانا مبینا فی العاجل والآجل وکذا ان کانت کاذبة فصدقتها فلابد من التمییز بینهما ولا یحصل الا بالنظر فی المعجزة وهو امر لاضرر فیه لاعاجلا ولاآجلا ولادافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وکل مایدفع الضرر المظنون بل المشکوک واجب عقلا بمعنی ان العقل یدرکه لانه یحکم به فاذا سمع المکلف هذا لم یبق له بعد ذلك عذر اصلا فکیف الافحام واشار الی الطریق الثانی من الطریقین الالزامیین بقوله (ولانه لولاه) ای لولا کون العقل حاکما بهما بل کانا شرعیین (لزم) محالان الاول فی حق الله تعالی هو (ان لایقبح منه تعالی شیء قبل السمع فلزم جواز کذبه) تعالی عنه علوا کبیرا (و) جواز (اظهار المعجزة علی ید الکاذب) وفی کل منهما ابطال البعثة والشرایع والتباس النبی بالمتنبی وغیر ذلك من المفاسد (فلا یقبح) شیء من الکذب واظهار المعجزة علی یده (بعده) ای بعد السمع (ایضا للدور) فان حجیة السمع موقوفة علی صدقه فیلزم الدور (و) الثانی فی العبد وهو (ان لایقبح الکفر من المتمکن منه ومن العلم بحاله) ای حال الکفر ﴿٤٢٥﴾ ممایترتب علیه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجب) عن الاول من قبل الاشعرة (بانا لانسلم الامتناع العقلی) فی الکذب وخلق المعجزة (وان جزمنا بعدمهما) فانهما من الممکنات وقدرته شاملة لجمیعها فلاامتناع عقلیا (ولوسلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) ای امتناعهما عقلا (للقبح عقلا لجواز کونه) ای امتناعهما (لامر آخر) کاستلزامهما الالتباس النبی بالمتنبی وکانتفاء لازم الدلیل الذی هو العجز لان وجه الدلالة لازم لکل دلیل وهو منتف فی المعجزة فی ید الکاذب والا لکان الکاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم (و) اجیب عن الثانی من قبلهم ایضا (بان) وجود المعنی (المتنازع فیه) وهو التحریم الشرعی (قبل الشرع ممنوع) فیماذکرتم من الصورة (وغیره لایضر) لانه خارج عن البحث (ونحن) معاشر الحنفیة (نقول شیء منها) ای من ادلة المعتزلة علی تقدیر صحتها وتمام مقدماتها (لم یفد الحاکمیة) للعقل والموجبیة له کما هو مقصودهم وانما یفید ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لاونحن لاننکره (والمختار) عند علمائنا الحنفیة وهو الحق المتوسط بین الافراط والتفریط (ان الحاکم فی الکل) ای فیما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم یدرك (هو الشرع) ای الشارع لاالعقل لوجهین اشار الی الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور فی بدن الانسان مثل الشمس فی ملکوت الارض یضیء به الطریق الذی مبدأه من حیث ینتهی الیه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة لاتعمل بدون الفاعل فکیف یکون حاکما علی الاطلاق قال ابن سینا العقل آلة اعطیت لدرك العبودیة لاللتصرف فی امر الربوبیة والعجب ان رئیس من قصاری امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لایجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذین یعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحید یجعلون العقل حاکما علی الاطلاق وماهو الا ظلم وقریب من الاشراك واشار الی الثانی بقوله (ولاینفك) العقل (عن الهوی)

لاضمان علی الحافر عند تعدی الماشی کذا فی التلویح (قوله مع انه غیر واجب) کما اذا نام انسان فی موضع وحفر الحافر تحته یحصل السقوط بدون المشی مع تحقق الضمان فیه فیضاف الی الحفر (قوله علی وجه نفر الطائر) من التنفیر من باب التفعیل وبهذا القید حصل الفرق بین هذه الصورة وبین ماسیأتی فی الکتاب من قوله وفتح باب قفص حیث جعل هذه الصورة فی معنی العلة حتی لزمه الضمان بالاتفاق وجعل الصورة الاتیة فی معنی السبب حتی لم یلزمه الضمان (قوله عن صورة العلة) وانما قال عن صورة العلة لان الشرط المحض یتقدم علی انعقادها علة لماتقرر فی محله ان التعلیق یمنع العلیة الی وجود الشرط فلابد ان یثبت الشرط حتی تنعقد العلة ثم فی تأخره عن صورة العلة نظر اذ قد یتقدم علیها ایضا فی مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان صورة العلة هی قوله انت طالق والجواب ان المراد بالشرط المحض لیس قوله ان دخلت الدار بل دخولها الدار وهو متأخر فی الوجود عن قوله انت طالق (قوله بخلاف سوق الدابة) لان السوق معنی حامل للدابة علی الذهاب علی طبع السائق کرها فینتقل الفعل الی المکره (قوله وفتح باب قفص) ای لاعلی وجه التنفیر والا فهو شرط فی معنی العلة علی ماتقدم (قوله حیث لایضمن) ای

فان العقل الذى هومناط التكليف غيرموجود فى اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الالمن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اهمال المغلوب فى مقابلة الغالب فان قيل لولم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا فى الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب اومعه وان لم يرد الشرع (فى البعض) الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبى فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهوان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هوالمعرفة وكل ماهو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولامعنى للنظرى الاما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا التصديق النبى فى اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل اوثبوت المدعى وكذا النظر فى المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبى فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ماذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) فى مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ماذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة)

عندابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد فان عنده يضمن الفاتح بناء على ان فعل الطير والدابة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة الحكم اى التلف اليه ولانهما لايصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المايع فيضاف الحكم الى الشرط بالضرورة فيضمن الشارط قلنا انه ان اريد ان فعل الطير والدابة هدر فى اضافة الحكم اليه فهومسلم لكنه لاينافى اعتباره فى قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لايعتبر فى قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لايحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر فى اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر فى منع اضافة الفعل عن المرسل (قوله كاول شرطين اه) اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الجزاء كالطلاق مثلا ولايقع الا بهما لاباحدهما سواء كانا متغايرين حقيقة اولا بان يكون فعلا واحدا متعلقا بشيئين متغايرين فيتغاير باعتبارهما والثانى كما ذكره الشارح نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فانه شرط واحد فى الحقيقة متغاير باعتبار متعلقه اعنى الدار ولابد من وجودهما لوقوع الجزاء الا ان نوى الوقوع باحدهما فانه يصدق لانه نوى مايمكن تصحيحه باضمار حرف الشرط وتقديم الجزاء على الشرط وفيه تغليظ

﴿على﴾

سواء كان فى شاهق الجبل اوفى دار الحرب اونحو ذلك حتى اذا لم يعتقد اكفرا ولا ايمانا لايعذ بان فان الوجوب اذا سقط عن الصبى سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا فى سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبى فيجوز ان يلحق به ايضا فى سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك زمان (التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان و بيان مقداره دليل قاطع بل فى علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والافلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبى عليه السلام العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمانى عشرة وسبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبى العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وكفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبن من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو غفلت وهى ﴿٤٢٧﴾ مراهقة فوصفت الكفر كذا فى الجامع الكبير وكذا من فى الشاهق ونحوه

وصرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبى عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح اضدادها (هو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة (لاعذر لاحد

على نفسه ولابد من قيام الملك عند آخرهما لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك والاول قد يكون بعطف احدهما على الآخر والجزاء مؤخر عنهما وحرف الشرط مكرر نحو ان كلمت زيدا وان كلمت عمرا فانت طالق فحينئذ لا يقع الطلاق حتى يكلمهما على قول محمد و يقع باحدهما على ماروى عن ابى يوسف والمختار قول محمد لانه عطف شرطا محضا على آخر مثله ولاحكم ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما والملك شرط عند آخرهما وتصح النية باحدهما المتقدم وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزاء مؤخر نحو ان اكلت ان لبست فانت طالق فحينئذ يقدم المؤخر و يؤخر المقدم ولا يقع الطلاق مالم تلبس ثم تأكل وكذا اذا كان الجزاء مقدما على ما فى الفتاوى فيكون الاخر شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال فكانه قال لها عند التلبس ان اكلت فانت طالق فشرط قيام الملك عند التلبس لان اليمين لاتنعقد الا فى الملك اومضافة اليه فان كانت فى ملكه عند التلبس ينعقد اليمين المعلق على الاكل والافلا وقال الاسبيجابى ان هذا فى العربية واما فى الفارسية فيقدم المقدم و يؤخر المؤخر وعلله الامام الزاهدى بانهم لا يريدون به الا تعليق الجزاء بجملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون

فى الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد (و يعذر فى الشرائع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذى تمسك به الامام فى هذا المقام (قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا فى كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد ادى نظرى القاصر وفكرى الفاتر الى انها مستنبطة من الآية الكريمة لكنى لما لم اظفر فى كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل قوله ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه الدلالة واستنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لايكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لايكفى فى ادراك حسن الشرائع بل لابد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها

وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل قال الله تعالى فى جوابهم
على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعذروا فانا قد عمرناكم فيها
مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع
فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان
العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله
ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل
او لم يدركهما لما وبخ على تاركى الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا
الرابعة فان مايهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها
اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس ﴿٤٢٨﴾ اولى من التأكيد (الركن الثالث)

من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به)
وهو الفعل الذى يتعلق به خطاب الشارع
(وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله
تعالى خالصة) وهو ما يتعلق به النفع العام
للعالم من غير اختصاص باحد فينسب
الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه
والا فباعتبار التخليق الكل سواء
فى الاضافة الى الله تعالى ولله
ما فى السموات والارض وباعتبار التضرر
والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتى
بيان انواعها (و) النوع الثانى (حقوق
العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات)
ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما
اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه)
اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا ﴿فان﴾
عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى
فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة
او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل
(و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات
كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق
العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار
قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه

الجزاء بعدها اختصارا ثم لا يخفى عليك ان هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثانى مرتبا
على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط فى موضعه بلا تقديم ولا تأخير نحو
ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا
ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الاول ويقدم الثانى والاصل فيه انه متى كانا
مرتبين عرفا اضمرت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتبين عرفا لم يثبت العطف بينهما
لا عرفا ولا ذكرا فبقى اقر كل شرط فى موضعه لا يتصل الجزاء باحد الشرطين
وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق ان كلمت فلانا يقرر كل شرط فى موضعه ويكون الاول شرط الانعقاد
والثانى شرط الانحلال فلو دخلت ثم كلمت طلقت وان عكست لا على ما صرح به
الامام الزاهدى وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزاء مقدم نحو انت طالق
ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا فانه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل الا
ان ينوى الوقوع بكل واحد منها وكذا لو اخر الجزاء عنهما على ما روى عن ابى
القاسم الصفار والحاصل انه اذا كرر اداة الشرط بلا عطف فالوقوع يتوقف
على وجودهما سواء قدم الجزاء او اخر عنهما او وسط بينهما لكن الاول شرط
الانعقاد والثانى شرط الانحلال ولا بد من الملك عندهما وان كرر بالعطف

بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لاينافى كونها فى نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم

على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد فى الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحد جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن اصل ونعمة المال وهى ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهى عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها السنن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة

فان قدم الجزاء اووسط فالوقوع يتوقف على احدهما وان اخر عنهما فالوقوع يتوقف عليهما وان لم يكرر حرف الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم الجزاء او اخر ولو عطف باو فالشرط احدهما كما فى الخلاصة حلف لا يكلم فلانا اوفلانا فكلم احدهما يحنث (قوله بحسب الوجود) اى لا بحسب التكلم تأمل (قوله طلقت اتفاقا) وانحلت اليمين ايضا او وجود الشرط حتى لو دخلت مرة اخرى لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار (قوله وان ابانها فدخلت الدارين) اى بعد انقضاء العدة (قوله لم تطلق اتفاقا) لانحلال اليمين بالدخول لا الى جزاء فى الصورتين اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية فلان الجزاء لا ينزل الا عند الشرط الثانى ولم يوجد الملك عنده وهو شرط لنزول الجزاء (قوله عندنا) احترازا عن قول زفر حيث قال لا تطلق فى هذه الصورة ايضا مستدلا بان الشرطين فى حكم الطلاق كشئ واحد من حيث لا يقع الطلاق الا بهما ولو كان الشرط واحدا ما وقع الطلاق بدون الملك فكذا هذا قلنا ان الملك انما اشترط فى وقت التعليق وفى وقت حدوث الشرط اما فى وقت التعليق فلكون الجزاء غالب الوجود استصحابا الى وقت حدوث الشرط فان الملك اذا كان موجودا وقت التعليق فالظاهر بقاؤه الى حدوث الشرط واما فى وقت

فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات المالية فوجب فى مال الصبى والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤونة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث منها (مؤونة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابى يوسف وينقلب خراجا عند ابى حنيفة (و) الرابع (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤونة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان فى ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هى عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها فى العبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفى وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب الكفارات (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ﴿٤٣٠﴾ ان يتصل فعله بغيره يحدث معه التلف لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) لا على (الصبى) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتى العبادة والعقوبة فى الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسى وتسقط فى كل موضع تحققت ﴿عليه﴾ فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الا حد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى او مما غلب عليه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان

حدوث الشرط فلصحة نزول الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدار فى غير الملك انحلت اليمين ولو كان الملك شرطا لصحة وجود الشرط وحدوثه لما انحلت اليمين بوجودهما فى غير الملك ولا لبقاء اليمين لان محلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثانى بعد وقت التعليق لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك لانه لا ينزل فى غير الملك والحاصل ان الملك انما يشترط حال التعليق لانه حال الابتداء فيشترط فيه فيكون الجزاء غالب الوجود استصحابا وحال وجود الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المحتاج الى الملك واما حال وجود الشرط الاول فلا يشترط فيه الملك لانه حال البقاء فلا يحتاج فيه الى الملك لبقائها ببقاء ذمة الحالف (قوله ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها) وذلك بان يزيل خفاءها (قوله الموقوف عليه) صفة للتحقق (قوله عليه) اى على الشرط (قوله اوفراش قائم) اى النكاح ثابت فى الحال (قوله قالا المعتدة آه) توضيحها اذا ولدت المعتدة من طلاق بائن او رجعى او موت ثبت نسبه منه بشهادة القابلة عندهما سواء كان معها حبل ظاهر او لم يكن او اعتراف من الزوج او الورثة او لم يكن بل وقد انكر الزوج او الورثة لما رواه ابن شيبة عن الزهرى مرسلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع

الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملك له فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محظور ولا فى القتل بالسبب بان حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك اوشهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ فى بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار) المجرد (خلفا) اى قائما مقام الاصل (فى) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير) خلفا ﴿٤٣١﴾ (عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار او الغانمين) خلفا عنه (اذا عدما) اى الابوان مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه) اى التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص) وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم فى حالة العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد) تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان وان جعل التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول فى الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعى) فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة المتيمم

عليه غيرهن وقول الراوى مضت السنة حكمه الرفع ولان الفراش وهو تعين المرأة لماء الزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم النسب فلا حاجة الى اثباته وانما الحاجة بعد ذلك الى تعيين الولد واثبات الولادة من ذلك ثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كما فى حال قيام النكاح او ظهور الحبل او اقرار الزوج او الورثة ولا يشترط لفظة الشهادة على قول الخراسانيين ويشترط على قول العراقيين قال ابو حنيفة رحمه الله لا تثبت الولادة بشهادة القابلة ولا النسب مالم يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اقرار من الزوج او من الورثة لان النكاح قائم فى الحال لانها شرط محض للنسب فى حقنا لا شرط بمعنى العلامة واذا كانت شرطا محضا يضاف اليها الوجود فلا بد لثبوتها من الحجة الكاملة بخلاف الاحوال الثلاثة المذكورة فان الولادة فى كل من هذه علامة محضة فلا يقبل قولها الوجود فثبت بشهادة القابلة وقولهما ان الفراش قائم بقيام العدة مسلم لكن قيام العدة هنا ممنوع لانها منقضية باقرارها بوضع الحمل والمنقضى لا يصلح حجة (قوله فكان ثابت النسب منه) اى ما كان موجودا فى الرحم يعرف الاثبات منه (قوله مضافا اليها) اى الى الولادة بل يكون مضافا الى الفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال

للمتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلاة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل فى قبول الحدث و رفعه واما اذا وجد ماء فكان فى زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد فى حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية فى الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) اى شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اى عدم الاصل فى الحال (لمعارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الماضى فانه لا يوجب الكفارة ﴿٤٣٢﴾ لعدم امكان البر (الركن الرابع) من المقصد الثانى (فى المحكوم عليه وهو المكلف) اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) فى المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم والقوة ما به يصير الشئ فاعلا او منفعلا والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات ﴿المخالف﴾ اربع مراتب فان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيق انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة

الولد معرفا محضا للولد الثابت نسبه بالفراش (قوله وجوبا) اى ثبوتا (قوله كما فى غير هذه الحالة) اعنى حالة وجود الامور الثلاثة فانه تقبل شهادة القابلة بها بالاتفاق حتى ظهور الحبل او قيام الفراش او الاقرار بالحبل من الزوج (قوله فما كان باطنا) كالعلوق فيما نحن فيه (قوله المظهر لصفة الزنا) ولا يخفى عليك ان الاحصان فى باب الزنا عبارة عن تلك الصفة فيكون من قبيل اظهار الشئ لنفسه ولعل معناه ان الاحصان اى وجود هذه الصفة مظهر لاتصاف الزنا بهذه الصفة او يقال ان الاحصان صفة لكل من الرجل والمرأة وتحققه فيهما يظهر كون الزنا بتلك الصفة ثم لا يخفى عليك انه لابد فى تحقق الاحصان من سبعة امور الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والنكاح الصحيح والدخول بها وكونهما على هذه الحالة حين الدخول والشارح رحمه الله اشار اليها الا الحرية ولابد منها ايضا (قوله الموقوف) صفة للعلم (قوله كالميل) بكسر الميم والمراد به ههنا هو الاعلام المبنية فى طريق مكة وغيرها (قوله انقاذبنى) بكسر الباء وضمها جمع البنية بالكسر والضم ايضا كذا قيل لكن المصرح فى نسخ شرح المقاصد انه بتقديم النون على الباء اى انقاذنبى من الانبياء حيث قال فى تقرير هذا الدليل انه لو قبح الكذب لذاته

فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى عدم قبول النور ولاخفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليها من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لافقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا قيل ولايخفى ان بعض ماذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما ﴿٤٣٣﴾ عليه ولاحاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان فى الاخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا مايدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والافان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب اوتركه فمكروه والافان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا فيمالاتدرك) قالوا مالايدرك جهته بالعقل لافى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل اذلم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك (٢٨) (ن) الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لايضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذلامنع فيه فمباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لاعقليا وكلامنا فيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لااذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لاتوقف الاان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا اواباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولاحكم) على العبد

لماتخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذنبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على ماقبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا انتهى بعبارته فعلم من المعترض ان لفظ نبى بتقديم النون على الباء لاالعكس لكن يجوز عكسه ايضا وعلم منه ايضا مافى كلام المصنف من الخلل حيث جعل ماجعله فى شرح المقاصد جوابا عن الاعتراض المذكور من قبلنا جوابا عن اصل الدليل مع عدم صلاحيته جوابا عن ذلك (قوله وان كان ردا على المعتزلة) يعنى انه يفيد الرد على المعتزلة القائلين بالايجاب الكلى فانه يفيد رفع الايجاب الكلى محصل الرد على المعتزلة لكن لايفيد مدعاهم وهو السلب الكلى (قوله وليس له) اى للشرع (قوله وهو ماذكر غير مرة) وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب فى حكمه (قوله فيبطل قولهم) لانه ليس بالمتنازع فيه ايضا على ان تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس كما ينبغى

(قبل) ورود (السمع عند الاشعرى فيعذران) اى الصبى ومن فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبى العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اى الثانى لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا (هو التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لامزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعد ما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهليـة (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى ﴿٤٣٤﴾ وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولانى قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل وبها اختص لقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه ﴿فقوله﴾ الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها وهو مستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة وتهيئ للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولى له شيأ لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة) مطلقة (صالحة لهما) اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما) لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه) اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اى على الصبى (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافى عصمة المحل

لانهما وجوديان والمعنى المذكور عدمى (قوله فى الشاهد) اى فى حقنا (قوله فكذا فى الغائب) اى فى حق الله وهو المدعى (قوله قلنا لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا) توضيحه ما ذكره الشارح المحقق فى شرح اصول ابن الحاجب حيث قال لا استواء بينهما فى نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم متنافية فاذا تقدير تساويهما تقدير امر مستحيل فيمتنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر فى الواقع وانما يستبعد ذلك لانه لا يلزم من فرض التساوى وقوعه وانما يتبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق على ذلك التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما واضح فان قيل ايثار الصدق عند وقوع التساوى مما يكاد يجزم به العقل ويستبعد منعه فكيف يصح منعه فالجواب انه انما يجزم به لانه يلتبس عليه حال وقوع التساوى بحال فرضه وتقديره فيظن ان جزمه بايثار الصدق عند فرض التساوى وتقديره جزم بايثاره عند وقوع التساوى وكما يستبعد منعه عند فرض التساوى وتقديره يستبعد منعه ايضا عند وقوعه والفرق بينهما واضح لان الجزم مع فرضه وتقديره جزم فى حال عدم التساوى بل فى حال ترجح الصدق والجزم عند وقوع المقدر جزم فى حال التساوى وعدم الترجح فالايثار فى الاول لمرجح وفى الثانى لا لمرجح

(و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعوضا محضا لانها لاتجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لاتجب على الصبى (فلا يتحمل) الصبى (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبى لايوصف بذلك ولهذا لاتجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لاتجب على الصبى العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لايصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبى (من حقوقه تعالى ما صح اداؤه ﴿٤٣٥﴾ عنه كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (ومالا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالحج فانها لاتجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتداء ولا يتصور ذلك من الصبى (والعقوبات) كالحدود فانها لاتجب عليه كما لايجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلفوا في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابى حنيفة وابى يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبى الغير العاقل او احداهما كما في الصبى المميز قبل البلوغ وقد تكون احداهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبى وان كان قوى

فقوله لايلزم من فرض التساوى وقوعه معناه ان توجه منع ايثار الصدق انما هو في حال وقوع التساوى لا في حال فرضه فعند الفرض انما كان يتوجه المنع لو كان فرضه مستلزما اوقوعه لان منع اللازم يقتضى منع الملزوم فحين لم يستلزم الوقوع استبعد المنع عند الفرض اذا عرفت هذا فمعنى قول الشارح فلا نسلم ايثار الصدق عند وقوع المفروض اى الاستواء من كل وجه وقوله قطعا اما قيد للمنع اى معناه عند وقوع المفروض منعا قطعيا او للايثار اى لانسلم ان ايثار الصدق قطعى حال وقوع المفروض ويؤيده قوله وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير لان لفظة ذلك اشارة الى ايثار الصدق فمعناه لانسلم ان ايثار الصدق قطعى حال وقوع المفروض وانما يكون قطعيا عند الفرض فيظن انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (قوله لم يمكن للرسول) جواب لو (قوله وحقيقته الجاء الخصم) اى حقيقة الجدلى الجاء الخصم اى المملل وهو المعتزلى (قوله مطلقا) اى في الجملة وقد انكرها السمنية (قوله وفي الالهيات) اى حاجة رد على المهندسين (قوله طريق الاستدلال) اى على وجوب النظر (قوله للمعرفة الواجبة) اعنى معرفة الله وقد تقدم الكلام عليه (قوله بل هى ا) اى وجوب النظر وامر تأنيث الضمير سهل (قوله لا على علمه بذلك) اى علم

البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى لقوله تعالى وماجعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول مايعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الابعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى اوحقوق العباد والاول اماحسن لايحتمل القبح واما قبيح لايحتمل الحسن واما مترددبينهما والثانى امانفع محض اوضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال (لحق الله تعالى سواء كان حسنا لايحتمل غيره كالايمان اوكان قبيحا لايحتمله) اى غير القبيح (كالكفر اوبينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم (صح من الصبى بلا لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان ﴿٤٣٦﴾ وفروعه نفعا محضا فلايليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه ممايحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولوسلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هولها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هوله لاممايلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كان الصبي لوورث قريبه اووهب منه قريبه فقبله يعتق عليه ﴿والا﴾ مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلاعوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لوعفى عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهو عليه والجهل لايجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق احكام الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك ممالم يرد به شرع ولاحكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بوجه ما ولايسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد ان) كان (نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبي وان لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجل) المحجور (نفسه

المكلف بوجوب النظر وثبوت الشرع بل للشارع ايجابه عليه سواء علم وجوبه اولم يعلم (قوله علمه بذلك) اى علمه بوجوب النظر وثبوت الشرع لانه لايمكن ان يعلم وجوب النظر ولا ثبوت الشرع مالم ينظر لان العلم بالشئ موقوف على ثبوت ذلك الشئ في نفسه (قوله لاتحققهما) اى تحقق وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لانه يمكن التحقق والثبوت في نفس الامر سواء نظر اولم ينظر (قوله فالمكلف) تفريع على المقدمتين المذكورتين احداهما قوله حال صحة الزامه والثانية قوله والمتوقف على النظراه (قوله ان اراد نفس الوجوب والثبوت) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يجب على في نفس الامر ولا يجب على في نفس الامر مالم يثبت الشرع في نفس الامر ولايثبت الشرع في نفس الامر مالم انظر فلمانع ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاخيرة لان وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لايتوقف على النظر بل يجوز ان يجب ويثبت نظر اولم ينظر (قوله وان اراد العلم بهما) فيكون معنى الدليل هكذا لاانظر مالم اعلم وجوب النظر على ولا اعلم وجوبه مالم اعلم ثبوت الشرع ولا اعلم ثبوت الشرع مالم انظر فلمانع ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاولى لان الايجاب والوجوب لايتوقف على العلم بالوجوب

وعمل وجب الاجر استحسانا) لاقياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لايلزمه ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلاضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبى فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبى المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لايبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفه وكيلا) اذ فى الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى (بلاعهدة ان لم يأذن الولى) اى لايلزم الصبى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان مافيه احتمال الضرر لايتملكه الصبى الا باذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح منه (وان اذن وليه) لان الصبى مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ﴿٤٣٧﴾ ولانظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا القرض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملئ فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وماقيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لايندفع الضرر بحال قط وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبى اهل الحكم مادار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراه له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له (ثم هذا) اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما يتردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولايملكه الولى (و) صح (من الولى فى رواية) لماقلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لامن الولى ولامن الاجانب (ثم العوارض) لماذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما اواحدهما او يوجب تغييرا فى بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج

والا لزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه ولو عكس لزم الدور (قوله وان اراد فى الوجوب التحقق اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم يتحقق الوجوب فى نفس الامر ولايتحقق فى نفس الامر مالم يعلم ثبوت الشرع ولايعلم ثبوته مالم انظر فدليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الوسطى اعنى قوله ولايتحقق الوجوب فى نفس الامر مالم يعلم ثبوت الشرع لان تحقق الوجوب عليه فى نفس الامر لايتوقف على العلم بثبوت الشرع وانما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر نعم لو توقف تحقق الوجوب فى نفس الامر على العلم بالوجوب يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لتوقف العلم بالوجوب على العلم بثبوت الشرع والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ لكن تحقق الوجوب فى نفس الامر لايتوقف على العلم بالوجوب على ماعرفت آنفا فلا يتوقف على العلم بثبوت الشرع ايضا فيتوجه المنع المذكور (قوله وان خص ارادة اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يتحقق الوجوب على مافى نفس الامر ولايجب على مالم يثبت الشرع اى ولايعلم وجوبه على مالم يعلم ثبوت الشرع ولايعلم ثبوت الشرع مالم انظر وبهذا ظهر التقابل بين هذا الشق والشق الثالث حيث خص فى هذا الشق ارادة العلم والتحقق بموضع معين بخلاف الشق

ولو ارتد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح الايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الا تبعا) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (ويرتد) المجنون (تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلما فارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا ﴿في فعل﴾ الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا في الصلاة التكرار لتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

الثالث وظهر ايضا وجه عدم تكرر الوسط في القياس في هذا الشق بخلاف الشق الثالث والثاني والاول حيث يتكرر فيها الوسط على ما ترى وانما الفساد فيها في المادة لا في الصورة وفي هذا الشق في الصورة لعدم تكرر الوسط لا في المادة لصحة المادة كلها فيه والحاصل ان قياسكم هذا قياس ان صحت مادته فسدت صورته وان صحت صورته فسدت مادته فلا صحة له اصلا (قوله لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال آه) لان له ان يقول سلمنا ان الوجوب على لا يتوقف على علمي ولكنه يتوقف على ثبوته في نفس الامر لان الشيء لا يجب ما لم يثبت وجوبه في نفسه ولا يثبت في نفسه الا بالشرع اذ لا ثبوت بالعقل عندهم ولا يثبت الشرع عندي حتى انظر لان ثبوته بالعقل غير متصور وبالشرع ممتنع للزوم الدور او التسلسل فيلزم افحام النبي فان قيل ان للنبي ان يقول ثبوت الشرع لا يتوقف على نظرك قلنا للمكلف ان يقول سلمناه لكن لا يلزم منه ثبوته لانه اما بالعقل او بالشرع وكلاهما باطل لما تقدم آنفا فلا يثبت شيء منهما (قوله فلزم جواز كذبه) اي جواز صدور الكذب منه تعالى عنه علوا كبيرا الا انا في صدد بيان المحال في فعل الله (قوله موقوفة على صدقه) فلو توقف صدقه على السمع لزم الدور (قوله وهو ان لا يتبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) قال الشارح المحقق في بيان المحل الثاني وثانيهما

(و) الامتداد (فى الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا فى الصلاة لان من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزم ما زيادة المرتين فى غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا فى التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغى ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قالا فى الصلاة على ما مر (و) الامتداد (فى الزكاة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا ﴿٤٣٩﴾ وتخفيفا فى سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال) فى الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة و (لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولى (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر فى التلويح لوجوه الاول ان العرض فى الجنون على وليه وفى الصبى على نفسه والثانى انه يؤخر فى الصبى الى ان يعقل ولا يؤخر فى الجنون والثالث ان فى الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبى الغير العاقل والرابع ان فى الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف فى الصبى (وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر (فاذا اداه) اى الايمان كان فرضا و (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبى (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته (وكموجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به) اى لا يكون الصبى محروما من الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان

فى فعل العبد وهو ان لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفؤ الى الله تعالى وانواع الكفر من العالم بخلافه انتهى ومعنى قوله من العالم بخلافه اى ممن يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات قال التفتازانى انما قيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور هذه الامور من الجاهل بخلافه والى هذا اشار الشارح بقوله من المتمكن منه وذلك لان المتمكن من الكفر هو العالم بخلاف الكفر فان من يعلم خلاف الكفر واختار الكفر يقال له انه متمكن من الكفر اى كفر بقدرته واختياره واما من لم يعرف خلاف الكفر اصلا بل جبل على الكفر لا يقال له انه متمكن من الكفر بل يقال له انه مجبول على الكفر لانه لم يكفر باختياره وقوله ومن العالم بمحاله معناه ومن المتمكن من العلم بمحال الكفر هذا زيادة على الشارح المحقق ونعم الزيادة تأمل (قوله فانهما من الممكنات) يعنى انهما من المعدومات الممكنة كالبحر من زيبق لا من المعدومات الممتنعة كشريك البارى (قوله الذى هو العجز) اى العجز عن اتيان النظير لان العجز لازم للمعجزة ليدل على صدق من ظهر فى يده (قوله لانه نور فى بدن الانسان آه) واعلم انهم لما اطلقوا لفظ العقل على الجوهر المجرد فى ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه

يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لايصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله (وحرمانه) من الارث (بالرق والكفر) ليس لعهدة عليه بل (لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه لاولاية له وهى السبب للارث على مايشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه) اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولايلى) على غيره لان العجز ينافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولى كما فى المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو اختلال العقل آنا فآنا فالمتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بلاخلاف الافى بعض منها فان فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لاوقوف له على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا فالمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لاحد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه ﴿٤٤٠﴾ اراد به المجنون مجزا (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لايتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهوا وبدونه خطاء ففى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا وليس كما ينبغى (وهو) اى النسيان (ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل (ولاعذرا فى حقوق العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتداء وبالنسيان لايفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لايكون عذرا (فى حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع ﴿على﴾

العبد فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهى هيئة الصلاة فلايكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى سواء كان معه مايكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لاداعى الى تركها لكن ليس هناك مايذكر اخطارها بالبال اواجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لاتبطل صلاته اذ لاتقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء (وهو) اى النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لاتسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم و (لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه اوخلفه بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق

الاشارة بما روى اول ماخلق الله العقل وعلى قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وقالوا هذه القوة هى الاثر الفائض على النفس من العقل العاشر المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال وعلى المراتب الاربع الحاصلة للنفس الانسانية باعتبار هذه القوة على ماسيأتى تفصيلها مصرحا احتيج الى تفسيره ههنا ففسره فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وغيرهما من مشايخنا بانه نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للنفس الناطقة فتدركه النفس الناطقة بتأمله بتوفيق الله تعالى فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور فى انها يحصل بها الادراك للنفس فائضة عليها من المبدأ الفياض يضئ اى يصير ذاضوء به اى بذلك النور وطريق يبتدأ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتب المبادى الموصلة الى المطالب التصورية والتصديقية ومعنى اضائتها صيرورتها بحيث تهتدى النفس اليها وتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتدأ والضمير فى اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيتبدى اى يظهر المطلوب للنفس الناطقة المسمى بالقوة العاقلة فتدركه النفس بتأمله اى التفاته والتوجه اليه بتوفيق الله تعالى اى لابطريق الاعداد والايجاب على ماهو رأى الحكماء ولابطريق التوليد

الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (و يبطل) النوم (الاختيار) والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته فى الصلاة) اى اذا تكلم فى الصلاة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة ولما كان فى القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلاة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم فى الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالنوم فى ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم منه كما لم يعصم من الامراض مع انه معصوم من الجنون لكنه (فوق النوم) واشد منه فى فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا فى الاحوال كلها) اى فى القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث فى بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل (ولندرته) اى قلة وقوع الاغماء لاسيما (فى الصلاة يمنع البناء) يعنى اذا انتقض الوضوء بالاغماء فى الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد فى الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اى شيئا من الواجب كما فى النوم (لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو فى الصلاة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكاة) فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا او سنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمى) بمعنى الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اى فى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متذللين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل

على ما هو رأى المعتزلة فالشارح رحمه الله فسره بما ذكره ايضا الا انه عين محله بانه بدن الانسان ولم يذكر انه فى اى جزء من البدن وقد قيل انه فى الرأس وقيل فى القلب وصرح تشبيهه بالشمس توضيحا له والضمير المجرور فى به راجع الى النور وقوله الطريق فاعل يضئ وقوله مبدأه مبتدأ وقوله من حيث خبره وقوله ينتهى اليه اثر الحواس يعنى ان لكل من طريق ادراك الحواس وادراك العقل بداية ونهاية وقد ذكر فى تعريف العقل بداية طريق ادراك العقل ونهاية ادراك الحواس حيث قال نهاية طريق ادراك الحواس هو بعينه بداية طريق ادراك العقل فبداية طريق ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس الظاهرة وهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ونهاية ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة وهى خمس ايضا الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة فالحس المشترك يدرك صور المحسوسات الجزئية والخيال يحفظ تلك الصور بعد الغيبة عن الحس المشترك والوهم يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصداقة عمرو وعداوة الذئب للشاة فانها معان جزئية لم يكن الوصول اليها بالحس الظاهر وان كانت موجودة فى المحسوسات بل يتوصل اليها بالقوة التى سميناها وهما والحافظة تحفظ المعانى الجزئية التى

الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لايتجزى) ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا و يبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لايتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا تكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولابعد فيه فانه امر اعتبارى ولاحجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لايتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لايناسب التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان اللميان والانيان قائمان عليه فاى توجيه لما فى التلويح انا لانسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاعا ولايثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لاتقبل التجزي (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ﴿٤٤٢﴾ ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لاتصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا لبعض علة لثبوت العتق وهو لايوجب العتق كالقنديل لايسقط مابقى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق ﴿مذهب﴾ حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لايقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمنا ولاتبعا وحقه تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لايزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولايثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لاتحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لايملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا للتضاد سيما العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لايملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا او غيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لايملك المال اولى وفرع

ادركها الوهم والمفكرة يقع بها التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك وبين المعانى المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى قولهم ان المفكرة تأخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة ان استعملها النفس بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة فاذا تم ارتسام الصور والمعانى الجزئية فى الحواس واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صورا ومعانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا بيان ان نهاية طريق درك الحواس هو بعينه بداية طريق درك العقل والمراد بطريق العقل هو النظر وترتيب المقدمات (قوله فان العقل الذى هو مناط التكليف) وهو مرتبة العقل بالملكة (قوله غير موجود فى اول الفطرة) فان الموجود فى اول الفطرة الى وقت البلوغ هو مرتبة العقل الهيولانى (قوله فاذا حدث العقل) اى الذى هو مناط التكليف (قوله بخلق الله تعالى) اشارة الى رد

على الثاني بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له ما لم يؤذنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من

جهته (كاليد والنكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهلية خلافا للشافعي) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلي المولى قتله) واتلاف حياته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كمال) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف (الدنيوية) اى الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان

مذهب المعتزلة والحكماء من ان حصول العلم بعد التوجه والنظر بطريق الاعداد والتوليد (قوله بلا كسب او معه) متعلق بلفظ العلم مثال الاول حسن الصدق النافع ومثال الثاني حسن الكذب النافع فان العقل يعرف حسن الصدق النافع بلا كسب بعد التوجه اليه ويعرف حسن الكذب النافع مع الكسب بعد التوجه (قوله فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع) هذه المسئلة كلامية وقد تقدم بيانها منه (قوله لزم توقف الشئ على نفسه) او قال لزم الدور او التسلسل لكان اولى (قوله فظاهر) لانه عبارة عن ترتيب المقدمات او عن مجموع الحركتين وكلاهما اختياري فيكون مقدورا (قوله واما توقف المعرفة عليه) اى كونه مما تتوقف عليه المعرفة لان المقصود هو هذا لا توقف المعرفة عليه والدليل المذكور يثبت المطلوب بطريق الاستلزام (قوله فلئلا يلزم التكليف بالمحال) فيه انه لا يلزم من عدم وجوب النظر كون التكليف بالمعرفة الواجبة تكليفا بالمحال وانما يلزم ان لو استلزم عدم وجوبه كونه ممتنعا لكنه لا يستلزمه وقد تقدم تفصيل هذا البحث في اول الكتاب (قوله لزم ما ذكرنا) من الدور والتسلسل او ثبوت المطلوب (قوله اى لم تعبر عن ايمان اه) يعني لم تقر باللسان سواء استوصفت اولا (قوله عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اه) يريد ان العاطف

العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فى ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذبها يصير اهلا لتوجه الخطاب و يمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفا (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد فى يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه او لا الى الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة فى المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقربه وكذبه المولى اوتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفراش الحرائر والمسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار فى التسع وهو فى الرقيق عبدا كان اوامة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله فى حق العبد (فلا ينكح) العبد ﴿٤٤٤﴾ على البناء للفاعل (الاثنين) حرتين اوامتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال فى حق الاماء حتى (لاتنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف فى المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل فى الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة لا تتجزأ فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذى يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل ﴿لا يتعلق﴾ فيتنصف (وكالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهى فى الرقيق ناقصة لانه يملك المال يد الارقبة وان ملك النكاح (فينتقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر فى السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لا تزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف

عطف هذا المجموع على المجموع السابق وان لا بمعنى غير يعنى انه من قبيل عطف معمولى عاملين مختلفين وان لم يكن احدهما جارا فانه جائز على ما نقله الفارسى عن جماعة من النحاة قيل منهم الاخفش لكنه نقل صاحب المغنى عن ابن مالك انه لا يجوز اجماعا (قوله المسئلة الاولى ان العقل آه) هذه المسئلة مخالفة لرأى المعتزلة لا لرأى الاشاعرة كما ان الثانية مخالفة لرأى الاشاعرة لا لرأى المعتزلة (قوله الثالثة آه) هذه المسئلة مخالفة لرأيهما معا (قوله لا يكفى فى ادراك حسن الشرائع آه) لا يخفى عليك ان المراد بالشرائع غير مسئلة الايمان على ما سيصرح به فى آخر البحث فيرد عليه انها لا تخالف رأى الفريقين لانهما قائلان بان العقل لا يكفى فى حسن ما يتوقف معرفته على الشرع اما الاشاعرة فظاهر لانهم لا يقولون بالحسن العقلى اصلا واما المعتزلة فلما ذكره صريحا بان الشرع مبين فى البعض تأمل (قوله فرب شخص يتأتى منه الاستدلال) قد وقع فى بعض النسخ لا يتأتى بحرف النفى وفى بعضها يتأتى بدون حرف النفى ولكل وجهة (قوله فى بيان المحكوم به) واعلم ان المحكوم به لابد له من وجود فى الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل لانه عبارة عن فعل المكلف الذى تعلق به حكم شرعى على ما عرفه الشارح والحكم الشرعى

فى المال يد الاملكا فلابد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التى توجب نقصانا فى المالكية الان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمهما لان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقواهما الثانى لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف فى المال الذى هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف و بالانوثة ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (وبتنصيف نعمة تتنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصفت النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتتنصف الحدود) فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف (يكمل) الحد كقطع اليد (و) الرق (ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها ﴿٤٤٥﴾ لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هى تنفيذ القول على الغير شاء اوابى فيما فيه الرق المنبئ عن كال العجز ثم الاصل فى الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقط اسقط حق نفسه فى الرضخ فصح فى حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزأ فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافى ضمان ما ليس بمال) اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية فى جنايته خطاء) لانها صلة فى حق الجانى اذ ليست فى مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكاة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارث فلم تجب الدية (بل) وجب (دفعه جزاء) لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب

لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا ثم مع وجوده فى الواقع اما ان يكون له وجود شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى وسببا لحكم شرعى آخر كالزنى فانه متعلق الحرمة وسبب لوجود الحد والثانى ما ليس له الا وجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى ولكنه ليس سببا لحكم شرعى آخر كالاكل فانه قد يكون متعلقا للوجوب وقد يكون متعلقا للحرمة وليس سببا لحكم شرعى آخر والثالث ماله وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى آخر وسبب لحكم شرعى كالبيع فان له وجودا حسيا وشرعيا وهو متعلق للاباحة وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلاة فان لها وجودا حسيا وشرعيا وهى متعلقة للوجوب والمراد بالوجود الحسى ههنا ما يعم المدرك بالحس والعقل فيدخل فيه التصديق بالقلب والنية فى العبادات فان لهما وجودا حسيا بمعنى ما يدرك بالعقل ووجودا شرعيا ايضا والمراد بالوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعهما مجموع مسمى باسم خاص بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفى بانتفائها كما فى الصلاة والبيع كذا قالوا لكن تحقق هذا المعنى فى التصديق القلبى والنية مشكل تأمل ثم ماله

الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع فى دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص اوالدية وهى بالاحرار بدار الاسلام والعبد (كالحر) فى الامرين فيساويه فى العصمتين (فيقتل) الحر (به) اى العبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها فخرج الاستحاضة وماتراه بنت سبع سنين (والنفاس) هو الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم مابين ولادتى بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما لا يعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (وللحرج) اى لما كان فى قضاء الصلاة حرج لدخولها فى حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب

(قضاؤها) اى الصلاة (دونه) اى الصوم اذ لا حرج فى قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض) المراد به غير ماسبق من الجنون والاغماء (وهو لا ينافى الاهلية) اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة اومن حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه من استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر مايتعلق بالعبارة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين فى الصلاة والصوم (و) كان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت وهو علة الخلافة) اى خلافة ﴿بدل﴾ الوارث والغريم فى المال (فكان) اى المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فى المال (فوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر ما يصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار مايقع به صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل مازاد على الدين اوعلى ثلثى المال ومثل مايتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق (فكل

وجود شرعى بالمعنى المذكور ان وجد بجميع اركانه وشرائطه واوصافه المعتبرة فى الشرع يكون صحيحا بالاصل والوصف وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا وان انتفى شئ من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح والخمر والخنزير لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود فانه باطل لانتفاء الشرط (قوله يتعلق به خطاب الشارع) لا يخفى عليك انه ليس المراد بتعلق الخطاب بالفعل بمعنى كون الفعل مخاطبا لنا لان المخاطب هو الانسان نفسه لا فعله بل المراد به انه تعلق خطاب الشارع للانسان بسبب فعله لامن حيث ذاته وجوهره وكان الانسان مخاطبا والفعل مخاطبا به (قوله لحرمة مال الغير) فانها لما كانت من حقوق العباد خالصة كان تناوله مباحا باباحة المالك بخلاف الزنا حيث لا يباح باباحة الزوج فان قيل حرمة مال الغير مما يتعلق به المصلحة العامة وهى صيانة اموال الناس قلنا لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس جميعا الا يرى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن ايضا نملك اموالهم بالاستيلاء واموال المؤمنين تباح لنا برضى صاحبها ولا يخفى عليك مافى كلامه من الركاكة حيث مثل حقوق العباد الخالصة اولا بحرمة مال الغير ثم ببدل المتلفات بلا ذكر العاطف والاولى ذكره (قوله من

تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع المحاباة (يصح في الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلاحكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (مالايحتمله) اى الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لايقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الدائن فتجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق له ينفذ على وجه لايبطل حق الوارث في الثلثين فتجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على الثاني لا الاول (والقياس ان لايملك) المريض (الصلة) وهو تمليك مال الى الغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة (و) ان لايملك اداء حق الله تعالى (المالي) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان لايملك (لوصية بهما) اى بالصلة واداء حق الله تعالى المالي لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها) اى تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ماقصر في صحته قال عليه السلام ان الله

تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه الالاوصية للوارث (بطلت) الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديئ من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لايجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا لاوصية للوارث نفى لجنس الوصية فيقتضى ان لاتبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول مايجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله اونفسه اوعرضه الثاني مايجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث مايلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع مايلقاه من الالام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم الحياة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل

بدل المغصوب والدية) لايخفى عليك انهما داخلان في بدل المتلفات فلاحاجة الى ذكرهما صريحا (قوله دليل على ان فيه حق العبد) لانه ينتفع به المقذوف على الخصوص (قوله دليل على ان فيه حق الله تعالى) لان المقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد (قوله بمعنى اذعان القلب) قدذكرنا تفصيله في باب الحسن والقبح في اول الكتاب وكذا تفصيل مسئلة الاقرار باللسان انه ركن اولا (قوله لانها عماد الدين) هذا كاف في اثبات المقصود اعنى اصلية الصلاة ولاحاجة الى قوله وتالية للايمان بل هو مخل للمقصود لانه يناسب كونها فرعا (قوله لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة) لوقال بواسطة الايمان لكان انسب لقوله صارت من فروع الايمان تأمل (قوله فكانت النفس اقوى اه) توضيحه ان الزكاة شرعت لسد خلة الفقير لفقره والصوم شرع لكسر شهوة النفس المائلة اليها لكن شهوة النفس لما كانت قبيحة دون فقر الفقير كانت النفس اقوى في كونها واسطة من الفقر فكان دون الزكاة لان كثرة الوسائط وقوتها تقتضي البعد لذي الوسائط ولايخفى عليك ان الصوم قد تعين لكاسرية شهوة النفس بخلاف الزكاة لانها لم تتعين لسد خلة الفقير لجواز سدها بغير الزكاة من الكسب وغيره ولما كان كذلك

بالنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية و يوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والغصوب (و) الموت يسقط (مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلات فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا فى الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه (او كفيل) يؤكد به الذمم وحينئذ تصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا ﴿٤٤٨﴾ انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به و يؤخذ بها فى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحياته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة (فيبقى ما تنقضى به تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حياته مقدم على ديونه وهذا ﴿والكافر﴾ التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه و بين ربه (ثم) يقدم (وصاياه من ثلثه) اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فاوجده فى يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضى بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته و بخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا فى الكافى (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له

كانت النفس اقتضت الصوم الكاسر لشهوتها ودون خلة الفقير فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة من الفقر من هذا الوجه وهذا الوجه اولى مما ذكره الشارح تأمل (قوله فكان دون الصوم) لا يخفى عليك ما فى هذا التفريع من الركاكة بل الاولى ان يقول فكانه وسيلة اليه ثم ذكر وجه كونه وسيلة اليه بقوله فانه الى آخره ثم ذكر التفريع المذكور على ما وقع فى الفنا آنى (قوله فلا يبتدأ) تفريع على كونهما مؤنة فيهما عبادة (قوله لكن يبقى عند محمد) لو اشترى ذمى غير تغلبى ارضا عشرية لمسلم فاختلفوا فيها فقال محمد تبقى على حالها عشرية ان يؤخذ منه عشر واحد لانه صار مؤنة للارض فلا يتبدل بالعقد كالخراج لا يتبدل على المسلم فانه اذا اشترى ارضا خراجية لذمى تبقى على حالها خراجية فاذا بقيت عشرية تصرف مصرف الصدقات اعنى الفقراء وهو رواية المبسوط عن محمد وقال ابو يوسف يؤخذ منه العشران و يصرف مصرف الخراج اعتبارا له بالتغلبى فان الواجب فى ارض التغلبى العشران وقال ابو حنيفة ينقلب العشر خراجا لان المأخوذ من الاراضى اما خراج او عشر واحد او عشر مضاعف والمضاعف يعتمد على الصلح كما فى التغلبى وليس بموجود ههنا والعشر الواحد فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهلها فتعين الخراج لانه مؤنة فيها معنى العقوبة

لان النفع فى الكل راجع اليه كابينا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلاخلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يفى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية وتعتق اولاده ولايتأذى فى قبره بتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت فى قبره مايؤذيه فى اهله (و) لذا ايضا (قلنا تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلاعكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لالقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية مابقى الحاجة ولاتبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوكية فلو بقيت لصارت له والرابع مالايصلح لقضاء حاجة الميت اليه ﴿٤٤٩﴾ اشار بقوله (واما مالايصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لايصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفوه حال حياة المورث لاكما لو ابرأ الوارث غريم المورث من الدين حال حياته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حياة الاولياء والعشائر اذ لولم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغى

والكافر اهل لها (قوله كالعبادات) فان العبادات كلها تجب بطريق الفتوى لابطريق الاستيفاء كالعقوبات (قوله اعزازا لدينه) الاضافة لادنى ملابسة كما فى قولهم فيء الزوال (قوله عند الحاجة) وذلك بان لايكفيه الاربعة الاخماس (قوله وقد سماه الله تعالى جزاء) كما فى قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الآية وقد ذكرنا تمام تفصيله فى شرح الملتقى (قوله فالايمان اصله التصديق والاقرار) لوقال اصله التصديق والاقرار خلف لكان اولى وانسب لماسبق من ان اصل الايمان هو التصديق والاقرار لاحقه كيف وفى جعل الاقرار خلفا عن المجموع جعل الشيء خلفا عن نفسه وعن غيره (قوله خلف مطلقا) توضيحه ان الشافعى وكذا مالك قالا ان التيمم مبيح للصلاة لارافع للحدث لان التراب ملوث فى نفسه وانه طهارة ضرورية شرعت لضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته مع قيام الحدث كطهارة صاحب العذر فانها مبيحة للصلاة لارافعة للحدث وانها ضرورية لامطلقة وفرعا عليه مسئلتين احديهما عدم جواز تقديمه على الوقت وثانيتهما عدم جواز اداء فرضين بتيمم واحد اما الاول فلانتفاء العلة المجوزة له اعنى الضرورة واما الثانى فلزوال العلة لان ماورد

ان لايجوز استيفاء القصاص (٢٩) (ن) الابحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا ولايضمن للباقين شيأ قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لايتجزى اذ لايمكن ازالة الحياة عن بعض المحل دون بعض فيثبت فى حق كل واحد كملا كولاية انكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم اوعفا لايضمن شيأ للباقى لانه تصرف فى خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لافى حق الصغير وانما الاعلال الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولاعبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اى لايثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اى بعض الورثة خصما (عن البعض) الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولايقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الاخر بخلاف مايكون موروثا كالمال واماعندهما فموروث لان خلفه وهو المال

موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع ﴿٤٥٠﴾ حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر ﴿الى﴾ والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهرا اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار

ضرورة على خلاف القياس يقتصر على دفع الضرورة واجاب اصحابنا عن اصلهم الاول اعنى قولهم انه مبيح لا رافع اولا بانكم ان اردتم بكون التراب ملوثا كونه منجسا فهو ممنوع لان شرط التيمم كون التراب صعيدا طيبا وان اردتم به مجرد جعل البدن ملوثا ومتلطخا به فهو مسلم لكنه لا يلزم منه عدم كونه رافعا للحدث القائم بالبدن وثانيا بان اعتبار الحدث مانعية شرعية عن الصلاة لا يشكل معه اعتبار ان التيمم رافع للحدث لان ذلك المنع صار مرتفعا بالتيمم وارتفاع الاثر دليل على ارتفاع المؤثر لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فان قيل لو كان التيمم رافعا للحدث كالماء لزم تغيره بالاستعمال كالماء فانه تغير بالاستعمال بسبب رفع الحدث قلنا الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وقد صرح فى المحيط ان التراب يصير مستعملا كالماء حيث كان فى صفة التيمم فان التراب الذى على يده يصير مستعملا بالمسح حتى لو ضرب يديه مرة ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز انتهى وثالثا بانه لو لم يكن رافعا للحدث لكان الحدث باقيا فيلزم اجتماع المبيح والمحرم وهو باطل وعن اصلهم الثانى اعنى قولهم انه طهارة ضرورية بان التيمم طهور حال عدم الماء بقوله عليه السلام التراب طهور المسلم وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا فان المراد به كونه مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة

مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم تفيده البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد كافر (فى حكم لايقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لايعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته فى حكم (يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا) لاتخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لايتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح) لهم (نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لايكون الوطئ زنى فيحد قاذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين (الابمرافعتهما) الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لابمرافعة احدهما فقط اعلم ﴿٤٥١﴾ ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة اوالقتل بغير سبب فانه لايكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لايثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلا يثبت سببا له فى اعتقادهم ودياناتهم لانه لاعبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان دياناتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على دياناتهم فى باب الربا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق فى دياناتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا فى الاديان كلها واشار الى الثانى بقوله (اواستثنى من العهد) يعنى ان الربا مستثنى من عهودهم قال عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم فى حقه وبين الثانى بقوله (واما جهل كذلك) اى لايصلح عذرا (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف فى زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدرى الذى يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الاخرة) اى كجهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالاخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع

الى سائر الانبياء ثابتة ايضا واذا كان مطهرا تبقى طهارته الى وجود غايتها اعنى وجود الماء اوناقض آخر فان قيل سلمنا ان موجب طهوريته افادة الطهارة الى وجود الغاية لكن الكلام ليس فيه بل فى بقاء تلك الطهارة المفادة به بالنسبة الى فرض آخر وليس فيما ذكرتم دليل عليه قلنا ان ثبت عدم بقائها بالمعنى وهو ان اعتبار طهارته ضرورة اداء المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعناه بل الضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا كيف وقد جوزتم النوافل الكثيرة بالتيمم الواحد فعلم ان اعتبارها عند عدم الماء لتحصيل الخيرات مطلقا وان اردتم غير ذلك فلابد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قيل قد ورد فى حديث مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان لايصلى بالتيمم الاصلاة واحدة ثم يتيمم للصلاة الاخرى قلنا انه ضعيف متنا وسندا على ماصرح به الحافظ ابن حجر فى شرح البخارى فان قيل لوكان رافعا للحدث لماعاد بوجدان الماء مالم يسبقه الحدث الجديد لان المرفوع معدوم والمعدوم لايعاد قلنا الشرع اعتبر رافعيته عند عدم القدرة على الماء فالموجود من الحدث عند وجدان الماء هو الحدث الجديد لاالمعدوم المرتفع والجواب عن قياسهم على طهارة صاحب العذر

استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغى) وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارئة (فيضمن) الباغى (باتلاف نفس العادل او ماله) ابقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اى للباغى (منعة) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان فى يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلا سقوط الارث ﴿٤٥٢﴾ من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى المورث له لا يحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرث بحال لان اعتقاده وتأويله ليس بحجة على العادل (ولا ضمان لماله المتلف) عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القطعى الدلالة والا فيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى فى امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير المخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (اوفى) موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل

ان طهارته قد وجدت مع ما ينافيها وهو سيلان الدم بخلاف التيمم اذا عرفت هذا فالشارح رح اشار اولا بقوله يرتفع به الحدث الى رد اصلهم الاول وبقوله الى غاية وجود الماء الى رد اصلهم الثانى لان ارتفاعه الى تلك الغاية يقتضى عدم كونه ضروريا ثم صرح بالاصل الثانى لهم عند نقل خلاف الشافعى وسكت عن تصريح الاول للاستغناء عنه فقوله مطلقا صار فى مقابلة الاصلين المذكورين (قوله عن الماء الى التيمم) لو قال الى التراب لكان اولى وانسب لقول ابى حنيفة وابى يوسف من ان الخلفية فى الآية على ما سيصرح به الا انه قال الى التيمم امتثالا لظاهر النص المذكور حيث قال فيه فتيمموا بعد ذكر الماء (قوله والا لما كان خلف) اى وان لم يكن حكم الخلف مثل حكم الاصل بل كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل يكون اصلا (قوله لم يكن خلفا) بل يكون اصلا لافادته حكما برأسه وهو الاباحة مع قيام الحدث (قوله موجود بكماله) فان التيمم لما لم يكن خلفا عن الوضوء عندهما بل الخلف هو التراب نفسه صار التيمم طهارة كاملة مثل الوضوء فلا يلزم بناء القوى على الضعيف فى اقتداء المتوضئ بالمتيمم حتى لا يجوز اقتداؤه به (قوله فكان فى زعمه اه) هكذا وقع فى النسخ بالفاء والاولى ان يكون بالواو وان يقول بدل قوله ففسدت وان صلاته فاسدة على

﴿ماوقع﴾

فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ولابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا و بين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا الجهل مسلم) فى دار الحرب (لم يهاجر) الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه (و) مسلم فى دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذ بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلاة استداروا الى الكعبة واستحسنه رسول الله صلى الله تعالى ﴿٤٥٣﴾ عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او ملجأ (فيمنع كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا (او) بطريق (محظور) وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافى) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى

ما وقع فى التلويح لان جواب قوله واما اذا وجده هو قوله فلا يصح يعنى اذا وجد المتوضئ ماء يكفى لوضوء امامه وكان فى زعمه ان شرط الصلاة وهو الوضوء لم يوجد فى حق امامه وان صلاته فاسدة لا يصح اقتداؤه (قوله فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم) لانه يلزم بناء القوى على الضعيف لان الخلف عندهما هو التيمم نفسه لا الالة (قوله وان وجد المتوضئ ماء) لان وجدان المتوضئ ماء لا يستلزم علم الامام بذلك الماء (قوله امكان الاصل اه) وقد تقدم ذكر ما يتعلق بهذا فلا نعيده (قوله المركب من الروح والبدن) اختلفوا فى الروح والنفس الناطقة قيل هما متحدان واليه مال الشارح على ما سيصرح به حيث قال المسماة بالروح وقيل متغايران وقال ابن العربى والحق انهما متغايران ثم اختلف القائلون بتغايرهما فى تعريف كل منهما اما فى الروح فقيل هى النفس الداخل الخارج من الانسان وقيل هى جسم لطيف يحل فى جميع البدن وقيل هى الدم وقيل ان الاقوال فيها بلغت المائة حكاه القسطلانى وقال ابن بطال معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله تعالى بعلمه بدليل قوله قل الروح من امر

يا ايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لايجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لاينافى الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلاة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لاردته) فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لايرتد (وحد ان اقر بما لايحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لايسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثانى فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد ﴿٤٥٤﴾ تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر (بما يحتمله) اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لايكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده) اى حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لايرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد) الامام ابو حنيفة (لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لايميز بين الاشياء ولا يفرق بين الارض والسماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحدود

ربى فدل هذا على ان الروح المسئول عنه النبى عليه السلام هو الروح الانسانى لا جبرائيل عليه السلام ولا عيسى عليه السلام ولا ملك يقوم وحده صفا يوم القيامة على ما ذهب اليه بعضهم وعلى ان السؤال عن حقيقته لا عن تحيزه وعدم تحيزه ولا عن قدمه وحدوثه ولا عن بقائه وعدم بقائه بعد انفصاله عن البدن على ما ذهب اليه بعضهم واما فى النفس فهى عند القائلين بتجردها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسمانى انما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلا فيه بطريق الجزئية او الحلول واليه ذهبت الفلاسفة والغزالى والراغب مناوجمع من الصوفية واختلفت فيها اقوال المتكلمين المنكرين لتجردها اختلافا كثيرا وقال ابن الراوندى منهم انه جزء لايتجزى فى القلب وقال النظام اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى آخره وهذا قريب للقول الثانى فى الروح وقيل انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب وقيل انه ثلاث قوى احداها فى القلب وهى الحيوانية والثانية فى الكبد وهى النباتية والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية والمختار عند الجمهور انها

(ومنها الهزل) فسره الشيخ ابو منصور بما لايراد به معنى لاحقيقى ولا مجازى بل يراد بهما له عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لاذكره فى العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لاينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لايختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشى مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لايرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر فى التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات او انشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان

القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد اوالثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة اوعلى بناء العقد عليها اوعلى ان لم يحضرهما شئ واما ان لايتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء اوعدم حضور شئ اويدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ فشرع فى بيان الاقسام الثلاثة ومايتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لابماهزل به) لمافيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل اباالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الاية فلا يردان الارتداد انمايكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا يصحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لايحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضى باحد الركنين فانه يعلو ولايعلى كما فى الاكراه لالان الاصل فى الانسان التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كانت اخبارا عمايحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق اواخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرابان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى هذا الشى بكذا

او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبربه وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لواجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيأ منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لايصيرالكذب صدقا (واما انشاآت فاذا احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (فى اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولانريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قالا بعدالبيع اناقد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا

الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وقيل انها الاخلاط الاربعة وقيل انها اعتدال المزاج (قوله تعلق الخطاب بفعله) فيه بحث ذكرناه فى الركن الثالث فارجع اليه (قوله انه قوة للنفس آه) وهذه القوة هى المرادة بما ذكره فيماسبق انه نور فى بدن الانسان اه وقد ذكرنا باقى معانيه ثمه (قوله والمراد بالعلوم النظريات) لان الضروريات لايتصور فيها الاكتساب (قوله اومن النظريات المنتهية اليها) اى قطعا للتسلسل (قوله ولها قوتان) واعلم ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب وهى باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيضة عما فوقها من العقل الفعال وجهة الى عالم الشهادة وهى باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان ولابد لها بحسب كل جهة من قوة ينتظم بها حالها هناك فالقوة التى بها تتأثر وتستفيض تسمى قوة نظرية وعقلا نظريا وهى مبدأ الادراكات لها والقوة التى بها تؤثر وتتصرف فيما تحتها تسمى قوة عملية وعقلا عمليا وهى مبدأ الفعل لها واستكمال النفس باعتبار القوة الاولى بتحصيل العلوم والادراكات النظرية وباعتبار القوة الثانية بارتكاب

(على بناء العقد عليه) اى الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لابالحكم وهو الملك كما فى الخيار (ففسد) العقد كما فى الخيار المؤبد (لكن لايملك بالقبض) كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لاتبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه فى ثلاثة جاز لا ان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة اواعرضا (اواختلفا) فى الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انماشرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لاعندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلايكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل فى العقود وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجب

عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (فى قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (فى جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين) الوجه الاول الهزل فى القدر والثانى الهزل فى الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد وقد وجدا فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف (وعندهما) العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى و(بالمواضعة فى صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال وفى الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان ﴿٤٥٦﴾ اعتبار الهزل فى الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقى من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل فى الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله (فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا فى النذر (فكله صحيح والهزل باطل) لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخى والرد فى حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والاستناد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما فى الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق (او فى قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكرا فى العقد

الاعمال السنية واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منهما شرعا او عقلا والقوة العملية تستمد عملها من القوة النظرية لان معرفة تلك الامور والتمييز بينها امور نظرية فى الاغلب فيحتاج الى القوة النظرية بالضرورة ثم لكل من القوة النظرية والعملية اربع مراتب اما للقوة النظرية فعلى ما ذكره الشارح وفى قوله وترتيها لاكتساب الكمالات اشارة الى ان الضروريات ليست كمالاتها معتدا بها لمشاركة الحيوانات العجم لها فيها بل جل كمالاتها المعتد بها هى الادراكات الكسبية للنظريات والحاصل ان القوة النظرية انما هى لاستكمال النفس الناطقة بكمال معتد به بتحصيل العلوم والادراكات النظرية ومراتبها فى تحصيل هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال واستعداده له فنفس الكمال هو العقل المستفاد اعنى مشاهدة النظريات والاستعداد له اما قريب وهو العقل بالفعل او بعيد وهو العقل الهيولانى او متوسط وهو العقل بالملكة فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة بلا شبهة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للعقل المستفاد مع تأخره عنه اجيب

﴿بان﴾

الفين ويكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا على (ان لم يحضرهما شيء) من الاعراض والبناء (او اختلفا) في الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله او في قدر البدل اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل (في الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض (يجب المسمى و) في صورة الاتفاق على (البناء) يجب (مهر المثل) اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف المبيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه ﴿٤٥٧﴾ لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق على (عدم الحضور و) في صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اي مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعني الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوهما (في) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و) صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست

بان العقل بالفعل انما هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين فلا محذور ومن ثمه قيل العقل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومؤخر عنه في البقاء ولنظر الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر في الذكر على ما وقع في بعض الكتب والشارح نظر الى جهة بقائه فاخره عن العقل في الذكر واما القوة العملية فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ولا يكون ذلك الا باعلام الحق ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه (قوله خالية عن العلوم) نوقش فيه بان النفس الناطقة لا تغفل عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء طفوليتها ويمكن ان يقال المراد انها خالية عن غير ذاتها (قوله تشبيها لها

فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا الاباء فى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيئتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل الابراء) اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضى بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثبته بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل محظور والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه ﴿٤٥٨﴾ لوخامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء فى الدنيا ابتلاء ويجازى عليه فى الآخرة (و) لا ينافى السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقى اهلا لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها) لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم ﴿بزمان﴾ اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ماهو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يؤنس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا (فى حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه) اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) و يبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعقابه لمؤمن فى الآخرة من الله تعالى وفى الدنيا من

بالهيولى الاولى) يؤيد التسمية الثانية قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى قد تطلق على الجسم اذا تركب منه جسم آخر كالسرير المركب من الخشب ولا يتصور خلوها فى نفسها عن الصورة لكونها مأخوذة معها فاحترز بالقيد المذكور عن هذا (قوله الخالية فى نفسها) انما قيد بنفسها لان الهيولى الاولى يستحيل خلوها عن الصور كلها فى الخارج الا انها فى حد ذاتها خالية عنها بمعنى انها اذا لوحظت من حيث هى هى تكون خالية عنها بمعنى ليس شئ من الصور عينها ولا جزءها فان قيل فلم يقيد النفس الناطقة بنفسها حيث لم يقل خالية فى نفسها عن العلوم قلنا ان النفس الناطقة خالية مطلقا عن الصور العلمية باسرها فلا حاجة الى هذا القيد ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك كيف انها لا تغفل عن ذاتها على ما مر (قوله بمنزلة استعداد الطفل للكتابة) وهذا الاستعداد ليس بحاصل لسائر الحيوانات اذ ليس لها قوة نظرية (قوله ثم اذا ادركت الضروريات اه) اشار بكلمة ثم الى ان ادراك الضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فلا بد له من شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه

المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالاوعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافى الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر فى قصر ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا ولو كان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما فى الافطار واذا فاتت لزمه الاربع وقدم تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن انقضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات فى السفر لا يقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما يثبت فى الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا فى (تأخير) وجوب اداء (الصوم) الى ادراك عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اى السفر (لكونه اختياريا) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل الفطر ايضا لمقيم (صام سافر فى رمضان) قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر فى اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم فى رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (تثبت بالخروج استحسانا بالاثر) وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا تثبت احكامه الا بعد مضى السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفى الاقامة قبل الثلاثة) اى قبل ثلاثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان فى غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر

بزمان معين وذلك الشرط هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات بيانه ان النفس الناطقة اذا استعملت بعد الفطرة آلاتها الظاهرة والباطنة اى الحواس الظاهرة والباطنة فى محالها وادركت بها الجزئيات وتنبهت لما بينها من المشاركات فى المباينات استعدت لان تفيض عليها من المبدأ الفياض صور كلية تجزم بنسب بعضها الى بعض ايجابا او سلبا اما بمجرد توجه العقل اليها واما بالحدس او بالتجربة الى غير ذلك مما يتوقف عليه العلوم الضرورية وحينئذ فقد حصل لها التصورات والتصديقات البديهية التى هى مبادى العلوم الكسبية واستعدت بها لاكتساب النظريات استعدادا اكمل من الهيولانى (قوله اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم) فيه انه يشعر ان الدرجة الاولى اعنى مرتبة الهيولانى حاصلة فى البهائم ايضا وليس كذلك على ما صرح به السيد الشريف فى شرح المواقف (قوله فكلما كان البدن اعدل اه) اشارة الى ما ذكروه من ان استفادة القابل من المبدأ الفياض يتوقف على مناسبة بينهما وهذه قضية مشهورة يستعملونها فى مواضع كثيرة

و بعدها رفع له والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان تؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا او لوجود قصد ما اقله ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة (وهو لا ينافيهما) اى الاهليتين لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى (و) يصلح ايضا (شبهة في) باب (العقوبة) من حد وقود (حتى) لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لا يأثم) اثم الزنا (ولا يحد و) لو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح و بترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا (في) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انها صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزآء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزآء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل (لكن على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في ثلاث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجب (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزآء القاصر الدآئر بين العبادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما ينبني عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيه ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعني اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذه العين منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري و يفسد لفوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضى) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه بعدمه (و يفسد الاختيار)

ومن تلك المواضع ما ذكروه في المزاج ان العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وتماست بحيث تفاعل كل منها في الآخر حتى انكسرت سورتها وخرجت عن كيفيتها المضادة واستقرت على كيفية متوسطة وحدانية يوجب ذلك ان تكون لتلك الكيفية المتوسطة نسبة الى مبدأها الواحد وهو العقل الفعال لان الواحد انسب للواحد ثم بسبب تلك النسبة تستحق ان تفيض على ذلك الممتزج صورة كما في المعادن او نفس كما في النباتات والحيوانات ثم كلما كان المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية اميل كانت النفس الفائضة عليها بمبدأها اشبه في صدور الآثار الكثيرة عنها ثم لما كان مزاج المعادن بعيدا عن الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه من المبدأ حافظة لتركيب العناصر المتداعية الى الافتراق بمقتضى طباعها فقط ولما كان مزاج النبات قريبا منه اليه كانت النفس الفائضة عليه من المبدأ مبدأ لذلك الحفظ والاغتذاء والنشو والنماء وتوليد المثل ولما كان مزاج الحيوانات اقرب منه اليه كانت النفس الفائضة عليه مبدأ لما ذكر في النبات مع الاحساس والحركات الارادية ولما كان

﴿مزاج﴾

وهو القصد الى احد طرفى الممكن بترجيحه على الاخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتى لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمته كحرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثانى (ما يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب عما يعدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها فى حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال فى المنار ولا يعدم الرضى وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضى فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضى ثمه (وهو) اى الاكراه (مطلقا) اى سواء اعدم الرضى وافسد الاختيار اولا (لا ينافيهما) اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافى ﴿٤٦١﴾ (الخطاب) ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى فى حالة الاكراه كما فى حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافى (الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به

مزاج الانسان اقرب الامزجة الحيوانية الى الاعتدال الحقيق كانت النفس الفائضة عليه حافظة لتلك الآثار كلها مع التعقلات الكلية لان شدة المناسبة بالمبدأ تقتضى كثرة الاثار الفائضة منه عليه ثم لما كانت امزجة افراد الانسان مختلفة متفاوتة بحسب الفطرة كانت النفس الفائضة عليها مختلفة ايضا وباختلافها يختلف العقل الفائض عليها ايضا فتعذر العلم بان عقل كل فرد هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر الشارع تلك المرتبة باقامة البلوغ مقامه تيسيرا للامر علينا (قوله من المدركة) وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة (قوله اى العقل وحده) ارجعه الى مطلق العقل دون العقل بالملكة لان ما سيأتى من الاحكام من خواص مطلق العقل دون العقل بالملكة (قوله اى لان يكون محكوما عليه) اى لان يكون المكلف محكوما عليه والحاكم هو العقل على ما سبق فى بحث الحاكم (قوله والا فان لم يشتمل) الاولى ان يقول والافباح على ما وقع فى المواقف او يقول اى وان لم يشتمل الى آخره على ما فسره السيد الشريف فى شرح

(وان افسده) اى الاكراه الاختيار فى بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم فى مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتى (والا) اى وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتى ايضا (بقى) الحكم (منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع فى بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففى الاقوال لا يصلح المتكلم) ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففى الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على المتكلم (فان كان) القول (مما لا ينفسخ) اى لا يحتمل الفسخ (ولا يتوقف

على الرضى لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التى يجمعها قول القائل
طلاق عتاق والنكاح ورجعة ＊ وعفو قصاص واليمين كذا النذر ＊ ظهار وايلاء وفئ فهذه ＊ تصح مع الاكراه عدتها عشر ＊
فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضى حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لاتبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلأن لايبطل بما لايعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضى ولم يوجد كما فى خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته (على مال يلزمان) اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لايمنعه واما الثانى فلانها التزمته طائعة بازاء ماسلم لها من البينونة (والا) اى وان لم يكن مما لاينفسخ ولايتوقف على الرضى بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله فى محله واما الفساد فلعدم الرضى (كالبيع ونحوه) اى الاجارة وامثالها ﴿٤٦٢﴾ (ولايصح) بالاكراه الملجئ او غيره (الاقارير كلها) اى من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولايتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لايتصور حتى لايرجع الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما مايتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطئ بآلة الغير لايتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل ﴿والشرع﴾ آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلته تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية (اقتصر) الحكم على الفاعل (ايضا) اى كما فى الاقوال ولايتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على مايريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لامكرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد لايستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

المواقف (قوله دون الغائب) لان الله تعالى منزه عن التضرر (قوله مستفاد من الشرع) اى فلا يصح القياس عليه فيما نحن فيه لان كلامنا فيما لاشرع فيه (قوله بان حكم الاصل) اى المقيس عليه اعنى الاستظلال بجدار الغير الى آخره (قوله وحكم العقل فيه) اى فى الاصل المذكور (قوله ومرجعه الاباحة) اى فلا يصح تقابله بالاباحة (قوله الا ان يشترط فى الاباحة الاذن اه) اى فحينئذ لايلزم كون التوقف من قبيل الاباحة لكنه يلزم كون المباح حكما شرعيا لاعقليا وكلامنا فى الاباحة العقلية لكن هذا اى لزوم كون المباح حكما شرعيا انما يتجه اذا اشترط فى الاباحة اذن الشارع واما اذا اشترط فيها اذن العقل فلا يتجه لانه حينئذ تكون الاباحة حكما عقليا لاشرعيا (قوله اذ قد تبين بطلانها) اى بطلان ادلة الطرفين فانه ابطل دليل الحظر بقوله اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب ودليل الاباحة بقوله واجيب بان حكم الاصل اه (قوله فلا يعتبر ايمان الاول) حتى لايعتبر ارتداده بعد توصيف الايمان (قوله محل امانته) وهو الدين المبين

والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب) الحكم (والى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا اوما لا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اى على الحامل (فقط) بلا مشاركة الفعل فى ذلك الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل ﴿٤٦٣﴾ محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله (والحرمات انواع) لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراما او مباحا اومرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى اوحقوق العباد

والشرع الامين (قوله هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق) المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى (قوله لا كالملك) بفتح اللام فان الملائكة كلهم اجسام نورانية خالية عن القوى الجسمانية (قوله الامانة المعروضة) واليه الاشارة فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة (قوله لا يبقى معنى) لان سبب الشئ لا يكون ظرفا له (قوله يعنى ان الجنين قبل الانفصال) قال فى المغرب الجنين الولد مادام فى الرحم قيل سمى بذلك لاستتاره وله ذمة صالحة للوجوب له من الارث والوصية وثبوت النسب له لا للوجوب عليه مما يضر من الحقوق حتى لا يجب عليه الثمن فيما اشترى وليه له واذا ولد فهو منفوس وله بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه لكونه نفسا مستقلا ولذا يقال له منفوس ويصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكنه لما لم يكن اهلا للاداء لقصور عقله وضعف بنيته اختص واجباته بما يمكن الاداء عنه لان المقصود من الواجب هو الاداء فيما هو ممكن

وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه كانه قتل بلا كره (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و) الثانى (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالمجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل

(اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان لم يعلم سقوطها (فيرجى) ان لايكون آثما صرح به فى المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لوشرب الخمر باكراه غير ملجئ لايحد (و) الثالث (حرمة لاتسقط لكنها تحتمل الرخصة) اى لايحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما فى حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التى لايحتمله) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لاتسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) فى حقوقه التى (تحتمله) فى الجملة (كالعبادات) فان الاكراه على ترك الصلاة مثلا اكراه على حرام لايحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لاتسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى تحتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) فى جميع ما ذكر من امثلة ﴿٤٦٤﴾ النوع الثالث (بالملجئ) من الاكراه وذلك لان فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لامعنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد فى النفس وحق الله تعالى فى الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزاز دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او فى الاحرام (واما فى حقوق العباد) عطف على ﴿انه﴾ اما فى حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لاتسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لاتزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لانه بذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن فى معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهى الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما فى حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها فى انها لاتسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا ﴿الخاتمة فى الاجتهاد﴾ لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله) اللام فى الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليله

الاداء فهو واجب عليه والافلا فوجب عليه من حقوق العباد الغرم والعوض المالية والصلة التى تشبه المؤون والاعواض كنفقة القريب والزوجة لاما تشبه الاجزية نحو الدية ولا العقوبات نحو القصاص والاجزية كحرمان الميراث بالقتل ولا الجزية ولا الغرامات السلطانية ولا يقع طلاقه وعتقه ويجب عليه ما صح اداؤه منه من حقوق الله لامالا يصح اداؤه منه كما ذكره فى الكتاب وغير ذلك من الاحكام المذكورة فى الفروع (قوله جزاء للاحتباس الواجب عليها) ولهذا لم يجب عليه نفقة زوجته الناشزة وزوجته الصغيرة التى لم تصلح للجماع (قوله اذا لم يوجد التزام) اى بالقضاء او بالرضى (قوله ولهذا لاتجب على النساء) يعنى لو قتلت امرأة رجلا خطأ لايجب عليها شئ من دية الرجل وانما يجب على عاقلتها والصحيح انها تدخل فى تحمل الدية مع العاقلة و يجب عليها حصة من دية الرجل كما فى قاضيخان (قوله وهو المطالبة بالعقوبة) الباء صلة المطالبة لا السببية وقوله وجزاء الفعل عطف على العقوبة (قوله وهو الذمة) الضمير راجع الى المحل (قوله فانه قاصر العقل كالصبى) لايخفى عليك

فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية و بذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم غير شرعى اوشرعى غير فرعى وهذا التعريف على قول من لايرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ماسيأتى ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه فى تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رضى الله تعالى عنهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لامطلقا (بمعانيه لغة) اى افرادا و تركيبا فيفتقر الى مايعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة اوتعلما (و) معانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ اومنوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص اوعام اومجمل اومبين اوناسخ اومنسوخ اوغيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى علم (السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لامطلقا (بمتنها) اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها الينا من تواتر اوغيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه فى اجتهاده ولايشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة (٣٠) (فى) الفروع فهى طريق له فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ تارة و يصيب) اخرى (خلافا للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا على ان الحكم (عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لولم يتعدد لكلف بغير المقدور) يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف بما ليس فى وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) فى الحكم (نحوه) اى مثل الاجتهاد (فى) امر

انه لم يذكر قوله كالصبى لكان اولى (قوله صحة الاداء من غير لزوم عهدة) حتى صح اداء الايمان بالاتفاق فاذا اقر وقع فرضا ولايجب تجديده بعد البلوغ الا ان فخر الاسلام اثبت اصل الوجوب بلا وجوب الاداء لوجود سببه وهو حدوث للعالم مع العقل ونفاه شمس الائمة وقال لاوجوب عليه اصلا نفس الوجوب اووجوب الاداء لكنه لواقر صح اداؤه ووقع فرضا قالوا والاوجه ماذهب اليه فخر الاسلام (قوله يحرج فى الفهم بادنى عقله) هو من الحرج بالمهملة والباء للسببية (قوله لاول امره) لانه فى اول امره عديم القدرتين فالتكليف يخالف الحكمة (قوله ولاول مايعقل و يقدر) لان اول مايعقل و يقدر عليه قاصر فلم يكلفه مرحمة له حينئذ (قوله لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه) اى فكذا يجوز ان يوضع وجوب ادائه قبل البلوغ بعذر الصبا حاصله ان الايمان لواشتمل الضرر اما ان يكون مشتملا باعتبار وجوب ادائه او باعتبار نفس ادائه اوباعتبار امر خارج عنه فان كان الاول فهو مسلم ولكن لم نقل به بل بسقوطه لانه يحتمل

(القبلة) يعنى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم اجتهاد المصلى فى امر القبلة عند اشتباهها (والحق فيه) اى فى امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذا هنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مأمور باستقبال القبلة فلولم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهومحال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) فى الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعنى لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لايجوز له نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأموربه فهو حق اجيب بانه يكفى فى المأموربه ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ﴿اى﴾ ممتنع والجواب عن الثانى انا لا نسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلاة مخالف الامام عالما حاله) اذلو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابتهاجميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقية مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلاته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لوسجد لها بكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما المقصود الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لابأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لوتعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (اوصار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى

السقوط بعد البلوغ بعذر النوم ونحوه فيجوز ان يسقط قبله بعذر الصبا وان كان الثانى فهو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان الى كفر الباقى كما ذكر فى الجواب الثانى وان كان الثالث فلا يضر كما بينه الشارح (قوله ولاحكم به عقل) هذا عند الماتريدية واما الاشاعرة فقد جوزوا العفو عن الكفر عقلا وان لم يساعده نقل على ما صرح به فى شروح البزدوى وقد تقدم ذكره (قوله من الاجانب) اى صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب بلا تغرير من الاجانب والاقاليبع بغبن فاحش مع التغرير فاسد مطلقا (قوله ولايملكه الولى) اى لايصح بيعه بغبن فاحش من الولى ولو بلا تغرير منه (قوله على انه جعل اسما) اى لاصفة لان جمع فاعل صفة فاعلون لافواعل بل هو جمع فاعلة صفة مؤنث (قوله وهو العقل) اى التعقل (قوله فلا ينعدم) اى اسلامه لاينعدم بتبعية ابويه بان ارتدا (قوله بالاطلاق) متعلق بالجنون لا العبادات (قوله بناء للاسقاط على الاصالة اوالامتداد) يعنى انه يبنى الاسقاط على احد هذين الامرين ومحمد يبنى على الامتداد فقط (قوله ولبس له)

الخلاف بيننا وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات) كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ) فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطاء من وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى ﴿٤٦٧﴾ الى الثواب (وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور (لاطلاق الخطاء فى الحديث) يعنى ان الخطاء المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء (قلنا لو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به فى مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخلف هنا مقتضاه) الذى هو الكمال (لمانع هو ترتب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه (ولا يعاقب) المجتهد (عليه)

اى للامتداد (قوله وهو) اى الادنى (قوله وهو اليوم والليلة) اى وظيفة الوقت وتذكيره اما باعتبار الخبر او باعتبار المضاف اليه فى المرجع (قوله لانه) اى اليوم والليلة (قوله بان يصير الصلوات ستا) وذلك يكون بدخول وقت السادسة (قوله ووظيفة الصوم) اعنى شهر رمضان الآتى (قوله اضعاف الاصل) لان احد عشر شهرا اضعاف شهر رمضان بذلك العدد (قوله فينبغى ان لا يعتبر بصوم احد عشر) لا يخفى عليك انه لا يلزم من عدم اعتبار صوم احد عشر شهرا عدم اعتبار الجنون الذى وجد فيه (قوله لانه مناف) متعلق بقوله انما جعل (قوله وليس لازما لماهية الانسان) بل هو لازم لوجوده الخارجى كلزوم السواد للحبشى (قوله الاول ان العرض) اى عرض الاسلام (قوله روايتين متعاكستين) ذكره عند بيان تقسيم الجنون الى ممتد وغير ممتد (قوله كنفس وجوب الايمان) الاولى ان يقول كوجوب نفس الايمان وهو التصديق كما قال فى مقابلة كوجوب اداء الايمان (قوله لا متاول) اسم مفعول احترز به عن السكر فانه اختلال

اى على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينا) فاخطاء المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد (لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لو لزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه لجواز ان يعترض مايمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثانى انا لا نسلم ذلك

لجواز تعلقها بما لايعلمه تعلقا لايظن بالحكم الا بعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللنافى ان كلاما لايعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع مايتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع امارا تها التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر اوشكاية اومدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا و يجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله فلا يشك فى ذلك صدور لا ادرى من المجتهد لما سبق ❊ قد رفع خيام الاختتام ❊ ❊ بعون الله الملك العلام ❊ عن نفائس عرائس الكلام ❊ التى رصعتها ماشطة العقل ببنان الافهام ❊ وكستها حلل البيان والاعلام ❊ ايدى العبارات والسن الاقلام ❊ ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين وثمانمائة

﴿قد﴾

العقل آنا فآنا لمتناول وهو الخمر (قوله كما فى التلويح) يعنى انه جعل الذهول والسهو شيئا واحدا (قوله فتور غير طبيعى) يعرض هذا الفتور بسبب آفة وقعت فى القلب اوفى الدماغ يتعطل بها القوى المدركة المتعلقة بالدماغ والقوى المحركة المتعلقة بالقلب عن افعالهما واظهار آثارهما (قوله والامامة) اى الامامة العظمى (قوله والدليلان اللميان) الدليل اللمى هو الاستدلال بالعلة على المعلول والمراد به ههنا هو قوله لانه اثر الكفر ونتيجة القهر اعتبر كلا منهما دليلا لميا مستقلا والدليل الانى هو الاستدلال بالمعلول على العلة والمراد به ههنا هو قوله ولان مجهول النسب اه وقوله وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه فان كلا من الاولين استدلال بالعلة على المعلول وكلا من الاخيرين استدلال بالمعلول على العلة (قوله المقر برق نصفه) اى اقر ان نصفه ملك لفلان وعبده (قوله حيث لم يجعلا كحر) اى لو ضم الى ذلك المقر مقر آخر مثله لم يجعل النصفان كحر واحد يعنى لو كان نصف ذلك المقر رقيقا ونصفه الاخر حرا لجاز ان يجعل نصفه الحر مع النصف الحر من مقر آخر مثله ضم اليه كحر واحد فى قبول الشهادة لكنه لم يجز ذلك فلم يتجزأ (قوله فلا يرد) المورد منصور القاآنى شارح المغنى حيث قال قال محمد فى الجامع مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان يجعل كله عبدا فى شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له الا فى النصف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر واحد فى الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفى جميع احكامه مثل الزكاة والحج والجمعة والحدود والنكاح فعلم منه ان الرق لايتجزى وفى هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر كامل وهذا ليس بحر فلهذا لاتقبل شهادته وماذكر من حديث الضم لايتصور ههنا لان التكلم من النصف الشائع لايتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرقيق فى الشهادة والاحكام لا ان يكون رقيقا انتهى (قوله فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى) الصواب ان يقول رقبة الرقيق حق الله تعالى تأمل (قوله لعدم تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالا) كان الاولى ان يقول لعدم تناف بين المملوكية مالا والمالكية متعة كما فى عبد تزوج امرأة باذن مولاه فلا حاجة الى قوله و بالعكس الا ان يكون ذكره مشاكلة

قد كمل طبع هذه الحاشية المرغوبة المنسوبة الى الفاضل المشتهر
بالازميرى ❊ على مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول بحمده
سبحانه وتعالى ❊ فى عصر من حضرة السلطان
ابن السلطان ﴿ السلطان عبد العزيز خان ﴾ لازالت
ظلال رأفته على مفارق العلماء وكافة الانام
❊ فى مطبعة الحاج محرم افندى البوسنوى ❊
يسر المولى مقاصده الدنيوى والاخرى ❊
وتصادف ختام طبعها فى اواسط
شهر رجب الشريف لسنة
خمس وثمانين ومأتين
والف

٢٢٢
٢٢
٢


COLUMBIA UNIVERSITY
0026815656